PAMUKKALE
ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

12/1
Bahar/Spring

PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY

e-ISSN: 2148-4899

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
12 (1), 2025 Bahar (Spring)

PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. Osman Mutluel
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü
Doç. Dr. Ali ÖNCÜ

Editör Yardımcısı
Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

Teknik Editör
Hülya Kaplan

Dil Editörleri
Kaan Sarıgül (Arapça)
Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

Alan Editörleri
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Doç. Dr. Hasan KAFALI

(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Öğr. Üyesi Elif Yazıcı

(İslam Tarihi ve Sanatları)
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Ali ÖNCÜ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ÇINAR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi
Doç.Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

Derginin Tarandığı İndeksler

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu sayıdan itibaren hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

İletişim
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
Pamukkale/DENİZLİ
Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22
http://dergipark.org.tr/pauifd

İ Ç İ N D E K İ L E R

KAPAK
JENERİK ve İÇİNDEKİLER
EDİTÖRDEN
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

1. Salih Emre KARAYEL

YEHOVA ŞAHİTLERİ'NİN AFETLER KARŞISINDAKİ TUTUM VE DAVRANIŞLARI (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)
Jehova's Witnesses' Attitite Towards Disasters Behaviors (The example of Turkey) **1-20**

2. Fatih BAYRAM

HALİFEYE NASİHAT MAKSADIYLA ZİKREDİLEN RİVAYETLER: EBÛ YÛSUF'UN KİTÂBÜ'L-HARÂC MUKADDİMESİ VE HİCRİ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU
The Narrations Cited For The Purpose Of Advising The Caliph: The Muqaddimah of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj And The Narrative Method Of The Second Century Of Hijri **21-61**

3. Soner AKDAĞ

KUR'ÂN'DA FİİLLER: MORFOLOJİK VE İSTATİSTİKİ BİR ARAŞTIRMA
Verbs in the Qur'an: A Morphological and Statistical Study **62-85**

4. Asude COŞKUNSEVER

MANEVİ YÖNELİMLİ AİLE DANIŞMANLIĞINDA DUYGU ODAKLI TERAPİYE KURAMSAL BİR BAKIŞ
A Theoretical View of Emotion-Focused Therapy İn Spiritually Oriented Family Counceling **86-119**

5. Nurun Nisa BAYRAM & Faruk KARACA

KADER ALGISI VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA
A Quantitative Study on the Relationship Between Fate Perception and Psychological Well-Being **120-144**

6. Hasan KILIÇ

ŞEFAAT DÜŞÜNCESİNİN KURTUBÎ TEFSİRİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ
The Projection of the Idea of Intercession in Qurtubi's Tafsir **145-170**

7. Adalet ÇAKIR

AZÎZ MAHMÛD HÜDÂYÎ'NİN ESERLERİNE YAZILAN ŞERHLER
Commentaries Written on the Works of Aziz Mahmud Hudayi **171-201**

8. Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

FİLİSTİN ŞİİRİNDE TOPRAK VE KİMLİĞİN TEMSİLLERİ: SEÇİLİ ÖRNEKLER ÜZERİNE ANLAMSAL BİR ÇALIŞMA
Representations of Land and Identity in Palestinian Poetry: A Semantic Study of Selected Examples **202-226**

9. Şekib ASIM

MODERN ARAP ŞİİRİNDE İNGİLİZ ALGISI BALFOUR DEKLARASYONU ÖRNEĞİ
British Perception in modern Arabic poetry Balfour Declaration Example **227-251**

10. İsmail KARAHAN & Nejdet GÜRKAN

ÇOK ANLAMLI (MÜŞTEREK) KELİMELERİN ANLAM DÜNYASINA İSTİŞHÂDIN ETKİSİ: "HİKMET" KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME
The Impact of Citation in the Semantic World of Polysemous Words: A Study on the Concept of "Hikmah" **252-272**

11. Sedat SAĞDIÇ

ARAP DİLİ ve BELAGÂTINA GÖRE HÂBİL-KÂBİL KISSASININ TAHLİLİ
Analysis of the Story of Abel and Cain According to the Arabic Language and Rhetoric **273-296**

12. Kübra Nur KAYACAN & Mebrure DOĞAN

VAROLUŞSAL KAYGI İLE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİLER: NİCEL BİR ARAŞTIRMA
The Relationship Between Existential Anxiety and Religiosity: A Quantitative Research **297-334**

13. İsmet EŞMELİ & Nazayım Zulpukaar KYZY

ZİYARET MEKÂNLARI Ve İLGİLİ İNANIŞ Ve UYGULAMALAR (KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ)
Visiting Places And Related Beiefs And Practices (Kyrgyzstan Example) **335-356**

14. Fatih YAVAŞ

BİR BEDÎİYYE ÖRNEĞİ: ABDÜLGANÎ EN-NABLUSÎ'NİN NESEMÂTÜ'L-ESHÂR FÎ MEDHİ'N-NEBİYYİ'L-MUHTÂR ADLI ESERİ
A Badīʿiyyah Example: ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Work Nasamāt al-Ashār fī Madh alNabī al-Mukhtār **357-392**

15. Zeynep TAŞAN & Nejdet DURAK

İSLAM VE BATI ARASINDA OSMANLI VAZİFE AHLÂKINA BİR ÖRNEK: AHLÂK-I NAZARÎ
An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West: Ahlâk-i Nazarî **393-412**

16. Tahsin YILDIRIM

EDEBİ SÜREKLİLİK VE YENİLİK: İMRUÜLKAYS MUALLAKASI VE METİNLERARASI BAĞLAM
Literary Continuity and Innovation: Imru' al-Qais Mu'allaqa and the Intertextual Context **413-447**

17. Semih YOLAÇAN

ZEYDÎ HADİS YORUMUNDA TERĞÎB VE TERHÎB HADİSLERİNE BAKIŞ: "ERBEÛNE HADÎSEN es-SEYLAKİYYE" ÜZERİNE BİR İNCELEME
A Perspective on Encouragement and Deterrence Hadiths in Zaydī Hadith Interpretation: An Analysis of Erba'una Hadithan al-Saylakiyya **448-479**

18. Samet SAZAK

KASTALLÂNÎ'NİN SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİNDEKİ el-MEVÂHİBÜ'L-LEDÜNNİYYE YAZMALARI: TESPİT VE DEĞERLENDİRME
Qastallânî's al-Mawāhib al-Ladunniyya Manuscripts in the Suleymaniye Library: Identification and Evaluation **450-512**

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

19. Yılmaz ŞENTÜRK

AZİZ MAHM'UD-I HÜDÂYİ HAYATI POETİKASI DİVÂNI'NIN BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜĞÜ
Aziz Mahm'ud-I Hüdâyi Life, Poetics, Contextual İndex And Functional Dictionary Of Divan **513-518**

20. Mehmet TURAN

El-HEDYU'N-NEBÎ Fİ'T-TE'AMULİ ME'AN-NÂS: İNSANÎ İLİŞKİLERDE NEBEVİ METOT
Al-Hadyu'n-Nabi fi't-Ta'amuli Ma'a'n-Nas: The Prophetic Method in Human Relations. **519-526**

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1), Haziran 2025'i sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, İslam Hukuku, Tefsir, Hadis, Arap Dili Belagati, İslam Tarihi gibi farklı alanlardan makaleler bulunmaktadır. Akademik dergi yayımlamak ciddi emek harcamayı ve çok sayıda akademisyenle iş birliği içinde çalışmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla belirli periyotlarla yapılacak dergi kurulu değişimleri dergi süreçlerine hem yenilik hem de enerji getirmesi bakımından son derece önemlidir. Bu düşünceden hareketle biz de dergimizde köklü bir değişimin eşiğindeyiz. 2022 yılından beri yürütmüş olduğum editörlük görevini bırakırken bu süreçte birlikte çalıştığım tüm ekip arkadaşlarıma yürekten teşekkür ederim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Doç. Dr. Ali Öncü

Editör

e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 1-20

YEHOVA ŞAHİTLERİ'NİN AFETLER KARŞISINDAKİ TUTUM VE DAVRANIŞLARI (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)

Jehova's Witnesses' Attitite Towards Disasters Behaviors (The example of Turkey)

Salih Emre KARAYEL

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, emrehey@hotmail.com, ORCID: 0000-0002- 0272-135X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	09.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	31.12.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	1-20

Atıf / Cite as: Karayel, Salih Emre. "Yehova Şahitleri'nin Afetler Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Türkiye Örneği)" (Jehova's Witnesses' Attitite Towards Disasters Behaviors The example of Turkey) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 1-20. Doi: 10.17859/pauifd.1530789.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1) 2025: *1-20*

YEHOVA ŞAHİTLERİ'NİN AFETLER KARŞISINDAKİ TUTUM VE DAVRANIŞLARI (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)*

Salih Emre KARAYEL**

Öz

İnsanoğlu tarih boyunca doğal ve insan kaynaklı afetlerin getirmiş olduğu sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Doğadaki kalıcı etkileri göz alındığında yaşanmış olan afetler bireysel olduğu kadar sosyal yaşamın işleyişini sekteye uğratmış, siyasal, ekonomik toplumsal boyutta kırılmalara sebep olmuştur. Öyle ki afet ve sonrası ortaya çıkan yıkım ve kaos ortamının birey ve toplum yaşamında derin etkiler bırakması yaşamış oldukları olayları ve başlarına gelen felaketleri sorgulama ihtiyacını doğurmuştur. Yeryüzündeki bütün din ve inanç sistemlerinin afetlerin yol açtığı yıkımların sebep ve sonuçları hakkında geliştirdiği birtakım söylemleri vardır. Dini referanstan beslenerek oluşturulan bu söylemler afet sonrası dönemlerde yaşanan can ve mal kayıpların sebep olduğu bireysel ve toplumsal travmalarla baş edilebilmesi noktasında birtakım stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olmaktadır. Bu makalenin konusu geleneksel Hristiyanlık anlayışına muhalif tutum ve davranışları sebebiyle akademisyenler tarafından yeni dini hareketler kapsamında değerlendirilen Yehova Şahitleri'nin afetler karşısındaki tutum ve davranışlarının neler olduğunu açıklamaktır. Makalede Yehova Şahitleri'nin afetlerin ortaya çıkışı ve yol açtığı tahribata herhangi bir dini anlam yükleyip yüklemedikleri, afetleri Tanrı'nın bir cezası olarak mı, yoksa insanların kendi elleriyle işledikleri günahların bir neticesi olarak mı? gördükleri, afetler karşısında hangi yöntem ve stratejileri takip ettikleri sorularına cevap aranmaktadır. Her toplum afetlerin yol açabileceği muhtemel zararları en aza indirmek amacıyla birtakım sosyo-politik yaklaşımlar belirledikleri bilinmektedir. Bu yaklaşımları belirlenirken sosyal sistem içerisindeki faaliyet gösteren dini grupların sahip oldukları inanç ve öğretiler kendi taraftarlarına afetlere karşı bakış açısı geliştirme ve afetlerin yol açtığı olumsuz durumları kabullenme noktasında yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde afet sonrası süreçte de yaşanan travmanın atlatılması ve toplumsal dayanışma ve yardımlaşma ruhunun ortaya çıkması noktasında da etkili olduğu görülmüştür. Bu süreçte sosyal bilimcilerin de içinde bulunduğu akademik çevre, toplumların içsel ve dışsal dinamiklerini göz önünde bulundurarak afetlerin olası zararlarının azaltılması noktasında çalışmalar yürütmüş ve afet risk yönetimi çalışmalarına katkı sağlamışlardır. Bu çalışmanın amacı ülkemizde faaliyet gösteren bir YDH olan Yehova Şahitleri'nin afetler karşısındaki tutum ve davranışlarını tespit ederek afet risk yönetimi çalışmalarına katkı sağlamaktır. Afetlerin beklenmedik bir şekilde ortaya çıkması sosyal yaşamda ani kırılmalara sebebiyet vermiştir. Afet sonrası süreçte daha belirgin biçimde ortaya çıkan dayanışma ruhu ve bundan ilham alınarak

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, emrehey@hotmail.com, ORCID: 0000-0002- 0272-135X.

geliştirilen davranış modelleri, toplumsal ilişkilerin analizinde, duygu ve düşüncelerin açığa çıkarılmasında yaygın olarak kullanılan temel kavramlardan birisi olarak kabul edildiği için afetlere yönelik yapılan çalışmalar toplumlardaki farklı sosyal ve dini gruplarını tanıma noktasında araştırmacılara önemli malzemeler sunmaktadır. Çalışmada Yehova Şahitleri'nin afetler karşısında koordineli bir şekilde çalıştığı, afetlerden kaynaklanan mağduriyetlerin giderilmesi konusunda hızlı hareket ettiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca hareketin Covid-19 pandemi sürecinde kurallara uyması ve ülkemizde yaşanan ve literatüre asrın felaketi olarak da geçen 6 Şubat 2023 tarihindeki deprem karşısındaki tutum ve davranışları bu hareketin toplumsal ilişkilerinin analizi noktasında önemli veriler sunmuştur. Çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle Yehova Şahitleri'nin afet sonrası süreçte bozulan toplumsal birlik ve beraberliğin tekrardan tesis edilmesinde etkin rol oynadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yehova Şahitleri, Afet, Yeni Dini Hareketler, Deprem, Salgı

Jehova's Witnesses' Attitite Towards Disasters Behaviors (The example of Turkey)

Abstract

Throughout history, human beings have had to struggle with the problems brought about by natural and man-made disasters. Considering their permanent effects in nature, disasters have disrupted the functioning of social life as well as individual, and caused political, economic and social fractures. So much so that the destruction and chaos environment that emerged after the disaster and its aftermath left deep effects on individual and community life, which led to the need to question the events they experienced and the disasters that happened to them. All religions and belief systems in the world have some discourses about the causes and consequences of the destruction caused by disasters. These discourses, which are based on religious references, help to develop some strategies to cope with the individual and social traumas caused by the loss of life and property in post-disaster periods. The subject of this article is to explain the attitudes and behaviors of Jehovah's Witnesses, which are considered by academics within the scope of new religious movements due to their attitudes and behaviors opposing the traditional understanding of Christianity, in the face of disasters. The article seeks to answer the questions of whether Jehovah's Witnesses attribute any religious meaning to the emergence of disasters and the destruction they cause, whether they see disasters as a punishment from God or as a consequence of the sins committed by people's own hands, and what methods and strategies they follow in the face of disasters. It is known that every society determines some socio-political approaches in order to minimize the possible damages that disasters may cause. While determining these approaches, the beliefs and teachings of religious groups operating in the social system help their followers to develop a perspective against disasters and to accept the negative situations caused by disasters. Similarly, it has been observed that it is also effective in overcoming the trauma experienced in the post-disaster process and in the emergence of the spirit of social solidarity and solidarity. In this process, the academic environment, including social scientists, has carried out studies to reduce the possible damages of disasters by taking into account the internal and external dynamics of societies and contributed to disaster

risk management studies. The aim of this study is to contribute to disaster risk management studies by determining the attitudes and behaviors of Jehovah's Witnesses, which is a YDH operating in our country, towards disasters. The unexpected occurrence of disasters has caused sudden fractures in social life. Since the spirit of solidarity that emerges more prominently in the post-disaster process and the behavioral models inspired by it are accepted as one of the basic concepts widely used in the analysis of social relations and in revealing feelings and thoughts, studies on disasters provide important materials to researchers at the point of getting to know different social and religious groups in societies. In the study, it was concluded that Jehovah's Witnesses work in a coordinated manner in the face of disasters and act quickly in eliminating the victimization caused by disasters. In addition, the movement's compliance with the rules during the Covid-19 pandemic process and its attitudes and behaviors in the face of the earthquake on February 6, 2023, which took place in our country and entered the literature as the disaster of the century, provided important data at the point of analyzing the social relations of this movement. Based on the findings of the study, it was concluded that Jehovah's Witnesses played an active role in re-establishing the social unity and solidarity that was disrupted in the post-disaster process.deeply.

Keywords: Jehovah's Witnesses, Disaster, New Religious Movements, Earthquake, Pandemic

Structured Abstract

The concept of disaster, which has attracted considerable attention in the field of social sciences in recent years, is used to express the events that disrupt the routine life of people and the natural flow of life, causing physical, economic and social losses. Disaster phenomenon has turned into a social reality that has made its presence felt significantly since the 20th century. In the age we live in, disasters affect not only the specific geography where they occur but also the whole world in economic, political and cultural terms due to the destruction and consequences they cause. In this respect, it is necessary to consider disasters not only as natural events that cause loss of life and property, but also as a social reality that expands the routine behavior patterns in our social life and the boundaries and definitions of our ways of thinking that exist in our collective consciousness. Throughout history, people have made different interpretations about what causes disasters, and the ideas about the meaning of disasters have changed over time. The most important reason underlying this change is thought to be related to the severity of people's reaction to the disruptions in the functioning of the physical world rather than the severity of their pain and suffering. Disasters, which we frequently encounter under different names and meanings in the historical process, have caused important breaking times in the history of societies as well as in the lives of individuals. Due to the change and transformation caused by disasters, the definitions attributed to them are questioned again in human and social memory; they are subject to new forms of perception, interpretation and explanation. The periods when important breaking moments in human history are experienced usually coincide with times of disasters. Although some studies have been conducted on the dimensions of disasters such as emotions, beliefs, behaviors, effects, etc., the reaction and perspective given to disasters are not the same for every society since each disaster opens the door to new experiences for those affected by it. Even differences

can be observed in the reactions given in similar social groups within the same society. In this context, the attitudes and behaviors of religious groups, which constitute a special type of social groups that have emerged in the society, against disasters vary according to the environment, religious perception and approach. The subject of this study is to examine the attitudes and behaviors of Jehovah's Witnesses, a religious movement operating in our country, in the face of disasters. Considering the geographical conditions of our country, only the earthquake and the COVID-19 Corona Virus outbreak were included in the study as disaster types due to the fact that they are felt on a global scale, and other natural and man-made disaster types were not included in the study. Studies on disasters provide important materials for researchers to recognize different ethnicities and belief groups in societies. Because the spirit of solidarity that emerges more prominently in the post-disaster process and the behavioral models inspired by this spirit are accepted as one of the basic concepts widely used in the analysis of social relations and in revealing feelings and thoughts, they are effective in the process of determining the disaster risk management process. The aim of the study is to contribute to disaster risk management studies by determining the attitudes and behaviors of Jehovah's Witnesses in the face of disasters. In the study, it was concluded that Jehovah's Witnesses act in an organized manner in the face of disasters and take quick action to eliminate the victimization caused by disasters. In addition, the movement's compliance with the rules during the Covid-19 pandemic process and its attitudes and behaviors in the face of the earthquake on February 6, which was recently seen in our country and described as the disaster of the century, provided important data at the point of understanding the social relations of this religious group. Based on the findings obtained in the study, it was concluded that Jehovah's Witnesses played an active role in the process of restoring the social unity and solidarity that deteriorated in the post-disaster process.

GİRİŞ

Son yıllarda sosyal bilimler alanında oldukça ilgi gören afet kavramı fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplara yol açan insanların rutin yaşamını ve hayatın doğal akışını sekteye uğratan olayları ifade etmek için kullanılmaktadır. [1] Afet olgusu 20. yüzyıldan itibaren varlığını belirgin bir biçimde hissettiren toplumsal bir gerçekliğe dönüşmüştür. Yaşadığımız çağda afetler sebep olduğu yıkım ve sonuçlar itibariyle sadece meydana geldiği belirli coğrafyayı değil ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda tüm dünyayı etkilemektedir. Bu yönüyle afetleri sadece mal ve can kayıplarına sebep olan doğa olayları olarak değil de toplumsal yaşamımızda rutin davranış kalıplarını ve kolektif bilincimizde var olan düşünce biçimlerimizin sınır ve tanımlarını genişleten bir sosyal gerçeklik olarak değerlendirmek gerekmektedir.[2] Tarih boyunca insanlar afetlere neyin yol açtığı hakkında farklı yorumlarda bulunmuş, afetlere ne

1 Muhammed Fırat "Doğal ve Toplumsal Bir Afet Olarak Deprem" *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can. (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020), 168.

2 İsmet Can "Afet Sosyolojine Alan Açma Çabası", *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can. (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020),15.

anlam yüklenmesi hususunda ortaya atılan fikirlerde ise zamanla değişikliğe gidilmiştir. Bu değişikliğin altında yatan en önemli gerekçenin insanların çektiği acı ve ıstırabın şiddetinden ziyade fiziksel alemin işleyişindeki bozulmalara verdikleri tepkinin şiddetiyle alakası olduğu düşünülmektedir.[3] Tarihsel süreçte farklı isim ve anlamlandırmalar altında karşımıza sıkça çıkan afetler, bireylerin yaşamında olduğu gibi toplumların tarihinde de önemli kırılma zamanlarına neden olmuştur. Afetlerin yol açtığı değişim ve dönüşüm sebebiyle kendisine atfedilen tanımlamalar insan ve toplum hafızasında tekrardan sorgulanmakta; yeni algılama, anlamlandırma ve açıklama biçimlerine konu olmaktadır. İnsanlık tarihinin önemli kırılma anlarının yaşandığı dönemler genellikle afet zamanlarına denk gelmektedir. Her ne kadar afetlerin dinin duygu, inanç, davranış, etki vb. boyutları hakkında bazı araştırmalar yapılmış olsa da her afet kendisinden etkilenenler açısından yeni deneyimlere kapı araladığı [4] için afetlere verilen tepki ve bakış açısı her toplum için aynı olmamaktadır. Hatta aynı toplum içindeki benzer sosyal ve dini grupların verdiği tepkilerde bile farklılıklar gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda toplum içinde ortaya çıkmış olan sosyal grupların özel bir türünü oluşturan dini grupların [5] afetler karşısındaki tutum ve davranışları içinde bulundukları ortama, dini algı ve yaklaşım biçimine göre değişkenlik arz ettiği görülmektedir.

Bu çalışma Hıristiyan orjinli bir dini hareket olan ve ülkemizde daha çok misyonerlik faaliyetleriyle ön plana çıkan Yehova Şahitleri'nin afetler karşısındaki tutum ve davranışlarını konu edinmektedir. Çalışmaya ülkemizin coğrafi şartları da göz önünde tutularak afet türü olarak sadece deprem ve küresel boyutta hissedilmesi sebebiyle de COVID-19 Corona Virüs salgını dahil edilmiş, bunun dışında kalan diğer doğal ve insan yapımı afet türleri ise çalışmaya dahil edilmemiştir. Afetlere yönelik yapılan çalışmalar toplumlardaki farklı etnisite ve inanç gruplarını tanıma noktasında araştırmacılara önemli malzemeler sunmaktadır. Çünkü afet sonrası süreçte daha belirgin biçimde ortaya çıkan dayanışma ruhu ve bundan ilham alınarak geliştirilen davranış modelleri toplumsal ilişkilerin analizinde, duygu ve düşüncelerin açığa çıkarılmasında yaygın olarak kullanılan temel kavramlardan biri olarak kabul edildiği için afet risk yönetimi sürecinin belirlenmesi sürecinde etkili olmaktadır.

Çalışmanın amacı Yehova Şahitleri'nin afetler karşısındaki tutum ve davranışlarını belirleyerek afet risk yönetimi çalışmalarına katkı sağlamaktır Çalışmada Yehova Şahitleri'nin afetler karşısında organize bir şekilde hareket ettiği, afetlerin yol açtığı mağduriyetlerin giderilmesi noktasında hızlı harekete geçtiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca hareketin COVID-19 pandemi sürecinde kurallara riayet

---

3 Frank, Furedi, "The changing meaning of disaster". *Area*, *39*/4 (2007), 483.

4 İhsan Çapcıoğlu & Fatma Çapcıoğlu & Rüveyda Çınar "Önsöz" *Psikososyal Boyutlarıyla Afet ve Din,* ed. İhsan Çapcıoğlu & Fatma Çapcıoğlu & Rüveyda Çınar (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023), vii-viii.

5 Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007), 23.

etmesi ve yakın zamanda ülkemizde yaşanan ve yüzyılın felaketi olarak da nitelendirilen 6 Şubat tarihindeki deprem karşısındaki tutum ve davranışları bu dini grubun toplumsal ilişkilerini anlama noktasında önemli veriler sunmuştur. Çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle Yehova Şahitleri'nin dini inançlarının afetleri anlamlandırma ve afet sonrası süreçteki tutum ve davranışlarını belirlemede etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

1. Afetin Tanımı

Arapça kökenli bir kelime olan afet sözlükte "bela, musibet, hastalık, kusur, isabet ettiği şeyi faydasız hale getiren durum" gibi anlamlara gelmektedir.[6] İngilizcedeki karşılığı olan "disaster" ise "dis" (unfavorable-istenmeyen) ve "astro" (yıldızlar) kelimelerinin birleşmesiyle oluşan Latince kökenli bir kelimedir. Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı "afet" kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "Toplumun tamamı veya belli kesimleri için fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplar doğuran, normal hayatı ve insan faaliyetlerini durduran veya kesintiye uğratan, etkilenen toplumun baş etme kapasitesinin yeterli olmadığı doğa, teknoloji veya insan kaynaklı olaylara verilen addır. Afet bir olayın kendisi değil, doğurduğu sonuçtur."[7] Antik çağlardaki hâkim inanışa göre afetler, kötü yıldızların sebep olduğu felaketlerdi.[8] Michael Kempe Orta Çağ'daki güneş tutulmaları ve kuyruklu yıldızlar o zamanki toplumlarda hâkim olan bakış açısına göre tıpkı depremler ve volkanik patlamalar gibi, insanın işlemiş olduğu günahlarına karşı ilahi öfkenin birer işareti olarak yorumlandığı için birer afet olarak görüldüğünü iddia etmiştir.[9] Carr ise afetleri ölümler ciddi yaralanma ve maddi kayıplarla ilişkilendirmiş, bunların dışında yaşanan her felaket ve doğa olayının (fırtına, su baskını, deprem vb.) afet olarak tanımlamanın doğru olmadığını belirtmiştir.[10] Modern döneme gelindiğinde ise rasyonel düşünce ve bilimsel devrimin etkisiyle tabiata atfedilen kutsallık, yerini kontrol altına alınabilen ve insanın mutluluğu için el atılması gereken bir alana dönüşmüştür. [11] Yaşanan bu değişim sürecini üç aşamada açıklamak mümkündür: Bunlardan ilki olan geleneksel bakış açısına göre felaketler doğaüstü olaylara atfedilmekteydi. İkincisi Aydınlanma sürecinin getirmiş olduğu zihinsel değişim

---

6 Mustafa Çağrıcı, "Afet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I / 398-399. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1998), I/398-399.

7 Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), 2014,23.

8 Abdullah Yılmaz, *Türk Kamu Yönetiminin Sorun Alanlarından Biri Olarak Afet Yönetimi,* (Ankara: Pegem Yayıncılık,2003),1.

9 Micheal Kempe, "Noah's Flood: The Genesis story and natural disasters in early modern times". *Environment and History*, *9*/2 (2007) 151-152.

10 Lowell Juilliard Carr, "Disaster and the sequence-pattern concept of social change". *American journal of sociology*, *38*/2 (1932), 211.

11 Mehmet Birekul "İnsan Doğa İlişkisi Bir Doğal / Sosyal Afet Olarak Küresel Isınma ve İklim Değişiklikleri", *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can. (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020),154.

sürecidir. Seküler anlayış toplumun felaketleri kavramsallaştırma biçiminde önemli değişikliğe yol açmıştır. Bilimin artık yegâne kaynak olarak kabul edilmesi insanların afet algısında da değişikliğe neden olmuştur. Bu süreçte afetler artık "doğanın işleri" olarak görülmeye başlanmıştır. Üçüncüsü olan modern dönemde ise felaketlerin doğa eylemlerinden kaynaklandığı görüşü, yerini yavaş yavaş insan eliyle kaynaklandığı fikrine bırakmıştır.[12] Bugüne gelindiğinde ise afet kavramını açıklamaya yönelik yapılan tanımlamalarda net bir mutabakata varılmadığı görülmektedir.[13] Ancak yapılan tanımlamalarda dikkat çeken husus afet tanımının içine afetin sonuçlarının da dahil edilmesidir.

Afeti doğa olaylarından ayıran fark insanı etkilemesidir. Bir doğa olayın afet olarak kabul edilebilmesi için insanın bulunduğu yerleşim bölgesinde gerçekleşmesi gerekmektedir. İnsanın var olmadığı bir yerde meydana gelen sel, deprem gibi doğa olayları afet kapsamında değerlendirilmemektedir. Bir başka deyişle doğa olaylarının afet olarak nitelendirebilmemiz için insanın da içinde bulunduğu yerleşim alanlarını, o bölgenin sosyal yapısını etkilemesi ve bundan kaynaklı birtakım gözle görülür değişikliğin yaşanması gerekmektedir. Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak afet kavramının temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Afetler, doğanın işleyişindeki aksaklıktan ya da insanın kendi eliyle doğada yarattığı tahribattan kaynaklı ortaya çıkmaktadır.

Afetler insanı ve insanın içinde bulunduğu alanları etkilemektedir.

Afetler can ve mal kaybına sebep olmaktadır.

Afetler hem toplum hem de doğada onarılması zor hasarlar bırakmaktadır.

Afetler normal hayatın işleyişini kesintiye uğratan durumlardır.

Afetler başa çıkılması zor durumları ifade etmek için kullanılmaktadır.[14]

2. Afet Türleri

Afetler sadece meydana geliş şekli, kaynağı, türü, süresi yönüyle değil doğa ve toplum hayatında yaratmış olduğu etki boyutuyla da değerlendirilen durumlardır. Afetler yaratmış oldukları doğal, ekonomik, sosyal sonuçlar itibariyle fiziksel olduğu kadar toplumsal bir olaydır. Bütün toplumsal gerçekliklerde olduğu gibi afetlerde toplumsal aktörler tarafından yeniden kurgulanır. Ortaya çıkardığı sonuçlardan etkilenen tarafın toplum olması afete yönelik yapılan tanımlamanın, ona yönelik oluşturulan algının ve duyulan kaygının insana bakan yönünü göstermektedir. Afet algısının toplumdan topluma farklılık göstermesi afetlerin kesin tanımını zorlaştıran etkenlerin başında gelmektedir. Bu yönüyle afet ne zaman olacağı kestirilemeyen,

12 Furedi, "The changing meaning of disaster", 483.

13 Can "Afet Sosyolojine Alan Açma Çabası",18.

14 Ahmet Gökçen. "Afet Kavram ve Başlıca Afet Türleri". *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can .41-57. (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020),46.

gündelik hayatı kesintiye uğratan kayıp ve yıkımlara sebep olan belirsizlik dönemi olarak tanımlanmaktadır.[15]

Afetler klasik anlamda kaynaklıklarına göre doğal ve insan kaynaklı afet şeklinde ikili bir gruplandırmaya tabi tutulmuştur.[16] Doğal kaynaklı afetler yaşadığımız dünyadaki ekolojik düzende meydana gelen değişiklik neticesinde ortaya çıkan deprem, sel, heyelan, fırtına gibi olması engellenemeyen ve dünya dışında isteğimiz dışında tehlikelerden kaynaklanan doğa olaylarının sonuçlarına verilen genel addır.[17] Doğal afetleri insan kaynaklı afetlerden ayıran en önemli fark isminden de anlaşılacağı üzere doğanın işleyişinden kaynaklanması ve insan müdahalesinin olmamasıdır.[18] Bununla birlikte alınan bazı tedbirler sayesinde doğal afetlerin sebep olduğu can ve mal kaybı azaltılabilir.[19] Doğal afetler şiddetli soğuklar, kuraklık, kıtlık gibi birdenbire ortaya çıkmayan ve yavaş gelişen türlerde olabileceği gibi deprem, sel, heyelan, çığ düşmesi, salgın gibi aniden ortaya çıkan ve hızlıca gelişen türlerden de olabilmektedir.[20] İnsan kaynaklı afetler ise insan faktörünün etkili olduğu afetlerdir. Genellikle insanların politik, ekonomik, siyasal sebepler yoluyla yarattığı yıkımlara göndermede bulunur.[21] İnsan ve politik kaynaklı savaşlar, göçler, kimyasal kazalar gibi olaylar ve bunların yol açtığı sorunlar insan kaynaklı afetler kategorisine girmektedir.[22] Ortaya çıkmasında hem insan hem de doğa faktörünün etkili olduğu afetlere ise karma afetler denilmektedir. Bu tür afetlerin sebeplerinin ne olduğu hususunda kesin bir kanıya varılamamaktadır. Salgın hastalıklar bazı bölgelerde yaşanan toprak kaymaları, orman yangınları karma afetler sınıfına dahil edilebilir. [23]

2.1. Bir Afet Türü Olarak Depremler

Tektonik kuvvetlerin veya volkanik faaliyetlerin etkisiyle yer kabuğunun kırılmasıyla ortaya çıkan enerjinin sismik dalgalar hâlinde yayılarak geçtikleri ortamları ve yeryüzünü kuvvetle sarsması olayına deprem adı verilmektedir.[24] Öncesi ve sonrasında yaratmış olduğu tahribat sebebiyle depremin de içinde olduğu doğal

---

15 A. Çağlar Akgüngör, "Toplumbilim Perspektifinden Afeti Düşünmek". *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2010), 4.

16 Gökçen, "Afet Kavram ve Başlıca Afet Türleri", 46.

17 Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), 2014, 64.

18 Ruhi Can Alkın. "Dünyada ve Türkiye'de Afet Sosyolojisi: Afetlerin Sosyolojisindeki Yerine İlişkin Bir Literatür Taraması", *Afet Sosyolojisi* ed. İsmet Can, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020), 63-64.

19 Gökçen, "Afet Kavram ve Başlıca Afet Türleri", 46.

20 Ejder Okumuş, "Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi". *Küresel Farklı Bakışlar – Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*-, ed. Ejder Okumuş, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 17-18.

21 Alkın, "Dünyada ve Türkiye'de Afet Sosyolojisi: Afetlerin Yerine İlişkin Bir Literatür Taraması", 64.

22 Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), 2014, 91.

23 Okumuş, "Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi", 18.

24 Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), 2014, 58.

afetler toplumda bulunan yerleşik düzeni sarstığından sosyolojik olarak bir anlam ifade etmektedir. Afetlerin sebep olduğu yıkımlar neticesinde insanların alışageldikleri düzenli hayatları alt üst olur ve sosyal çözülmeler başlar. Bu durum toplumun yeniden düzenlenmesi ihtiyacını da beraberinde getirir. Bu yüzden de deprem sonrası yaşanan süreç sosyolojinin ilgi alanına girmektedir.[25] Sosyoloji bilimi tarih boyunca toplumsal sorunların çözümüne yönelik temel yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu yaklaşımlardan bazıları afetler gibi toplumların kriz dönemlerindeki davranışlarının anlaşılmasına yönelik birtakım fikirler sunmaktadır. Ortaya atılan bu fikirlerden en önemlilerinden birisi Durkheim'ın işlevselci yaklaşımıdır. Durkheim'a göre doğal afetlerden kaynaklı yıkımlar ardında bozulan sosyal ilişkiler, zarar görmüş altyapı, mülk kaybı gibi kaotik yıkımlar bırakır. Bununla birlikte afetlerin sebep olduğu istikrarsızlık ortamı toplumun üyelerini bir araya getirmeye, sorumluluk almaya ve sosyal dayanışmayı kuvvetlendirmeye teşvik etmektedir.[26] Afetlerin bir diğer önemli işlevi de ortaya çıktığı toplumlarda birtakım rahatsız edici bilgilerin gün yüzüne çıkmasına öncülük etmesidir. Afetler toplumların iç işleyişi hakkında önemli bilgiler sunar. Birincisi toplumların tehlikelerinin azaltılması konusunda gösterdiği performans afet gibi beklenmeyen durumlarda ortaya çıkar. Bu da bize toplumların afetler karşısında kendi yetebilirliklerini görme fırsatı verir. İkincisi afetler, yolsuzluk ve sonuçlarını da açığa çıkarır. Örneğin bir deprem sırasında kötü inşa edilmiş bir yapının çökmesi gibi durumlar birtakım kusurların ve ihmallerin açığa çıkmasına vesile olmuştur. Üçüncüsü afet sonrası yaşanan süreç sosyalleşme düzeyinin daha yoğun yaşandığı durumlar olduğu için bireylerin tutum ve davranışlarını daha somut bir şekilde gözlemleme imkânı sunar. Dördüncü olarak dünyanın ve kamuoyunun dikkati afet sebebiyle hayati tehlikeleri devam eden ve günlük yaşamları kesintiye uğrayan afetzede kesimin üzerine çevrilmiştir. Sonuç olarak toplumların kültürel özellikleri afet zamanlarında daha net biçimde ortaya çıktığı için süreci dışarıdan gözlemleyenler için toplum hakkında önemli bilgiler sunabilir.[27]

2.2. Bir Afet türü Olarak COVID-19 Pandemisi

Salgınlar, doğal kaynaklı gibi gözüken ancak doğal olmayan afetlerin başında gelmektedir. Deprem gibi afetlerle kıyas yapıldığında doğal olmayan tarafı savaş gibi afetlerle kıyas yapıldığında ise doğal olan tarafı daha çok ön plana çıkmaktadır.[28] Tarih boyunca dünya genelinde birçok toplum çeşitli salgın hastalıklarla mücadele

---

25 Aytül Kasapoğlu- Mehmet Ecevit, *Depremin Sosyolojik Araştırması: Hasarları Azaltma ve Toplumu Depreme Hazırlıklı Kılma,* (Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 2001), 9.

26 Laila Kholid Alfirdaus, & Eric Hiariej & Farsijana Adeney-Risakotta, "Theories of social solidarity in the situations of (natural) disasters". *Politika*, (2015), *6*/1, 1-2.

27 David, E. Alexander "An Interpretation Of Disaster In Terms Of Changes In Culture, Society And International Relations". *What is Disasters ?,* eds. Ronald W. Perry & E.L. Quarentelli. (Philadelphia : Xlibris Press, 2005),25-26.

28 Reşat Açıkgöz. "Bir Afet Türü Olarak Salgınlar: Veba ve Covid-19 Örnekleri Bağlamında Sosyolojik Bir Çözümleme". *Afet Sosyolojisi* ed. İsmet Can. (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020),189.

etmek zorunda kalmıştır.[29] Salgınlar sadece duygu dünyamızı değil sosyal ilişkilerimize hareket alanımıza müdahalede bulunarak bizi hazırlıksız yakalar. Ortaçağda, özellikle de Avrupa'da başlayan veba salgınında kıta nüfusunun neredeyse üçte biri hayatını kaybetmiştir.[30] Yakın zamanda ise Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan "korona" virüsü salgınının dünyanın diğer bölgelerinde de görülmeye başlanması küresel bir krize dönüşmüş, Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından küresel bir pandemi olarak ilan edilmiştir.[31] Dünya'yı ve ülkemizi derinden etkileyen COVID-19 pandemi süreci sadece ekonomik ve can kayıpları açısından değil, sosyolojik ve psikolojik açıdan da toplum hayatının işleyişini olumsuz yönde etkilemiştir. İnsanların her gün görsel ve yazılı medyada karşılaştıkları virüsün hızlı bir biçimde yayılması, önüne geçilememesi, yakın çevrelerinden insanların ansızın virüs sebebiyle hayatlarını kaybetmesi gibi korku ve kaygı verici birçok haberlerin hızlıca yayılması bireylerin bilinçaltında "ölüm korkusu", "belirsizlik", "gelecek endişesi" ve "güvensizlik" gibi duyguların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca virüsün yayılmasının önüne geçilemeyeceği, virüsün bazı uluslararası güçler tarafından piyasaya sürüldüğü ve bu virüsle birlikte insanlığı çok kötü bir geleceğin beklediği gibi popüler ve yarı bilimsel tartışma ve söylentiler insanlardaki korku, belirsizlik, çaresizlik ve yalnızlık duygularını tetiklemiştir.[32]

3. Yehova Şahitleri'nin Kısa Tarihçesi

Dünya'nın çeşitli bölgelerinde faaliyet yürüten ve ülkemizin de içinde olduğu 240 ülkede teşkilatı bulunan Yehova Şahitleri 19. yüzyılın ikinci yarısında Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmış adventist anlayışa sahip bir dini gruptur. Hristiyanlık ve Yahudilikten alıntı fikirlerin eklektik unsurlarını bünyesinde barındıran bu hareket daha çok misyonerlik faaliyetleriyle ön plana çıkmaktadır. Hareketin kurucusu Charles Taze Russell (1852-1916)'dir. Russell'in Mesih İsa'nın tekrardan gelişi ile ilgili verdiği tarihlerin tutmaması taraftarları arasında hayal kırıklığı yaratmıştır. Russhell'in ölümüyle beraber teşkilat içinde liderlik krizi yaşanmıştır. Halefi olan Joseph Rutherford (1869-1942) zamanında hareketin içinde büyük bölünmeler yaşansa da ilerleyen süreçte yapılan önemli değişikliklerle birlikte hareket daha merkeziyetçi bir yapıya kavuşmuştur. Tanrısal bir boyutu olduğuna inanılan teşkilatın yapılanması şahitler'in gözünde Tanrı'nın kesin emirleri olarak algılanmaktadır. Teşkilatta alınan kararlar daha çok meşveretin görüşlerine göre

---

29 Emine Battal. "Yeni Dinî Hareketlerin Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Karşısındaki Tutum ve Davranışları". *Oksident* 3 / (Aralık 2021), 163.

30 Açıkgöz, "Bir Afet Türü Olarak Salgınlar: Veba ve Covid-19 Örnekleri Bağlamında Sosyolojik Bir Çözümleme",197.

31 Salih Emre Karayel & Ali Albayrak. "Yeni Dini Hareketlerin Covid-19 Küresel Salgını Karşısında İzlediği Yöntem ve Stratejilerinin Sosyolojik Bir İncelemesi". *Turkish Academic Research Review* , 6/5, (2021),1486.

32 Adem Eryiğit & Mehmet Ali Başak. "Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi". *The Journal of Social Sciences, 53* /53(2021),128-129.

belirlenmektedir. Şahitler, hayatlarını teşkilatın belirlediği kurallar çerçevesinde tanzim ederler. Şahitler, kendilerini Mesih İsa'nın müjdeli haberi ulaştırmakla yükümlü görmektedir. Bu yüzden hem kendileri hem de diğer insanların kurtuluşu için tarla hizmeti olarak da adlandırdıkları tebliğ faaliyeti çalışmalarına büyük önem vermektedirler. Şahitler tarafından tanrısal bir boyutu olduğuna inanılan teşkilatın yapılanmasındaki hiyerarşik düzen dünyanın her tarafında aynıdır. Şahitler, teşkilatın çizmiş olduğu sınırlar ve belirlemiş olduğu kurallar çerçevesinde hayatlarını devam ettirmek zorundadırlar.[33] Misyonerlik faaliyetlerine önem veren Yehova Şahitleri, yayın faaliyetleri ve neşriyatların dağıtımı konusunda gösterdiği hassasiyetle öne çıkan hareketlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Görüşlerini teşkilatın hazırladığı ve farklı dillerde yayınladıkları dergi, kitapçık, broşür gibi basılı eserler vasıtasıyla tüm dünyaya duyurmaya çalışırlar. [34] Yapmış oldukları tebliğ çalışmalarını tarla hizmetine benzeten şahitler Tanrı'nın müjdeli haberini diğer insanlara ulaştırabilmek için tüm iletişim kanallarını etkili bir biçimde kullanmaktadır. Teşkilat, üyelerinin tebliğ faaliyetleri noktasında iletişim becerilerinin kaliteli olmasına özen göstermektedirler ve bu konuda tarla hizmetinde görevli üyelerine yönelik vaaz hizmeti ve güzel konuşma dersi vermektedirler. Ayrıca üyeler tebliğ faaliyetleri sırasında bulundukları çevrenin sosyo-kültürel yapısını da dikkate alarak inanç bağlamında karşı tarafla tartışmalı konulara girmekten sakınmaktadırlar.[35]

3.1.Yehova Şahitleri'nin Afetler Karşısındaki Tutumu

Afetlerin sebep olduğu yıkımlar can ve mal kaybının yanında mevcut sosyal düzenin bozulmasına yol açmıştır. Bu yönüyle afetler sadece teknik boyutuyla değil sosyolojik boyutuyla da ele alınması gereken bir konudur. Toplumsal aktörlerden biri olan dini inanç boyutu afetleri yönelik geliştirilen tutum ve davranışları belirleme noktasında önemli işlevleri sahiptir. Bu çalışmanın konusu olan Yehova Şahitlerin de afetler karşısında izlediği yöntem ve stratejileri kendi kutsal kitaplarında yer alan ayetleri referans göstererek oluşturduğu görülmektedir. Teşkilatın resmî web sitesi olan www.jw.org/tr/[36] adresinden hareketin afetlerle ilgili bakış açıları, afetlere katılıp katılmadıkları, nasıl organize oldukları hakkında bilgilere ulaşmak mümkündür. Resmi siteden verilen bilgilere göre Yehova Şahitleri kendi taraftarları olsun olmasın afetlerden mağdur olan kesim için her türlü maddi, manevi desteği yapmaya hazır olduğu belirtilmektedirler. Herhangi bir afet durumunda afetten

---

33 Hakkı Şah Yasdıman, "Yehova Şahitleri" *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi, Ed.* Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademisi,2020), 606-610.

34 Sema Nur Uzun & Süleyman Turan "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik". *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik* ed. Süleyman Turan. (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2020),99.

35 Salih Emre Karayel & Ali Albayrak. "Kaynak Mobilizasyon Kuramı Çerçevesinde Yehova Şahitlerinin Üye Kazanma Yöntemlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi", (Antalya Örneği). *Turkish Academic Research Review*, 6/5. (2021), 1289.

36 Yehova Şahitleri (JW.ORG). "Yehova Şahitleri resmi internet sitesi" (Erişim 18 Mart 2023).

etkilenen bölgede faaliyet gösteren cemaatlerin ihtiyarları, kendileriyle bağlantısı olan herkesle iletişim kurmaya çalışmaktadır; bu sayede onların durumları hakkında bilgi sahibi olup neye ihtiyaçları olduğunu belirleyebilmektedirler. Sonra ihtiyarlar araştırmalarının sonuçlarını ve yapılan yardımları bir rapor haline getirerek Yehova'nın Şahitlerinin yerel bürosuna takdim etmektedirler. Şayet bölgedeki cemaatlerin tahmin edilenden fazla yardıma ihtiyacı varsa Yehova'nın Şahitlerinin Yönetim Kurulu devreye girerek gereken ihtiyaçları tedarik etmek için düzenlemeler yapar. Yehova Şahitleri bu konuda Kutsal Kitap'ta yer alan 1. Korintoslular 16: 1-4 [37] ayetlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Buna göre I. Yüzyıldaki Mesih İsa'nın takipçileri de benzer şekilde hareket etmiş, yaşanan bir kıtlık boyunca birbirleriyle ilgilenmişlerdi. Yerel Büro, yardım çalışmalarını organize bir şekilde yürütmek için afet yardım heyetleri tayin etmektedir. Başka bölgelerde bulunan şahitler, vakitlerinden feragat ederek ve maddi imkanları elverdiği şekilde yardım etme konusunda gönüllü olduklarını belirtmişlerdir. Yehova Şahitleri'nin Bürolarına gönderilen bağışlar, yeri geldiğinde afetzedelere yardım etmek amacıyla da kullanılmaktadır. Bu iş herhangi bir ücret talep etmeyen gönüllüler tarafından yapılmaktadır. Yardım için ayrılan para idari masraflar için değil, doğrudan yardım çalışmalarında kullanılmaktadır.[38]

Yehova Şahitleri'nin resmi internet sitesinde yer alan "Kutsal Kitap Doğal Afetler Hakkında Ne Der" adlı makalesinde günümüzde yaşanan doğal afetlerin Tanrı'nın gazabı olmadığı, tersine Tanrı'nın bu afetlerden dolayı mağdur olan insanların yanında olduğu ve onlar için üzüldüğü belirtilmektedir. Gökte hüküm süren Tanrı'nın krallığının dünyayı yönetmeye başladığı andan itibaren doğal afetlerin de içinde olduğu acılara sebep olan tüm etkenlerin ortadan kalkacağı belirtilmektedir.[39] Yehova Şahitlerine göre Kutsal Kitap'ta yer alan pasajlarda Tanrı'nın geçmişte kötüleri ortadan kaldırmak için doğa olaylarını kullandığı belirtilmektedir. Fakat bu durum ile yaşanan doğal afetlerin aynı olmadığını aralarında birtakım farklılıklar olduğunu iddia etmişlerdir. Bu farklılıklar şu şekilde sıralanmıştır:

Bir doğal afette hem iyiler hem de kötüler olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilenebilir. Oysa Tanrı, hükmünü verdiğinde sadece kötüler yok olmuştur. Örneğin Tanrı geçmişte Sodom ve Gomorra şehirlerini yok ederken, iyilerden olan Lût'u ve iki kızını muhafaza etmiştir (Başlangıç 19:29, 30). Tanrı o dönemde yaşayan insanların kalplerinden geçenleri biliyordu ve sadece kötü olduğuna karar kıldığı insanları helak etti (Başlangıç 18:23-32; 1. Samuel 16:7).

Doğal afetlerin ne zaman olacağını kesin olarak bilmek genelde mümkün değildir. Öte yandan Tanrı, doğa olayları aracılığıyla kötüleri cezalandırmadan önce onlara uyarıda bulunur. Uyarıları dikkate alanlar için kurtuluş fırsatı vardır

---

37 Yehova Şahitleri (JW.ORG.), "Korintoslar" (Erişim18 Mart 2023).

38 Yehova Şahitleri (JW.ORG.), "Yehova Şahitleri ve Afet". (Erişim 16 Mart 2023).

39 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Kutsal Kitap ve Afet". (Erişim 17 Mart 2023).

(Başlangıç 7:1-5; Matta 24:38-39). Doğal afetlerin meydana gelmesinde ya da yıkıcı etkilerinde insanların da parmağı vardır. İnsanlar doğanın düzenini bozarak ve deprem bölgelerine, sel yataklarına ya da aşırı iklim olaylarının yoğun hissedildiği alanlara evler yaparak doğal afetlerin yıkıcı boyutlara ulaşmasında etkili olmuşlardır (Vahiy 11:18). İnsanların kendi elleriyle işledikleri suçlar ve aldıkları bu yanlış kararlar sebebiyle Tanrı'yı suçlama hakları yoktur (Özdeyişler 19:3). [40]

Yehova Şahitleri'nin inancına göre Mesih İsa kendisini insanlığın kurtulması adına feda edip ruhunun Yehova'nın sağ tarafında beklediği günden bu yana Tanrı'nın kendisine krallık yetkisini vermesini beklemektedir [41]. Tanrı Yehova yeryüzünde olduğu gibi gökyüzünde de bir krallık kuracaktır. Bu krallığın başına geçecek en uygun kişi de Mesih İsa'dır. Tanrı, 1914 yılında İsa'ya gökyüzündeki krallığını ilan etmesi için yetki verdiğinde İsa ve onun 144.000 kişiden oluşan seçkin takipçileri gökyüzünü o tarihten itibaren Tanrı Yehova adına idare etmişlerdir. Gökyüzünün İsa ve onun takipçilerinin himayesine girmesiyle şeytan ve cin taifesi oradan yeryüzüne sürgün edilmiş, buna hiddetlenen şeytan da daha da azgınlaşarak yeryüzünde bozgunculuğa neden olmuştur.[42] İnsanoğlu, şeytanın yeryüzündeki hükümdarlığının sona ermesini beklemektedir.[43] Tanrı'nın krallığıyla Dünyadaki beşerî sistemler arasında Armagedon savaşı yaşanacaktır. Mesih İsa şeytan ile savaşacak ve şeytanı yenilgiye uğratarak 1000 yıl sürecek olan barış dönemini başlatacaktır. Bu dönem "Hüküm günü" olarak adlandırılmaktadır.[44] Yehova Şahitleri yaşanan afetleri dünyanın sonunun yaklaşmakta olduğunun alameti olarak görmektedir. Bu alametler arasında insan eliyle kaynaklanan afetler (büyük savaşlar, çevrenin tahribatı vb.) olduğu gibi doğal afetler de (kıtlık, deprem, salgın hastalıklar) bulunmaktadır. [45]

3.1.2.Yehova Şahitleri'nin Depremler Karşısındaki Tutumu

Yehova Şahitleri kendi resmi internet sitesinde yayınladığı haberde 6 Şubat 2023 günü ülkemizde meydana gelen ve 11 ilde hissedilen depremde Adana'da yaşlı bir hemşirenin, Adıyaman'da bir tane birader, eşi ve iki tane de küçük çocuk olmak üzere toplam dört kişinin vefat ettiğini, üyelere ait evlerin bazılarında ve ibadet salonlarında maddi hasar meydana geldiğini bildirmiştir. Depremin ardından mağdur olan üyelerine yönelik rehabilite hizmet faaliyetlerini başlattıklarını, bu çerçevede iki tane yardım afet heyetinin oluşturulduğunu ifade etmişlerdir. [46] Yaşanan depremin

---

40 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri ve Afetler", (Erişim18.03.2023).

41 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri ve Afetler", (Erişim18.03.2023).

42 Good News From God, 2012: 14-15.

43 J. Gordon Melton, Encyclopedic *Handbook of Cults in America.* (New York and London: Garland Publishing Inc. 1986), 84.

44 Sarkis Paşaoğlu, Tarih *ve Öğretileriyle Yehova Şahitleri* (İstanbul: GDK yayınları, 2016), 363; What Does the Bible Really Teach ?, 2016: 213.

45 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri Dünya'nın Sonu". (Erişim17 Mart 2023).

46 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri Türkiye'de deprem". (Erişim17 Mart 2023).

ardından harekete geçen iki Afet Yardım Heyeti arama kurtarma çalışmalarına destek vermiştir. Mağdur olan üyelerine manevi ve duygusal destek sağlayabilmek amacıyla harekete geçen yerel büro temsilcileri, hava muhalefeti ve zorlu seyahat koşullarına rağmen depremin ardından ilk 24 saat içinde bölgeye ulaşmayı başarabilmişlerdir.[47]

3.1.3.Yehova Şahitleri'nin COVID-19 Salgını Karşısındaki Tutumları

Yehova Şahitleri günümüzde yaşanan salgın hastalıkları Tanrı'nın bir cezası olarak görmemektedir. Bununla birlikte Kutsal Kitap'ta geçmişte Tanrı'nın insanları zaman zaman salgın hastalıklarla cezalandırdığı birkaç durumdan söz edilmiştir. Örnek olarak da cüzzam hastalığı verilmiştir. Ancak bu salgın hastalıktan (cüzzam) masumların etkilenmediği, Tanrı'ya açıkça isyan edenlerin cezalandırıldığı anlatılmaktadır. Yehova Şahitleri, Tanrı'nın insanları yakın zamanda ortaya çıkan salgın hastalıklarla cezalandırdığı fikrine karşı çıkmışlardır. Onlara göre Tanrı'nın kötü insanları cezalandırmak için belirlediği vakit henüz gelmemiştir. Sadece geçmişte değil günümüzde de Tanrı'ya iman eden iyi insanlardan bazılarının da hastalıklara maruz kalabileceğini; ancak bunu Tanrı'nın onlardan memnun olmadığının bir alameti olarak görmenin yanlış olacağını belirtmişlerdir. Tanrı'ya itaat eden kişilerin hastalıklara yakalanmasının sebebini ise "beklenmedik durumlarda beklenmedik olaylarla karşılaşmalarına" başka bir deyişle kadere bağlamaktadırlar.[48] Hristiyan teolojisinde mahşerin dört atlısı kıyametin yaklaşmakta olduğunun habercisi olarak kabul edilmektedir. Her bir atlı farklı bir felaketin habercisi olarak kabul edilmektedir. Bu dört atlıdan biri olan solgun at, salgınlar ve neden olduğu kitlesel ölümleri temsil etmektedir.[49] Yehova Şahitleri'nin yayın organlarından birisi olan Gözcü Kulesi'nin (Watch Tower) 2017 yılında yayınlanan dergisinde mahşerin dört atlısıyla ilgili bir makale kaleme alınmıştır. Makalede beyaz atın üstündeki binicinin vahiy kitabında ''Tanrı'nın sözü" olarak adlandırılan ve Tanrı adına savaşma yetkisine sahip olan Mesih İsa olduğu anlaşılmaktadır. İkinci (kırmızı) atlının savaşı, üçüncü (siyah) atlının ise kıtlığı temsil ettiğini açıklanmaktadır. Sonuncu olan (soluk) at, başta veba olmak üzere son yüzyıl içerisinde kitlesel ölümlere sebep olan salgınlardır. Mesih İsa yakın zamanda başlayacak olan Armagedon savaşıyla beraber şeytan ve onun destekçilerinin gücünü ortadan kaldıracaktır. Mesih İsa, diğer üç atlının koşusunu sona erdirmekle kalmayacak vermiş oldukları zararları da telafi edecektir. Bunu da yeryüzüne bolluk ve bereket getirerek ve barışı yeniden tesis ederek yapacaktır.[50] Yehova Şahitleri COVID-19

---

47 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri ve deprem". (Erişim 17 Mart 2023).

48 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri Salgın". (Erişim 17 Mart 2023).

49 Yüksel Göğebakan. "Dörtlü̈ Atlı Grup Olarak "Quadriga" ile "Mahşerin Dört Atlısı"nın İlişkilendirilmesi ve Sanatsal Yansımaları". *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 7 /1 (2017), 120-121.

50 Yehova Şahitleri (JW.ORG.) "Yehova Şahitleri Mahşerin Dört Atlısı". (Erişim 18 Mart 2023).

salgınını Armagedon savaşının yaklaşmakta olduğunun habercisi olarak görmektedir. Armagedon savaşı dünyanın son günlerinde yaşanması beklenen Mesih ile şeytan arasında yaşanacak olan bu manevi mücadeleyi temsil etmektedir. Bu savaşta hakikatin temsilcileri yani Yehova Şahitleri zarar görmeyecektir. Savaşın sonunda COVID-19 kurbanlarının da içinde olduğu hastalık ve sakatlıklardan dolayı sıkıntı yaşayan herkes eski sağlığına kavuşacak, salgın veya başka bir nedenden dolayı ölenler de dirilecektir. Savaşın sona ermesi Mesih İsa'nın bin yıl sürecek olan yönetiminin başlangıcı, şahitler için ise sonsuz cennetin müjdecisi olarak görülmektedir.[51] Yehova Şahitleri'nin ayrıca COVID-19 pandemi sürecinin başından itibaren yerel halk sağlığı uzmanlarının tavsiyelerine uydukları bu çerçevede belirlenen hijyen ve sosyal mesafe kurallarına dikkat ettikleri görülmektedir. Aşı konusunun ise bireysel bir tercih olduğu bu konuda hareket mensuplarına herhangi bir baskının yapılmadığı ifade edilmiştir. Teşkilat ayrıca pandemi sürecinde yaşanan fiziksel kısıtlamaların sosyal ilişkilere zarar vermemesi konusunda üyelerini uyarmış, yüz yüze olmasa da uzaktan telefon, internet, sosyal medya aracılığıyla birbirleriyle ilişkilerini sürdürmeleri konusunda tavsiyede bulunmuştur. Yehova Şahitleri Türkiye'nin de içinde bulunduğu ülkelerdeki faaliyetlerini ilan edilen yasaklar ve yapılan düzenlemeler çerçevesinde askıya aldığını, bazı bürolarını geçici olarak kapattığını, çevre ibadetlerinin iptal edildiğini açıklamıştır.[52]

SONUÇ

Sosyal grupların özel bir türünü oluşturan dini grupların toplumun geri kalanı ile olan ilişkilerinin tahlilinde önemli kavramlardan birisi olarak kabul edilen sosyal dayanışma ruhunun afetler gibi beklenmeyen olaylar karşısında devreye girerek afet sonrası oluşan yıkımların inşasında ve toplumsal bütünleşmede etkin rol oynadığı bilinmektedir. Bu noktada dini grupların afetlerin neden ve sonuçları hakkındaki geliştirdikleri dini söylemler, bu dayanışma ruhuna hayat veren düşünce ve davranış kalıplarını şekillenmesinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda doğaya atfedilen anlam ve algılama biçiminin doğal ve insan kaynaklı afetlere karşı hazırlanma aynı şekilde afetlerin neticelerini yorumlama pratiklerini etkilemesi kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan Yehova Şahitleri, afetlerin tek sorumlusu olarak Tanrı'yı görmemektedir. Yehova Şahitleri'ne göre doğal afetler kötülerin yanında iyilere de isabet etmiştir; ancak iyiler bu afetlerden korunmuş, kötüler ise cezalandırılmıştır. Bununla birlikte Tanrı'ya iman eden iyi kimselerin afetler sebebiyle başlarına bir şey gelmesini Tanrı'nın bir cezası olarak değil de kader planın bir paçası olarak görmektedirler. Şahitlere göre Tanrı, doğa olaylarını kötüleri cezalandırmak için kullanmıştır; ancak deprem gibi doğal afetlerin sebep olduğu yıkımlarda ise insanın da payının olduğuna inanmaktadırlar. Şahitler, inançları gereği

---

51 Battal, "Yeni Dinî Hareketlerin Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Karşısındaki Tutum ve Davranışları,168.

52 Karayel- Albayrak. "Yeni Dini Hareketlerin Covid-19 Küresel Salgını Karşısında İzlediği Yöntem Ve Stratejilerinin Sosyolojik Bir İncelemesi", 1492-1493.

afetleri dünyanın sonunun yaklaşmakta olduğunun birer alameti olarak görmektedir. Tanrı'nın gökte hüküm süren krallığın dünyayı yönetmeye başlamasıyla birlikte afetlerin yol açtığı tüm olumsuzlukların ortadan kalkacağına ve O'nun uyarıları dinleyenlerin kurtuluşa ulaşacağına inanmaktadırlar. Yehova Şahitleri'nin afetlerin yol açtığı zararlar karşısındaki tutum ve davranışlarına bakıldığında ise birlik ve beraberlik içinde hareket ettiği görülmektedir. Özellikle ülkemizde 6 Şubat 2023 yılında yaşanan ve tarihe yüzyılın felaketi olarak geçen Kahramanmaraş merkezli depremlerin yol açtığı mağduriyetlerin giderilmesi noktasında teşkilatın organize bir şekilde hareket ettiği, afetlerin yol açtığı yaraları sarma noktasında hızlı davrandıkları görülmektedir. COVID-19 küresel salgın sürecinde ise insan ve toplum sağlığını göz önünde bulundurarak alınan tedbir kurallarına uydukları görülmektedir. Teşkilatın üyelerinden sosyal izolasyon sırasında birbirleriyle olan bağlarını tamamen kesmemelerini istenmiş, uzaktan da olsa bir şekilde birbirleriyle iletişimlerini sürdürmeleri yönünde telkinde bulunduğu görülmektedir. Elde edilen tespitlerden hareketle Yehova Şahitleri'nin dini inançlarının afetleri algılama, anlamlandırma yönünde güçlü bir işleve sahip olduğu, afet sonrası süreçte de dayanışma ruhunun ortaya çıkmasında etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar.* Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık,2007.

Açıkgöz, Reşat "Bir Afet Türü Olarak Salgınlar: Veba ve Covid-19 Örnekleri Bağlamında Sosyolojik Bir Çözümleme". *Afet Sosyolojisi* ed. İsmet Can. 189-216. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.

AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. *Açıklamalı Afet Yönetimi Terimler Sözlüğü.* Ankara: T.C. Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı Deprem Dairesi Başkanlığı, 2014.

Akgüngör, A. Çağlar. "Toplumbilim Perspektifinden Afeti Düşünmek". *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2010) , 3-22.

Alexander, David, E. "An Interpretation Of Disaster In Terms Of Changes In Culture, Society And International Relations". *What is Disasters ?,* eds. Ronald W. Perry & E.L. Quarentelli.24-38. Philadelphia : Xlibris Press, 2005.

Alfirdaus, Laila Kholid & Hiariej, Eric & Adeney-Risakotta, Farsijana . "Theories of social solidarity in the situations of (natural) disasters". *Politika*, (2015), *6*/1, 1-26.

Alkın, Ruhi Can "Dünyada ve Türkiye'de Afet Sosyolojisi: Afetlerin Sosyolojisindeki Yerine İlişkin Bir Literatür Taraması". *Afet Sosyolojisi* ed. İsmet Can.63-91. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.

Battal, Emine. "Yeni Dinî Hareketlerin Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Karşısındaki Tutum ve Davranışları". *Oksident* 3 / 2 (Aralık 2021), 157-179 . https://doi.org/10.51490/oksident.1016622

Birekul, M. "İnsan Doğa İlişkisi Bir Doğal/Sosyal Afet Olarak Küresel Isınma ve İklim Değişiklikleri", *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can . 153-167. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.

Can, İsmet "Afet Sosyolojine Alan Açma Çabası", *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can .15-40. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.

Carr, Lowell Juilliard. "Disaster and the sequence-pattern concept of social change". *American journal of sociology*, *38*/2 (1932), 207-218.

Çağrıcı, Mustafa. "Afet". *TDV İslam Ansiklopedisi,* I/398-399. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.1998.

Çapcıoğlu, İ. & Çapcıoğlu, F.& Çınar R. "Önsöz" *Psikososyal Boyutlarıyla Afet ve Din*, ed. İhsan Çapcıoğlu & Fatma Çapcıoğlu & Rüveyda Çınar.vii-viii. Ankara: Nobel Yayıncılık ,2023

Eryiğit, Adem, & Başak, Mehmet Ali. "Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi". *The Journal of Social Sciences*, *53* /53(2021), 126-153. DOI : 10.29228/SOBIDER.52039

Fırat, Muhammed "Doğal ve Toplumsal Bir Afet Olarak Deprem" *Afet Sosyolojisi* ed. İsmet Can. 168-189. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.

Furedi, Frank. "The changing meaning of disaster". *Area*, *39*/4 (2007), 482-489.

Gerçeği Bilelim-Yehova Şahitlerine Nasıl Cevap Vermeliyiz? Türkiye Ermeni Patrikhanesi Özel Heyet. İstanbul: Oya Matbaası,1971.

Good News From God!. Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., Wallkill, New York, U.S.A: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012.

Göğebakan, Yüksel. "Dörtlü Atlı Grup Olarak "Quadriga" ile "Mahşerin Dört Atlısı"nın İlişkilendirilmesi ve Sanatsal Yansımaları" . *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 7 /1 (2017). 104-126. DOI: 10.20488/sanattasarim.562960

Gökçen, Ahmet. "Afet Kavram ve Başlıca Afet Türleri". *Afet Sosyolojisi,* ed. İsmet Can .41-57. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020

Karayel, Salih Emre & Albayrak, Ali. "Yeni Dini Hareketlerin Covid-19 Küresel Salgını Karşısında İzlediği Yöntem Ve Stratejilerinin Sosyolojik Bir İncelemesi". *Turkish Academic Research Review*, 6/5. (2021). 1483-1502. DOI: 10.30622/tarr.1023914

Karayel, Salih Emre, & Albayrak, Ali. (2021). Kaynak Mobilizasyon Kuramı Çerçevesinde Yehova Şahitlerinin Üye Kazanma Yöntemlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi (Antalya Örneği). *Turkish Academic Research Review,* 6(5), 1272-1292. https://doi.org/10.30622/tarr.1022514

Kasapoğlu, Aytül- Ecevit, Mehmet. *Depremin Sosyolojik Araştırması: Hasarları Azaltma ve Toplumu Depreme Hazırlıklı Kılma. Ankara:* Sosyoloji Derneği Yayınları, 2001

Kempe, Micheal. "Noah's Flood: The Genesis story and natural disasters in early modern times". *Environment and History*, 9/2 (2007) 151-171.

Melton, J. Gordon. *Encyclopedic Handbook of Cults in America.* New York and London: Garland Publishing Inc. 1986.

Okumuş, Ejder. "Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar- Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler-*, ed. Ejder Okumuş.13-51. Ankara: Eski Yeni Yayınları. 2020.

Paşaoğlu, Sarkis. *Tarih ve Öğretileriyle Yehova Şahitleri,* İstanbul: GDK yayınları, 2016.

Uzun, Sema Nur&Turan, Süleyman "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik" . *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik,* ed. Süleyman Turan.71-109.İstanbul: Eğitim Yayınevi,2020.

Varol, Nehir & Gültekin, Timur (2016). AFET ANTROPOLOJİSİ. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,* 15/59 (2016).1431-1436. DOI: 10.17755/esosder.263244.

Yasdıman, Hakkı Şah. "Yehova Şahitleri". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi.* ed. S. Turan & E. Battal. 606-610. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2020.

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri ve Afet". Erişim 16 Mart 2023. (https://www.jw.org/tr/yehovanin-sahitleri/sss/afet-yardim-calismalarina-katilmak/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri Dünya'nın Sonu". Erişim 17 Mart 2023. https://www.jw.org/tr/kutsal-kitabin-ogrettikleri/sorular/son-gunler-onceden-bildirilen-sozler/

Yehova Şahitleri. "Kutsal Kitap ve Afet". Erişim 17 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutsal-kitabin-ogrettikleri/sorular/dogal-afet-kutsal-kitap/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri Türkiye'de deprem". Erişim 17 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/haberler/bolgelere-gore/turkiye/SON-DURUM-T%C3%BCrkiyeyi-Vuran-Y%C4%B1k%C4%B1c%C4%B1-Depremden-On-Binlerce-Ki%C5%9Fi-Etkilendi/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri ve deprem". Erişim 17 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutuphane/makale-dizileri/ek-konular/depremler-Kutsal-Kitap-Turkiye-Suriye/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri Salgın". Erişim 17 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutsal-kitabin-ogrettikleri/sorular/kutsal-kitap-salginlar-hakkinda-ne-der/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri Mahşerin Dört Atlısı". Erişim 18 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutuphane/dergiler/gozcu-kulesi-no3-2017-mayis/dort-atli-kim/

Yehova Şahitleri. "Yehova Şahitleri ve Afetler". Erişim 18 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutsal-kitabin-ogrettikleri/sorular/dogal-afet-kutsal-kitap/

Yehova Şahitleri. "Korintoslar" Erişim 18 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/kutuphane/kutsal-kitap/bi12/kitaplar/1-korintoslular/16/

Yehova Şahitleri. Yehova Şahitleri resmi internet sitesi" Erişim 18 Mart 2023 https://www.jw.org/tr/

Yılmaz, Abdullah. *Türk Kamu Yönetiminin Sorun Alanlarından Biri Olarak Afet Yönetimi,* Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003.

What Does the Bible Really Teach? Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., Wallkill, New York, U.S.A: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2016.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 21-61

HALİFEYE NASİHAT MAKSADIYLA ZİKREDİLEN RİVAYETLER: EBÛ YÛSUF'UN KİTÂBÜ'L-HARÂC MUKADDİMESİ VE HİCRİ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU

The Narrations Cited For The Purpose Of Advising The Caliph: The Muqaddimah of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj And The Narrative Method Of The Second Century Of Hijri

Fatih BAYRAM

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, fbayrambursa@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7745-0964.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 01.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 13.01.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 21-61

Atıf / Cite as: Bayram, Fatih. "Halifeye Nasihat Maksadıyla Zikredilen Rivayetler: Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Mukaddimesi ve Hicri İkinci Asır Rivayet Üslubu" (The Narrations Cited For The Purpose Of Advising The Caliph: The Muqaddimah of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj And The Narrative Method Of The Second Century Of Hijri) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 21-61. Doi: 10.17859/pauifd.1526209.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1) 2025: 21-61

HALİFEYE NASİHAT MAKSADIYLA ZİKREDİLEN RİVAYETLER: EBÛ YÛSUF'UN KİTÂBÜ'L-HARÂC MUKADDİMESİ VE HİCRİ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU*

Fatih BAYRAM**

Öz

İncelememiz ehl-i re'yin imamlarından Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinin mukaddimesinde halife Hârûnürreşîd'e nasihatte bulunurken sıraladığı elli iki hadisin sened ve metin açısından tahliline odaklanmaktadır. Bahis konusu rivayetler konuları ve fıkhî hüküm istinbatı için zikredilmemeleri hasebiyle müellifin diğer eserlerindeki hadis kullanımına nispetle istisnai bir konuma sahiptir. Mevcut haliyle hicri ikinci asır rivayet özelliklerini ne oranda taşıdığını görme ve bir mukayese yapma imkanı sunmaktadır. Ayrıca ehl-i hadis nezdinde makbul görülen müellifin mesele fıkıh olmadığında zikrettiği rivayetlerin hadisçiler tarafından ne oranda bilinip kabul edildiğinin küçük çapta bir kontrolünü de mümkün kılmaktadır. Diğer taraftan *Kitâbü'l-Harâc*'ın siyasetnâme, mukaddimesinin de nasihatnâme türünün erken dönem örneklerinden olmaları ve devletin kâdılkudâtı tarafından kaleme alınmaları sebebiyle dönemin siyaset telakkisine, bu bağlamda hadislerin nasıl kullanıldığına ve nasıl anlaşılıp yorumlandığına dair ipuçları sunulmaktadır. Öncelikle rivayetlerin muhtevası tanıtılarak temel hadis kaynaklarından tahrici yapılmakta, akabinde ise müellifin kendi nasihatleri ve merkezi kavramları ile sıraladığı hadisler birbirleriyle bağlantılı şekilde tahlil edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc, Nasihatnâme,

The Narrations Cited For The Purpose Of Advising The Caliph: The Muqaddimah of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj And The Narrative Method Of The Second Century Of Hijri

Abstract

Our study focuses on the analysis of fifty-two hadiths that Abu Yusuf, one of the imams of the ahl al-ra'y, listed in the introduction/muqaddimah of his Kitab al-Kharaj while giving advice to the caliph Harun al-Rashīd in terms of both the text and the isnad. These narrations are exceptional compared to the author's use of hadith in his other works due to their subject matter and the fact that they are not mentioned for the purpose of deducing a jurisprudential ruling. In its current state, it offers the opportunity to see to what extent it bears the characteristics of second century narrations and to make a comparison. It also enables a small-scale check of the extent to which the narrations mentioned by the author, who is considered acceptable by ahl al-hadith, are known and accepted by hadith scholars when the issue is not fiqh. On the other hand, since Kitab al-Kharaj is a siyasatnama and its muqaddimah is an early example of the nasihatnama genre, and since they were written by the state's qadılqudat, clues are provided about the political conception of the period, how hadiths were used in this context, and how they were understood and interpreted.

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, fbayrambursa@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7745-0964.

First, the content of the narrations is introduced and analyzed from the main hadith sources, and then the hadiths listed by the author with his own advice and central concepts are analyzed in relation to each other.
Keywords: Hadith, Narrative, Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj, Nasihatnama

Structured Abstract
One of the extant works of Abu Yusuf, one of the imams of ahl al-ra'y, is Kitab al-Kharaj. The work is in general a siyasatnama, and the introduction/muqaddimah is a nasihatnama in its entirety. In addition to the author's own advices, it contains fifty-two hadiths that he cited for this purpose. Considering the content and order of all the narrations and the fact that the mawquf and maqtu narrations were left to the end, it is clear that they were not mentioned for the purpose of drawing jurisprudential conclusions, but were ordered in accordance with the nature of a nasihatnama. In this framework, twenty-nine narrations are mentioned first, addressing the ruler and the ruled. This part, which we call the "First Group of Narrations", consists of marfu hadiths. Then, the advices and practices of the first four caliphs and Umar b. Abd al-Aziz are cited as examples. This section, which constitutes the "Second Group of Narrations", contains twenty-three hadiths, both mawquf and maqtu.
The first half of the first group of narrations deals with tawhid, prophethood, the hereafter and the day of judgment. Four hadiths are about governance and rulers, while the remaining eleven are addressed to the governed/ruled. All of the hadiths in this group are found in the most authoritative books of hadith classified by the ahl al-hadith, including the Kutub al-Sittah. This shows that they are texts known and respected by ahl al-hadith and in a wide geography. It is understood that Abu Yusuf's closer relations with the ahl al-hadith, the expansion of his narration accumulation over time, and his preference for marfu narrations were effective in this. As a result, when the issues are not directly and specifically related to fiqh and are not aimed at the deduction of a ruling, the number of common narrations increases, and Abu Yūsuf prioritized the marfu hadith. Moreover, this is the case when there are mawquf and maktu narrations in the hadith sources on the relevant topics. The companion narrators of the hadiths are generally considered by the hadith scholars to be from the muksirun. However, it is clearly seen in other works of the author that Abdullah b. Mas'ud, who is the companion of the Iraqi school of jurisprudence, has priority when it comes to fiqh and the deduction of rulings. However, even though the marfu narrations have gained priority, there are both inconsistencies in the isnads and mubham narrators, reflecting the narrative method of the second century of Hijri. Almost all of the mubham narrators are those whom Abu Yusuf referred to as "one/some of our masters". When these hadiths are analyzed, it appears that the author's mention of mubham narrators may be related to the fact that he received the narration from more than one teacher.
While mentioning the mawquf and maktu narrations in the second group, it is as if the order of the caliphs of the ahl al-sunnah was adhered to and even the caliph Uthman was mentioned for this reason. Of the later ones, only Umar b. Abd al-Aziz is referred to. The hadith sources of this group of narrations are the hadith books of the ahl al-hadith, generally before and after the Kutub al-Sittah. At this point, the effect of the narrations being mawquf and maktu is obvious. The narrations reflect all the elements of the narrative method of the second century of Hijri and contain much more weaknesses in terms of both quantity and quality than the first group. In addition, it is another fact that these narrations are of a nature that can be considered as "fadail". In fact, it can be said that there is a kind of similarity with the ahl al-hadith's approach towards these narrations. In all sources, especially Ibn Abī Shaybah's Musannaf, which is the most common source of these narrations, the main heading under which they are listed is "zuhd", followed by "adab and mughazi".

Considering both Abū Yūsuf's advice and style and the narrations he preferred, it is seen that the political thought in the Muqaddimah is designed on basic religious concepts such as tawhid, the hereafter, caliphate and justice. At the same time, it is an implicit expression of a protest against the palace bureaucracy that comes from the Iranian tradition of governance. The concept of the "circle of justice", which would become the basis of Islamic political thought in the following centuries, appears to be present in its simplest form both in the author's advices and in the preferred narrations and their ordering.

GİRİŞ

Ebû Yûsuf 113/731 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiş, 182/789 yılında da Bağdat'ta vefat etmiştir. İlk olarak Kûfe kadılığı da yapan İbn Ebî Leylâ'nın (öl. 148/765) sonra da on yedi yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) talebesi olmuştur. 166/782 yılında Bağdat'ta kadılık görevine, akabinde ise halife Hârûnuürreşîd döneminin (170/786-193/809) başlarında ihdas edilen kâdılkudâtlık makamına getirilmiş ve 182/789 yılındaki vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Günümüze ulaşan eserleri *Kitâbü'l-Âṯâr, Kitâbü'r-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî, İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ* ile *Kitâbü'l-Ḫarâc* olup hepsi de doğrudan fıkhî mesele ve hükümlere dairdir.[1] Şu haliyle Ebû Yûsuf, hocası Ebû Hanîfe'den sonra ehl-i re'yin öncü alimi ve Abbasî devletinin yükseliş devrinde yargının en üst kademesindeki kamu görevlisi olarak hicri ikinci asır fakihidir. Nasihatte bulunduğu halife Hârûnürreşîd (öl. 193/809) ise -hilafetinin hemen başlangıcında geniş yetkilerle vezir tayin edeceği- İran asıllı Yahya b. Halid el-Bermekî'nin (öl. 190/805) terbiyesinde yetişen, yine bu süreçte İmam Malik'ten (öl. 179/795) hadis ve fıkıh okuyan, bazı konularda Sâsânî hükümdarları Erdeşir (öl. 242) ile Enûşirvan'ı (öl. 579) örnek aldığı görülen[2] bir idarecidir ki bu hususlar konumuz bağlamında ehemmiyet arz etmektedir.

Bu çerçevede çalışmamız Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinin halife Hârûnürreşid'e yönelik nasihatlerini ihtiva eden mukaddimesini[3] ve burada sıralanıp da doğrudan fıkhî mesele ve hükümlerle alakalı olmayan, hem merfu hem de mevkuf ve maktu rivayetlerden müteşekkil elli iki hadisi esas almaktadır. Hacminin küçüklüğüne rağmen eserin mukaddimesi Ebû Yûsuf'un fıkhın usûl ve furûuna delalet etmeyen konulardaki rivayet kullanım üslubuna dair veriler sunması ve bu sayede bir mukayese imkanı oluşturması açısından kanaatimizce ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Diğer taraftan ehl-i re'yden olmakla beraber ehl-i

---

1 Ebû Yûsuf'un hayatı, fıkhı ve eserlerine dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmam Ebû Yûsuf Hayatı, Eserleri Ve Fıkhî Görüşleri*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022), 41-76; Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/260-265.

2 Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/258-260.

3 İçeriği genel olarak siyâsetnâmelerin mukaddime kısımlarına ait muhteva ile uyumludur. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Ayşe Gözel, "Siyâsetnâmelerdeki Ahlakî Tavrın Dinî Referansları", *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (UDİS - 2021) "Din, Ahlak ve Hukuk"*, (2021), 735-736.

hadis nezdinde hocası Ebû Hanîfe gibi tenkide uğramayan ve makbul kabul edilen[4] Ebû Yûsuf'un –doğrudan fıkhî meselelerden olmayan konularda- zikrettiği rivayetlerin hadisçiler tarafından tasnif edilen eserlerde ne oranda yer bulduğunu görme, metnin hicri 170 yılından sonra kaleme alındığı düşünüldüğünde ise zikredilen hadislerde genel olarak hicri ikinci asrın rivayet üslup ve alışkanlıklarının devam edip etmediğini tetkik etme imkanı sağlamaktadır. Yine -metin içerisindeki bir grup rivayetten hareketle- sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan ahlak ve fezail konularındaki hadislerde müsamahalı davranma tavrının Ebû Yûsuf nezdindeki konumuna dair bir fikir edinme olanağı sunmaktadır.

Metnin yukarıda zikrettiğimiz hadis tekniği ve tarihine yönelik ehemmiyeti yanında kanaatimizce muhtevası da önem arz etmektedir. Zira İslam tarihi boyunca siyasal ve toplumsal yapının devamlılığı noktasında idareci merkezi bir konumda yer almıştır. Ancak mezkûr konumuyla birlikte onun da etrafında kendilerinden istifade ettiği, akıl ve tecrübesine başvurduğu güvenilir kimseler var olagelmiştir. İşte nasihatnâme-siyâsetnâme türü eserler bu istifade ve başvurunun bir yansımasıdır.[5] *Kitâbü'l-Harâc* da ilk hicri asırlardan itibaren yöneticilere tavsiye ve öğütler içeren bu tür eserlerin[6] ilk örneklerinden bir tanesidir. Nitekim hem muhtevası siyâsetnâmelerin içeriğiyle uyumludur hem de onların genelinde olduğu gibi[7] iyi eğitim almış ve devletin üst kademelerinde görevler yapmış bir kimse tarafından kaleme alınmıştır. Mukaddime kısmı ise yazılan siyâsetnâmenin evvelindeki nasihatnâme yerindedir ve o da bu türün erken dönem örneklerinden bir tanesine karşılık gelmektedir. Ebû Yûsuf'un zikrettiği elli iki rivayetten[8] de anlaşıldığı üzere hadisler bahis konusu yazın türlerinin temel kaynakları

---

4 Bkz. Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Teẕkiratü'l-Ḥuffâẓ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/214.

5 Bkz. Hüsnü Aydeniz, "Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2021), 738; İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru", *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 256.

6 Bilgi için bkz. Ömer Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak* (İstanbul: Klasik Yayınları , 2023), 187-190.

7 Bkz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/304-306; Ayrıca yapılan inceleme ve araştırmalara göre mevcut siyâsetnâme türü eserlerin % 60'ı din bilginleri tarafından yazılmıştır. Bu müelliflerin % 20'si de katiplik, vezirlik, danışmanlık, kadılık gibi görevlerde bulunmuş kamu yönetim tecrübesine sahip kimselerdir. Bkz. Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 63.

8 Eserin tamamında zikredilen tüm hadislerin ravi, mervi ve rivayet açısından genel bir değerlendirmesine dair bkz. Fatih Bayram, "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-3*, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 199-225 Bu çalışmada eserin "mukaddime" kısmındaki rivayetlerle ilgili değerlendirmelere girilmemiş sadece hadis türlerine işaret edilmiştir. Bir nasihatnâmeye tekabül eden yapısı gereği şu anki araştırmamıza konu edilmiştir.

arasındadır.[9] Böylece devletin kâdılkudâtının kaleminden hem döneminin hadis kültür ve birikimine, hakimiyet ve otorite anlayışına, devletin yapısına, sultanın konumuna ve konumlandırılışına, İslam siyaset düşüncesinin asırlar boyunca ana aksını oluşturan "adalet dairesi" kavrayışına hem de bu çerçevede hadislerin nasıl kullanıldığına ve nasıl anlaşılıp yorumlandığına dair ipuçları barındırmaktadır.

Zikredilen hususlar muvacehesinde araştırmamız –benzer manalı metinleri de dikkate alıp- rivayetlerin muhtevasını zikrederek öncelikle onların kaynaklarını tespit etmekte ve senedleri itibariyle kritiklerini yapmaktadır. Sonrasında ise hem Ebû Yûsuf'un nasihatlerine atıflar yapılmakta hem de kullanılan kavramlar ile hadislerin muhtevası birlikte değerlendirilmektedir.

1. Rivayetler ve Kaynakları

Ebû Yûsuf dört sayfayı bulan nasihatleri içerisinde sadece "Kıyamet gününde dört şeyden sual edilinceye kadar kul yerinden kıpırdayamaz…" hadisini[10] nakleder. Nasihatleri akabinde ise art arda elli iki rivayet sıralar. Ebû Yûsuf elbette naklettiği rivayetleri numaralndırmamıştır. Biz onun sıralamasını esas alan numaralandırma ile hadislerin orijinal metinlerine araştırmamızın sonundaki EK-I'de yer verdik. Burada ise metinlerin muhtevasını zikrederek hangi numaralı rivayet olduğunu dipnotlarda gösterdik.

Bu hadislerin ilkine göre "kişiyi ateşten kurtaracak yegane amel Allah'ı anmak, hatırlamaktır" ve "cihad etmekten daha üstün" bir konumdadır.[11] Ancak cihadın fazileti[12] ve sevabı[13] da unutulmamalıdır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e salat u

---

9 Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", 37/304; İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/409.

10 Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, thk. Ebû Meryem Muhammed b. Ali el-Cîlânî (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, 2013), 12; Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muṣannef fi'l-Eḥâdîṯ ve'l-'Âṯâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/125 (No. 34694); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412), "Mukaddime", 45 (No. 554=556); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd Maʿrûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Sıfatü'l-Kıyâme", 1 (No. 2416-2417); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr el-Basrî Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 4/266 (No. 1435).

11 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 15 (No. 1); Aynı sened ve aynı lafızlarla İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/57 (No. 29452), 7/169 (No. 35046); Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 20/166 (No. 352).

12 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 15 (No. 2); Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/324 (No. 1881); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 4/211 (No. 19387); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 23/205 (No. 14947), 25/283 (No. 15935), 36/294-295 (No. 21962-21963); Dârimî, "Cihâd", 8 (No. 2442); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʿfî el-Buhârî, *Ṣaḥîḥu'l-*

selamdan bigane kalınmamalı[14] ve görevli melekler tarafından kendisine ulaştırıldığı[15] bilinmelidir.

Sonraki dokuz hadis ahiret hayatına yöneliktir. İsrafil sûra üflemek üzere hazır beklerken insan nasıl rahat olabilecektir?[16] Hayır tümüyle cennete, şer ise tüm unsurlarıyla cehenneme götüreceğine göre hesap günü için amel edip hazırlık yapmak gerekmektedir.[17] Cehennemin fenalığı[18], cehennem ehlinin kötü halleri[19] ve

---

Buḫârî (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012), "Cum'a", 16 (No. 907), "Cihâd", 16 (No. 2811); Tirmizî, "Cihâd", 7 (No. 1632); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 1/76 (No. 22), 2/41 (No. 388).

13 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 15 (No. 3); Hadis hem Ebû Yûsuf'un zikrettiği "Muhammed b. Aclân-> Ebû Hâzım-> Ebû Hureyre" isnadıyla hem de başka isnadlarla rivayet edilmiştir: Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Hindistan - Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî - el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/259, 261 (No. 9543, 9549),; İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 4/201-202, 220 (No. 19306\ 19310\ 19472)),; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/513, 524 (No. 10883, 10902), 20/53 (No. 12602), 24/332, 336, 338, 340 (No. 15560, 15566, 15568, 15572),; Buhârî, "Rikâk", 51 (No. 6568); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Ṣaḥîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "İmâre", 112, 114-115 (1880-1881); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk-Hicaz: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430–2009), "Cihâd", 2 (No. 2755-2756); Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd", 17 (No. 1649); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 9/33 (No. 3548); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406), "Cihâd", 12 (No. 3119).

14 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 15 (No. 4); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/325 (No. 31786); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'îm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Amelü'l-Yevmi ve'l-Leyle", 28 (No. 9807).

15 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16 (No. 5); Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, 2/215 (No. 3116); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 2/253 (No. 8705), 6/316 (No. 31721); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/183 (No. 3666), 7/260, 343 (No. 4210, 4320); Dârimî, "Rikâk", 58 (No. 2816); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 5/307-308 (No. 1924-1925); Nesâî, "Sehv", 46 (No. 1282).

16 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16 (No. 6); Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasen Selim Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ', 1996), 2/19 (No. 771); Ebû Ya'kūb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, thk. Abdülğafûr b. Abdülhakk el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1991), 1/463 (No. 538); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/89 (No. 11039); Tirmizî, "Tefsir", 40 (No. 3243).

17 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16 (No. 7) Rivayeti Ebû Yûsuf'un zikrettiği haliyle başka bir kaynakta tespit edemedik. Ancak parça parça farklı kaynaklarda mevcuttur. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/103 (No. 34527); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/497 (No. 7530), 20/28 (No. 12559); Dârimî, "Rikâk", 118 (No. 2885); Müslim, "Cennet", 1 (2822); Tirmizî, "Sıfatü'l-Cennet", 21 (No. 2559); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 8/174 (No. 3203), 13/272 (No. 6823); Tamamen aynı olmamakla beraber Hz. Peygamber'in hutbesi olarak nakledilmesi de söz konusudur. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004), 2/27 (No. 445); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1424), 3/306 (No. 5808).

ondan kurtuluşun kolay olmadığı[20] bilinmelidir. Küçük-büyük demeden amel ederek[21] ahirete hazırlanılmalıdır.[22] Kabir, bir gurbet ve yalnızlık yurdudur.[23] Ahiret hayatında salih kullar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği nimetler hazırlanmıştır.[24]

Sonraki dört hadis idarecilerle ilgilidir. "Adil idareci" kıyamet günü Hz. Peygamber'e en yakın ve en sevimli, "zalim idareci" ise ona en uzak, en sevimsiz ve en şiddetli azaba uğrayacak kimsedir.[25] İnsanların ihtiyaçlarını gidermede rıfk ve hilm ile davranan idareciye Allah da öyle davranacak, insanların ihtiyaçlarını görmezden gelene de aynı şekilde muamele edecektir.[26] İdareci "ardında savaşılan ve sığınılan bir kalkandır." Allah korkusu ve adaletle idarecilik yaparsa ecir kazanır,

---

18 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16 (No. 8); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/52 (No. 34148); Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 8/175 (No. 7731).

19 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16 (No. 9); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/50 (No. 34130); İbn Mâce, "Zühd", 37 (No. 4324).

20 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 16-17 (No. 10); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/58 (No. 34192); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/141 (No. 11081); İbn Mâce, "Zühd", 33 (No. 4280).

21 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17 (No. 11); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/80 (No. 34337); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/477 (No. 24415), 42/96 (No. 25177); Dârimî, "Rikâk", 17 (No. 2768); İbn Mâce, "Zühd", 29 (No. 4243).

22 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17 (No. 12); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/79 (No. 34331); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/563 (No. 18601); İbn Mâce, "Zühd", 19 (No. 4195).

23 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17 (No. 13); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/164 (No. 35007) Rivayet tabiîn neslinden Ubeyd b. Umeyr'in sözüdür. Ancak mana olarak onunla uyumlu merfu rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 26 (No. 2460); Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, thk. Tarık b. Ivadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 8/272 (No. 8613); Çok yakın lafızlarla yine tabiînden İbn Ebî Leylâ'nın (öl. 83) sözü olarak da nakledilmiştir. Bkz. Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, 3/443 (No. 6255).

24 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17 (No. 14); Ebû Urve Maʿmer b. Râşid el-Ezdî Maʿmer b. Râşid, *el-Câmiʿ*, thk. Habiburrahman el-Aʿzamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982), 11/416 (No. 20874); Humeydî, *el-Müsned*, 2/275 (No. 1167); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/30 (No. 33974); İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 1/119 (No. 36); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/482 (No. 22826); Buhârî, "Tefsir", 243 (No. 4779-4780); Müslim, "İman", 312 (189), "Cennet", 2 (2824); İbn Mâce, "Zühd", 39 (No. 4328); Tirmizî, "Tefsir", 56 (No. 3292).

25 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17-18 (No. 15); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/264 (No. 11174), 18/85 (No. 11525); Tirmizî, "Ahkâm", 4 (No. 1329).

26 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 18 (No. 16) Rivayet Ebû Yûsuf'un tahric ettiği mevcut tam haliyle herhangi bir hadis kaynağında yer almamaktadır. Ancak burada vurguladığımız kısım mana itibariyle Hz. Peygamber'in duası olarak nakledilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/170 (No. 24622), 43/276 (No. 26212); Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâd (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 62 (No. 5); Müslim, "İmâra", 19 (1828); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/142 (No. 8822).

aksi durumda günahlara bulanacaktır.[27] İdare bir emanettir, hakkını ver(e)meyen için kıyamet günü pişmanlık ve rezilliğe dönüşecektir.[28]

Takip eden on bir hadis ise yönetilenlerle ilgilidir. Habeşli bir köle dahi olsa insanlar yöneticilerini dinleyip onlara itaat etmelidir.[29] Zira Hz. Peygamber'e itaat, Allah'a itaat; idareciye itaat de Hz. Peygamber'e itaattir. İsyan hali de aynı şekildedir.[30] Huzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) ifadesiyle "İdareciye karşı silaha sarılıp (isyan etmek) sünnetten değildir."[31] Cemaatten bir karış ayrılan, boynundan İslam bağını çıkarıp atmıştır."[32] Yönetilenler idarecilerine nasihat etmeli[33], sövmemeli, isyan etmemeli, onlara karşı hileye yönelmemeli, idareci kötü de olsa sabır gösterip itaat etmeli[34], böyle bir idarecinin Allah'ın nikmeti (intikam, ceza)

---

27 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 18 (No. 17); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/453 (No. 10777); Buhârî, "Cihâd", 108 (No. 2957); Müslim, "İmâre", 43 (1841); Nesâî, "Biat", 30 (No. 4196).

28 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 18 (No. 18); Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/391 (No. 487); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/419 (No. 32540); Müslim, "İmâre", 16 (1825).

29 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 18 (No. 19); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/418-419 (No. 32537-32538); İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 5/242, 245 (No. 2391, 2397); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/209 (No. 16649), 38/271 (No. 23234), 45/235-238 (No. 27262, 27266, 27268, 27270)); İbn Mâce, "Cihad", 39 (No. 2861); Tirmizî, "Cihad", 28 (No. 1706); Nesâî, "Biat", 26 (No. 4192); Hadis, bazı tariklerinde "Allah'ın Kitabı/dini üzere hükmettiği müddetçe" ilavesi bulunarak rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, "Ahkâm", 4 (No. 7142); İbn Mâce, "Cihad", 39 (No. 2860); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 13/522 (No. 7374).

30 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 20); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/418 (No. 32529); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/405 (No. 7434), 16/79, 106 (No. 10037, 10089); Buhârî, "Cihâd", 108 (No. 2957); İbn Mâce, "Cihâd", 39 (No. 2859).

31 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 21(; İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/508 (No. 37613); Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: el-Kütübü'l-Ilmiyye, 1418), 3/319; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, thk. Abdülʿaliyy Abdülhamîd - Muhtar Ahmed en-Nedvi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/12 (No. 7098).

32 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 22); Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, 2/379 (No. 3779), 3/157 (No. 5141); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/444-445 (No. 21560-21561); Dârimî, "Siyer", 75 (No. 2561); Buhârî, "Fiten", 2 (No. 7054); Müslim, "İmâre", 55 (1849); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Sünne", 30 (No. 4758); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 9/445 (No. 4058) Sıralanan kaynaklardaki bazı tariklerde "cahiliye üzere ölür" ilavesi yer almaktadır. Ayrıca hadisin Huzeyfe b. Yeman'ın, İbn Abbas'ın ve Kureyşten olan imamların sözü şeklinde mevkuf olarak nakledilmesi de söz konusudur. Bkz. Ebu'l-Hasen el-Bağdâdi Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410), 368 (No. 2532); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/451-453 (No. 37144, 37154-37155, 37158).

33 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 23); Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/503 (No. 616); Humeydî, *el-Müsned*, 1/200 (No. 88); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/300-301, 318 (No. 16738, 16754), 35/467 (No. 21590); İbn Mâce, "İman", 18 (No. 230), "Menâsik", 76 (No. 3056); Tirmizî, "İlim", 7 (No. 2658).

34 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 24); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî

olduğunu ve onunla dilediği kimse(ler)den intikam aldığını bilmeli, onu öfke ve isyan ile karşılamayarak boyun eğmelidir.[35] Bir idareciye biat eden gücü yettiğince ona itaat etmelidir. Bir başkası imamet konusunda ona karşı gelip niza çıkartarak muarazada bulunursa o kimsenin de boynu vurulmalıdır.[36] Her idareciye itaat edilmeli, her imamın arkasında namaz kılınmalıdır.[37] "Kötülük ve günahların aleni şekilde işlendiğinin görülüp de buna engel olunmaması umumi azaba müncer olacaktır." Bu son uyarı hem Hz. Peygamber'in[38] hem de Ömer b. Abdülaziz'in[39] (öl. 101/720) dilinden aktarılmıştır.

Otuzuncu hadisten itibaren kalan yirmi üç rivayetin tamamı hulefâ-i râşidîn ile Ömer b. Abdülaziz'e ait sözlerin ve örnek tavırların yer aldığı nasihatlerden oluşmaktadır. Bunların üç tanesi Hz. Ebû Bekir, on tanesi Hz. Ömer, iki tanesi Hz. Osman, üç tanesi Hz. Ali ve beş tanesi de Ömer b. Abdülaziz'den nakledilmektedir.

Hz. Ebû Bekir'den (öl. 13/634) nakledilen nasihatler şöyledir: Kişi üzerine farz olan yükümlülükleri yerine getirmediği müddetçe nafile ibadetleri kabul olunmaz. Hesap günü terazinin sevap kefesinin ağır basması ancak hakka tabi olmakla mümkündür ki ölüm de bu şekilde sevimli hale gelir.[40] Kaçınılması gereken ilk şey

---

(Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 2/488 (No. 1015); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 10/15 (No. 7101).

35 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19 (No. 25) Mevcut haliyle herhangi bir hadis kaynağında yer almamakla beraber idarecisinden hoşlanmadığı bir şey gören kimsenin sabretmesi gerektiğini, sultandan bir karış ayrılıp uzaklaşanın cahiliyye üzere öleceğini beyan eden ve daha muteber kabul edilen hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerle uyumluluk söz konusudur. Bkz. Buhârî, "Fiten", 2 (No. 7053); Müslim, "İmâre", 56 (1849).

36 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19-20 (No. 26); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/418 (No. 32536), 7/446 (No. 37109); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/45, 47-48, 399-400 (No. 6501, 6503, 6793); Müslim, "İmâre", 46 (1844); İbn Mâce, "Fiten", 9 (No. 3956); Ebû Dâvûd, "Fiten ve Melâhim", 1 (No. 4248); Nesâî, "Bey'a", 25 (No. 4191).

37 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 20 (No. 27); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Feżâ'ilü'ṣ-ṣaḥâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 1/53 (No. 9); Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 20/173 (No. 370); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/320 (No. 16769).

38 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 20 (No. 28); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/504 (No. 37583) ; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/177-178 (No. 1); İbn Mâce, "Fiten", 20 (No. 4005).

39 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 20 (No. 29); Ebû Abdullah Malik b. Enes el-Asbahî İmam Malik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004), "Kelâm", 3636; İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/175 (No. 35097); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 10/80 (No. 7197).

40 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 20-21 (No. 30/1); Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mubârek b. Vâdıh et-Türkî İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Reḳâ'iḳ l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nuʿaym b. Ḥammâd*, thk. Habîburrahmân el-Aʿzamî (Beyrut: y.y., ts.), 1/319 (No. 914); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/91, 434 (No. 34433, 37056); Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 2/670-671; Suleymân b. el-Eşʿaṣ es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *ez-Zühd*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm (Hilvan: y.y., 1414/1993), 53 (No. 28); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ' ve Ṭabaḳâtu'l-Aṣfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tabâʿati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1394/1974), 1/36-37.

nefsin arzularına tabi olmaktır. Çünkü onun bir isteği yerine getirildiğinde sürekli başkalarını isteyecektir. İdareci Allah'tan korktuğu müddetçe insanlar da ondan çekinecektir. İdareci istikamet üzere olduğu müddetçe tebaası da ona karşı doğruluk ve dürüstlük üzere kalacaktır.[41] Allah'a layık olduğu şekilde hamdedilmeli, O'ndan istemekte ısrarcı olunmalı, Kitabı'nı tasdik edip sımsıkı sarılmalı, hayırlı işlerde yarışmalı, yaratılış amacının kulluk olduğu, amellerin kaydedildiği ve sonunda ölümün geleceği unutulmamalıdır.[42]

Hz. Ömer (öl. 23/644) "(Ey) Müminlerin Emiri Allah'tan kork!" diyerek kendisine karşı uzunca bir konuşmayla uyarı ve nasihatlerde bulunduğu anlaşılan, hatta bu nedenle etrafındakiler tarafından kınanan kimsenin tavrını da idarecinin onu sonuna kadar dinlemesini de büyük bir hayır olarak tanımlar.[43] Ona göre idareci insanlara iman esaslarıyla nasihatte bulunmalı ve hayırda yardımcı olmalıdır. Allah katında sevimli ve faydalı olan şey idarecinin yumuşaklığı ve şefkati, sevimsiz ve zararlı olan şey ise idarecinin cehalet ve beceriksizliğidir. İdaresi altındakilerin iyilik ve afiyette olmasını temin edene bundan daha fazlası verilecektir.[44] Ölümüne sebep olan yaralanma akabinde Hz. Ömer'i ziyaret eden İbn Abbas'ın onun imanını, Hz. Peygamber'e bağlılığını ve hilafeti döneminde insanların ihtilafa düşmediğine atıf yaparak idareciliğini metheden şahitliği nakledilir.[45] Yine Hz. Ömer idarecinin Allah'ın emirlerini insanlara emretmesi, yasaklarını da yasaklaması, yakın ve uzak herkes için Allah'ın emirlerini tatbik etmesi ve haktan gayrıya değer vermemesi gerektiğini söyler. Namaz –şartlarıyla birlikte- yerine getirilmesi gereken farzlardandır. Tamah etmek fakirlik, kanaat ise zenginliktir. Kötülük ve fenalığa karışmaktansa uzlet hayatını tercih etmek makbul olandır. Allah'ın kaza ve kaderine rıza göstermek O'na karşı şükrün edası demektir. Bâtılı terk edip hakkı ihya, faniyi bırakıp baki olana sarılmak asıldır. Böylece hayat bir nimet, ölüm ise bir ikram

41 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 21 (No. 30/2); İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, 2/672-673; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakī el-Hindî Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-`Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 5/678-679 (No. 14180).

42 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 21-22 (No. 31); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/91 (No. 34431); Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nîsâbûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1411), 2/415 (No. 3447); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ'*, 1/35; Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 13/161 (No. 10109).

43 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 22 (No. 32).

44 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 22 (No. 33) Bu ve bir önceki rivayeti herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

45 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 22 (No. 34); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/100 (No. 34494) ; İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, 3/914; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 15/314-315 (No. 6891); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/98 (No. 4515); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 6/502 (No. 4530); Rivayetin bazı bölümlerinin farklı sened ve lafızlarla nakledilmesi de söz konusudur. Bkz. Ebû Dâvûd, *ez-Zühd*, 70 (No. 49); İbn Hibbân, *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân*, 15/314 (No. 6891); Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 10/266 (No. 10623).

olacaktır.[46] Halifenin Allah'tan korkması, muhacir ve ensar başta olmak üzere herkese hak ve değerini vermesi gerekir. Allah ve Resûlüne ait ahitler ile hükümler insanlara tam olarak tatbik edilmeli ve gerektiğinde bunlar için savaşılmalıdır. İnsanlara güçleri üzerinde yük yüklenmemelidir.[47] İdareciler halife tarafından insanlara dinlerini ve Hz. Peygamber'in sünnetlerini öğretmek, elde edilen gelirleri insanlar arasında taksim etmek ve adaletle hükmetmek için gönderilmişlerdir.[48] Halife tarafından görev verilmiş olan, hiçbir kınamadan korkmayarak işini yapmalı, bir vazife verilmeyen ise kendi işine bakmalı ve idareciye nasihatte bulunmalıdır.[49] Kişi kendisini ilgilendirmeyen işlere karışmamalı, düşmanından uzak durmalı, güvenilir kimse dışında hiç kimseye sırlarını söylememeli, ahlakı kötü olanla arkadaşlık etmemeli ve işlerini Allah'tan korkanlarla istişare etmelidir.[50] Allah katında idarecilerin en bahtiyarı kendisi vesilesiyle insanların mesut olduğu kimsedir. En kötüsü de idarecisi olduğu insanların şekavetine sebep olandır. İdareci günaha ve kötülüğe meyletmemelidir. Aksi halde emri altındakiler de aynısını yapabilir.[51] İdareci başkasına boyun eğmemeli, mürailik etmemeli, açgözlü olmamalı, hak uğrunda -kendi taraftarından dahi- hiddetini eksik etmemeli ve öfkesini yutmamalıdır.[52]

Hz. Osman (öl. 35/656) bir kabre uğrayıp çokça ağlayınca sebebi sorulur o da Hz. Peygamber'den şu haberleri nakleder: "Kabir ahiret menzillerinin ilkidir. Kişi buradan kurtulursa ondan sonrakiler daha kolaydır. Burada kurtuluşa eremezse,

---

46 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 22-23 (No. 35) uzunca bir metni ihtiva eden rivayeti herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

47 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 23 (No. 36); Maʿmer b. Râşid, *el-Câmiʿ*, 11/109 (No. 20058); Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, 195 (No. 1282); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/437 (No. 37063); Ahmed b. Hanbel, *Feżâ'ilü'ṣ-ṣaḥâbe*, 1/316 (No. 436); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/347 (No. 18740).

48 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 23 (No. 37); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/437 (No. 37062); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/317-318 (No. 186); Müslim, "Mesâcid", 78 (567); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 1/444 (No. 314); İbn Hibbân, *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân*, 5/444 (No. 2091); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/86 (No. 16017), 9/50 (No. 17848).

49 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 23-24 (No. 38); İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, 2/772 Rivayeti mevcut haliyle herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

50 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 24 (No. 39); Ebû Yûsuf'ta Hz. Ömer'in sözü olarak yer alan rivayet Muvatta'ın İmam Muhammed rivayetinde aynı metinle İbn Ömer'in sözü olarak geçmektedir. Bkz. Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭaʾ (Rivâyetu'ṣ-Ṣeybânî)*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "Câmi'u'l-Hadîs", 923; Diğer kaynaklar ise genel olarak Ebû Yûsuf ile aynı senedle Hz. Ömer'in sözü olarak nakleder. Bkz. İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Reḳâ'iḳ*, 1/491 (No. 1399); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 5/229 (No. 25528), 7/94 (No. 34450); İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, 2/770; Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâʾ*, 1/55, 7/268; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/192 (No. 20325); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 7/59 (No. 4641).

51 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 24 (No. 40); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/94 (No. 34448); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâʾ*, 1/50.

52 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 24 (No. 41); Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-`Ummâl*, 5/740-741 (No. 14266), 5/766 (No. 14320) Hadisi rivayet dönemi kaynaklarında tespit edemedik.

ilerdekiler daha zordur.", "Kabirdekinden daha korkunç bir manzara görmedim."[53] Dört halife arasında kendisinden sadece bir hadisin nakledildiği tek isim Hz. Osman (öl. 35/656) olmuştur. O da -görüldüğü üzere- hem ona ait bir tavrı hem de onun tarafından nakledilen ve son yirmi üç rivayet içerisindeki tek merfu hadis olan Hz. Peygamber'e ait bir sözü ihtiva etmektedir.

Hz. Ali (öl. 40/661) halife seçilen Hz. Ömer'e nasihatte bulunmaktadır: "Gömleğini yama, tersini çevirip tekrar kullan, ayakkabını tamir et yine kullan, tûl-u emelden uzak dur ve doyuncaya kadar yeme!"[54] Yine Hz. Ali tayin ettiği bir görevliye "Neticede mutlaka karşılaşacağın Allah'tan kork! Edası için görevlendirildiğin vazifeye ve seni Allah'a yaklaştıracak olan amellere sarıl! Zira dünyada yapıp ettiklerini Allah'ın huzuruna vardığında hazır bulacaksın" der.[55] Aynı şekilde tayin ettiği bir valisine vergiyi tam almasını, bölge insanının kendisinde bir zafiyet görmemesini, onlardan bir şey satın alma ya da onlara bir şey satma hususunda dikkatli davranmasını, aksi durumda kendisini azledeceğini söylemektedir.[56]

Ömer b. Abdülaziz'in hilafet makamı ve idarenin sorumluluğu altında fizyolojik olarak yıprandığı, zayıfladığı, renginin solduğu ve saçının döküldüğü haber verilir.[57] Kendisi tüm gayretini haksızlıkları ve insanların maddi imkansızlıklarını gidermeye sarf etmiştir.[58] Hanımının beyanıyla o, çok namaz kılıp çok oruç tutan değildir. Ancak Allah korkusuyla insanlara hizmet yolunda cismen ve ruhen kendisini tüketmiştir. Gününü vazifesi başında, bazı gecelerini de yüklendiği sorumluluktan hesaba çekileceği endişesiyle Allah'a yalvarıp yakararak

---

53 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 24 (No. 42/1-2); İki hadisin aynı senedle hem Ebû Yûsuf'ta olduğu gibi bir arada hem de sadece ilk hadisin müstakil olarak nakledilmesi söz konusudur. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/503 (No. 404); İbn Mâce, "Zühd", 32 (No. 4267); Tirmizî, "Zühd", 5 (No. 2308); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 2/89 (No. 444).

54 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 24-25 (No. 43); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Cûʿ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1997), 44 (No. 24); Ebû Saʿîd b. el-Aʿrâbî Ahmed b. Muhammed el-Basrî İbnü'l-Aʿrâbî, *Muʿcemu İbni'l-ʾAʿrâbî*, thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Huseynî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997), 2/436 (No. 851); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Feḍâʾîlu'ṣ-Ṣaḥâbe ve Menâḳibuhum ve Ḳavlu Baʿḍihim fî Baʿḍi Ṣalavâtillâhi ʿaleyhim*, thk. Muhammed b. Halîfe er-Rabâh (Suudi Arabistan: Mektebetü'-Gurebâi'l-Eseriyye, 1419/1998), 43 (No. 16); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 7/465 (No. 5289).

55 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 25 (No. 44); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/100 (No. 34499).

56 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 25 (No. 45); Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Âdem el-Kureşî el-Kûfî Yahya b. Adem, *el-Ḫarâc*, thk. Ahmed Şâkir (b.y.: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1384/1964), 70 (No. 234); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/345 (No. 18736); Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-`Ummâl*, 4/501 (No. 11488).

57 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 25-26 (No. 46); Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Humeyd b. Nasr Abd b. Humeyd, *el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbdi İbn Ḥumeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Mahmûd Muhammed Halîl es-Saʿîdî (Kahire: el-Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 225 (No. 675); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/300 (No. 7706); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâʾ*, 5/324.

58 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 26 (No. 47) Her ne kadar Ömer b. Abdülaziz'in hayatı metnin mefhumunu doğrulasa da onu herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

geçirmiştir.[59] Kendisi hilafet görevi öncesinde insanların en güzel giyineni ve en güzel kokular sürüneni iken halife olduktan sonra ruhban sınıfından birisi gibi yaşamıştır.[60] Son olarak idareci öfkesini yutması gerekendir.[61]

2. Rivayetlerin Kaynakları ve Senedleri İtibariyle Değerlendirilmesi

Ebû Yûsuf sıraladığı rivayetlerin tümüne "hadis" diyerek[62] herhangi bir ayrıma gitmez. Elli iki hadisten bir tanesi kudsî[63], yirmi altı tanesi merfu[64], on sekiz tanesi mevkuf[65] ve yedi tanesi maktudur.[66] 30 ve 42 numaralı rivayetlerdeki hadisler onların devamı sadedinde birer de şahid ihtiva etmektedir.

Rivayetleri kaynak itibariyle türlerini ve bunu esas alan sıralanma durumlarını dikkate alarak iki grup halinde tetkik edeceğiz.

2.1 Birinci Grup Rivayetler

Bir tane kudsî, iki tane maktu, bir tane mevkuf ve kalanı merfulardan oluşan ilk yirmi dokuz hadisi kapsar ki onların da ilk yarısı Allah'ı anma, Peygamber'e salavat ve ahiret hayatına dairdir. Sonrasında idare ve idarecilerle ilgili dört hadis, akabinde de idare edilenlere hitap eden on bir hadis gelmektedir.

Rivayetlerin hadis kaynaklarına bakıldığında hem İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'inin hem de Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'inin müstakil olarak çok büyük oranda onları ihtiva ettiği görülmektedir. Bu iki kaynak birlikte değerlendirildiğinde sadece mevkuf olan yirmi dördüncü hadisin bu eserlerde yer almadığı görülecektir ki yukarıda dikkat çektiğimiz üzere bu rivayet de mana olarak ilgili konudaki merfu metinlerle uyumludur.[67] Yine bu gruptaki rivayetler büyük oranda kütüb-i sittede de yer almıştır.[68] İkinci gruptakiler kadar

---

59 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 26 (No. 48) Uzunca metne sahip olan bu rivayeti de herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

60 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 26-27 (No. 49); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/175 (No. 35099); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ'*, 5/324.

61 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 27 (No. 50); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/174 (No. 35092); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ'*, 5/358.

62 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 14.

63 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17 (No. 14).

64 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 15-20, 24 (No. 1-12, 15-23, 25-28, 42).

65 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19-25 (No. 21, 24, 30-41, 43-45).

66 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 17, 20, 25-27 (No. 13, 29, 46-50).

67 Yine kütüb-i sitte öncesi diğer kaynaklardan olmak üzere bu rivayetlerden bir tanesinin (No. 14) Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*inde, bir tanesinin (No. 29) İmam Mâlik'in *Muvatta'*ında, bir tanesinin (No. 7) İmam Şafii'nin *Müsned*'inde, üç tanesinin (No. 2, 18, 23) Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inde, dört tanesinin (No. 3, 5, 13, 22) Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde, üç tanesinin (No. 6, 14, 23) Humeydi'nin *Müsned*'inde, yine üç tanesinin (No. 6, 14, 19) İshak b. Râhûye'nin *Müsned*'inde ve altı tanesinin (No. 1, 2, 5, 7, 11, 22) Dârimî'nin *Sünen*'inde de yer aldığı görülür.

68 Yedi tanesi (No. 2, 3, 14, 17, 19, 20, 22) Buhâri'nin *Sahih*'inde, sekiz tanesi (No. 3, 7, 14, 16, 17, 18, 22, 26) Müslim'in *Sahih*'inde, on bir tanesi (No. 3, 9, 10, 11, 12, 14, 19, 20, 23, 26, 28) İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, iki tanesi (No. 22, 26) Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde,

olmamakla birlikte Bezzâr (öl. 292/905), Taberânî (öl. 360/971) ve Beyhakî (öl. 458/1066) tarafından tahriç edilenler de vardır.

Rivayetlerin başta kütüb-i sitte olmak üzere ehl-i hadis tarafından telif ve tasnif edilen hadis kaynaklarında yer bulması onların ehl-i hadis nezdinde ve geniş bir coğrafyada bilinip itibar edilen metinler olduklarının göstergesidir. Bu durumun hem Ebû Yûsuf'un ehl-i hadisle daha yakın ilişkiler kurması hem zaman içerisinde rivayet müktesebatının genişlemesi hem de Ebû Yûsuf'un merfu rivayetleri tercih etmesiyle bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Neticede konular doğrudan ve spesifik olarak fıkhî meselelerden olmadığında ortak rivayetlerin çoğaldığı şeklinde bir görünüm oluşmaktadır. Ancak bu noktada biz coğrafyanın da etkili olduğunu düşünüyoruz. Zira Bağdat, Kûfe, Basra bölgesinde hayatlarını geçiren Ahmed b. Hanbel ile İbn Ebî Şeybe'nin eserleri neredeyse tüm rivayetleri ihtiva ederken müellifi onların hemen öncesinde yaşayan, hatta bir süre Kûfe'de kalan ancak hayatını bu bölgede geçirmeyen, yine yaklaşık onlar kadar çok rivayet içeren Abdurrezzak b. Hemmam'ın (öl. 211/826-27) *Musannef*'inde bu kısımdaki hadislerin sadece dört tanesi yer almıştır.

Ayrıca Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr* ve mukaddimesi hariç *Kitâbü'l-Harâc* gibi[69] diğer eserlerinden farklı olarak ve de İmam Şafiî'nin (öl. 204/820) merfu hadisin otoritesine dair yaptığı vurgudan önceki bir dönemde doğrudan fıkhî olmayan konularda merfu hadise öncelik verdiği ortaya çıkmaktadır. Üstelik hadis kaynakları tarandığında ilgili konulara dair mevkuf ve maktu rivayetlerin de bulunduğu açıkça görülecektir. Hatta yirmi beşinci hadis Ebû Yûsuf tarafından Hasan-ı Basrî'nin mürseli olarak merfu versiyonuyla aktarılmasına rağmen –yukarıda işaret ettiğimiz üzere- kaynaklarda benzer manada Abdullah b. Mes'ûd'un sözü şeklinde yani mevkuf versiyonuyla da yer almaktadır ki bunun Kûfe'de bilinmemesi pek tutarlı olmayacaktır. Erken dönemde bölgesel rivayet ağına dair yapılan tespitler de bunu destekler niteliktedir.[70]

Bu bağlamda bir başka husus da rivayetlerin sahabî ravileriyle ilgili olup onlar da on beş ayrı isimdir. Dörder rivayetle Ebû Hureyre ve Enes b. Malik ilk sıradadır. Onların ardında üç rivayetle Ebû Saîd el-Hudrî, ikişer rivayetle Hz. Ebû Bekir, Mu'az b. Cebel ve Ebû Zer el-Gıfârî, birer rivayetle de Abdullah b. Mes'ûd, Şeddâd b. Evs, Hz. Âişe, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Mut'im b. Adî, Ümmü'l-Husayn ve hükmen merfu bir rivayette Huzeyfe b. Yemân gelmektedir. Bu durum

---

sekiz tanesi (No. 2, 3, 7, 13, 14, 15, 19, 23) Tirmizî'nin *Sünen*'inde ve yedi tanesi (No. 3, 4, 5, 16, 17, 19, 26) de Nesâî'nin *Sünen*'inde tahriç edilmiştir.

69 Bu eserlerde mevkuf ve maktu rivayetlerin toplamı merfu hadislerin kabaca iki katına tekabül etmektedir. Fatih Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Asâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 17-45; Bayram, "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 204-205.

70 Bkz. Bekir Kuzudişli, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* VI/1 (2008), 87.

Kitâbü'l-Harâc'ın geneliyle uyumlu iken[71] *Kitâhü'l-Âsâr* ile farklılık arz etmektedir ki orada Abdullah b. Mes'ûd mevkuflarda olduğu gibi merfu rivayetlerde de açık ara diğer sahabîlerin önündedir.[72] Bu durum bir taraftan konuların fıkhî meselelerden olmamasıyla ilgiliyken diğer taraftan ve esas itibariyle de Kâdılkudât Ebû Yûsuf'un hadis müktesebatındaki genişlemeyle bağlantılıdır. Zira bu genişlemeye istinaden hocası Ebû Hanîfe'ninkinden farklı hükümler verdiği de olmuştur.[73]

Ayrıca hicri ikinci asrın rivayet usul ve üslubunu[74] yansıtacak biçimde senedlerde hem inkıtalar –ki birinci[75], on üçüncü[76] ve yirmi beşinci[77] hadisler böyledir- hem de müphem raviler söz konusudur.

Tüm rivayetler içerisinde Ebû Yûsuf'un müphem ravi(ler)den naklettiği on üç hadis vardır. Bunlardan on iki tanesi **بعض أشياخنا** denilerek aktarılır ki onların da dört tanesi[78] ilk yirmi dokuz rivayet içerisindedir. Bu rivayetler tetkik edilirken bahis konusu müphem raviden sonra gelen ravinin kim olduğu; Kûfe, Bağdat, Basra yani Irak bölgesinde bulunup bulunmadığı ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebû Yûsuf'un hocalarından sayılan isimlerin yer alıp almadığı üzerinde durulacak, böylece hem ittisal imkanı hem de mezkur lafızların kullanılma sebebi sorgulanacaktır.

بعض أشياخنا denilerek tahriç edilen iki numaralı hadis ehl-i hadis tarafından tasnif edilen muteber hadis kaynaklarında yer alan meşhur bir rivayettir. Müphem

---

71 Bkz. Bayram, "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 212.

72 Bkz. Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Asâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 91-99.

73 Örnek için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 60-62.

74 Bkz. Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 27-61.

75 Senedde yer alan Tâvûs b. Keysân (33-106) Muâz b. Cebel'e (ö. 17) yetişememiştir. Rivayetin senedi yer aldığı hadis kaynaklarında da bu şekildedir. Ancak hadisin, senedinde Tâvûs b. Keysân bulunmaksızın aradaki raviler aynı olmak üzere Cabir b. Abdullah'tan nakli de söz konusudur. Bkz. Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, 3/5 (No. 2296); Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberâni, *el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc (Beyrut – Amman: el-Mektebü'l-İslami – Dâru Ammâr, 1405), 1/138 (No. 209); Yine yakın lafızlar ve farklı bir senedle Abdullah b. Ömer'den de rivayet edilmiştir. Bkz. Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 2/62 (No. 519).

76 Hadisin senedindeki Fadl b. Atiyye'nin Ubeyd b. Umeyr'den (ö. 74) onun bir sözünü naklettiği görülmektedir. Ancak İbn Ebî Şeybe'nin de tahriç ettiği şekilde Fadl b. Atiyye, Ubeyd b. Umeyr'den ancak oğlu Abdullah (ö. 113) vasıtasıyla rivayette bulunanlardandır. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'n-Nizâmiyye, 1326/1908), 8/281, 5/300.

77 Hasan-ı Basrî'nin mürselleirnden olması hasebiyle inkıta söz konusudur. Ancak İbn Mes'ûd'un sözü ve İbn Mes'ûd'un ya da İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den nakli olarak muhtevasına yakın manalarda bazı rivayetler söz konusudur. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/468 (No. 37294); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 12/17 (No. 5383); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 9/475 (No. 6983).

78 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 2, 5, 21, 27).

raviden sonraki ravi ise Nâfi mevlâ İbn Ömer'dir ve önde gelen talebelerinden olan Yahya b. Said el-Ensârî, İbn İshak, Leys b. Sa'd, İbn Cüreyc, İbn Ebî Leylâ da Ebû Yûsuf'un kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları arasındadır. Yine Nâfi'den rivayette bulunanlardan İbn Şubrume, Ebû Hanîfe'nin akranı olup Kûfe kadılığı yapmıştır. Eyyüb es-Sahtiyânî ise Basralıdır.[79] Beş numaralı hadiste müphem raviden sonra altıncı tabakadan "sika" bir ravi olan Abdullah b. es-Sâib el-Kindî el-Kûfî bulunur ve onun Abdullah b. Mes'ûd'dan Zâzân el-Kindî el-Kûfî vasıtasıyla rivayeti söz konusu iken[80] senedde yer almamaktadır. Bu açıdan rivayet mürseldir. Rivayetin diğer kaynaklarına bakıldığında arada Zâzân'ın bulunduğu görülecektir. Ayrıca hem Kûfelidir hem de kendisinden rivayette bulunanlar arasında "A'meş, Ebû İshak eş-Şeybânî, Süfyan-ı Sevrî ve başka pek çok kimse (cemaat)"[81] vardır. Bu isimlerden ilk ikisi Ebû Yûsuf'un hocaları arasındadır. Süfyan-ı Sevrî ise Kûfeli fakih, muhaddis ve müfessirdir. Yirmi bir nolu hadiste ise müphem raviden sonra Hubeyb b. Ebî Sâbit el-Kûfî bulunur. Ondan rivayette bulunanlar arasında yer alan A'meş, Ebû İshak eş-Şeybânî, Husayn b. Abdurrahman, İbn Cüreyc, Abdurrahman b. Abdullah el-Mes'ûdî, Mis'ar b. Kıdâm, Mutarrif b. Tarîf[82] Ebû Yûsuf'un hocalarındandır. Hubeyb'ten rivayette bulunanlar arasında yer alan Süfyan-ı Sevrî de Kûfelidir ve rivayetin mevcut haliyle zikredildiği İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde ve sonraki diğer kaynaklarda müphem ravi yerinde Süfyan-ı Sevrî vardır. Yirmi yedi numaralı hadis de benzer bir mahiyet arz eder. Müphem raviden sonra senedde Mekhûl yer almaktadır. Ondan rivayette bulunanlar arasında Haccâc b. Ertât, İsmail b. Ümeyye ve İbn İshak vardır ki bunlar da Ebû Yûsuf'un hocaları arasındadır.[83] Tüm bunlar Ebû Yûsuf'un bu rivayetlerdeki müphem ravi kullanımının rivayeti birden fazla hocasından almasıyla alakalı olabileceği izlenimini vermekte, **بعض أشياخنا** ifadesinin de "hocalarımızdan bazıları" şeklinde çoğul olarak anlaşılmasının isabetli olacağı kanaatini güçlendirmektedir.

Ayrıca bu grupta yer alan yirmi altıncı rivayet başka kaynaklarda da aynı senedle nakledilmiştir. Ancak Ebû Yûsuf'taki rivayette sahabî ravi Abdullah b. Ömer, diğer kaynaklarda ise Abdullah b. Amr'dır.[84] "Amr"ın "Ömer" şeklinde yazılması yani bir tashif söz konusu olmalıdır.

---

79 İbrahim Hatiboğlu, "Nâfi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/286; Ebû Yûsuf'un hocalarını toplu halde görmek için bkz. Kevserî, *İmam Ebû Yûsuf Hayatı, Eserleri Ve Fıkhî Görüşleri*, 68-74.

80 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 5/230, 3/302-303; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Taḳrîbu't-Tehẕîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 304.

81 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 5/230; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ossmân ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İʿtidâl fî Naḳdi'r-Ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963), 2/426.

82 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 2/178.

83 Ebû Yûsuf'un tespit edilen tüm üstadlarının sıralandığı geniş liste için bkz. Kevserî, *İmam Ebû Yûsuf Hayatı, Eserleri Ve Fıkhî Görüşleri*, 66-75.

84 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 19-20 (No. 26); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 6/418 (No. 32536), 7/446 (No. 37109); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/45, 47-48, 399-400 (No.

Son olarak dördüncü[85], sekizinci ve dokuzuncu[86] ile on ikinci[87] hadislerin senedlerinde cerh edilmiş raviler vardır ki bu durum sonraki asırlarda telif edilen hadis musannefatı için de muhtemel ve vakidir.

2.1 İkinci Grup Rivayetler

Bu grup dört halife ve Ömer b. Abdülaziz'e ait mevkuf ve maktu metinlerden oluşur ki birinci grup rivayetlerin örnek uygulayıcıların dilinde ve fiilindeki tezahürü yerindedir. Buradaki yirmi üç rivayet içerisinde bir tanesi Hz. Osman tarafından, bir tanesi de senedsiz olarak ona bitişik nakledilen iki merfu hadis, üç tanesi Hz. Ebû Bekir'e, on tanesi Hz. Ömer'e[88], üç tanesi de Hz. Ali'ye ait on altı mevkuf rivayet ve hepsi Ömer b. Abdülaziz'e ait beş tane maktu hadis bulunur. Ehl-i sünnetin halife sıralamasına sadık kalınmış, hatta Hz. Osman'dan sadece bu nedenle nakilde bulunulmuş gibidir. Zira doğrudan ona ait bir söz ya da uygulama zikredilmez. Ancak Hz. Peygamber'in sözünü aktarmadan önce bir kabrin başında ağlaması ahiret ve hesap günü odaklı bir idareci örnekliği olarak yorumlanabilir. Sonrakilerden ise sadece Ömer b. Abdülaziz'e atıf yapılmıştır.

Bu rivayet grubunun hadis kaynakları ise genel olarak kütüb-i sitte öncesi ve sonrası hadis musannefatıdır. Bunda zikredilen rivayetlerin mevkuf ve maktu olmasının etkisi aşikardır. Zikredilen iki merfu hadisin Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın *Müsned*'leri yanında İbn Mâce ve Tirmizî tarafından da tahriç edildiği görülmektedir. Mevkuf ve maktulardan oluşan kalan yirmi bir hadis içerisinde Hz. Ömer'e ait olan üç mevkuf rivayet[89] ile Ömer b. Abdülaziz'e ait iki maktu rivayeti[90] herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik. Yine Hz. Ömer'e ait bir hadise[91] geç dönem kaynağı olan Ali el-Müttaki el-Hindi'nin (öl. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâl*'inde tesadüf etmemiz hasebiyle onu da buraya dahil etmek mümkündür. Kalan rivayetler ise –birinci gruptakilerde olduğu gibi- on taneyle en çok İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde geçmektedir. Ondan sonra da rivayet asırlarının sonlarında yer alan Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliya*'sında yedi tanesi, Beyhakî'nin eserlerinde ise altı

6501, 6503, 6793); Müslim, "İmâre", 46 (1844); İbn Mâce, "Fiten", 9 (No. 3956); Ebû Dâvûd, "Fiten ve Melâhim", 1 (No. 4248); Nesâî, "Bey'a", 25 (No. 4191).

85 Ebû Yûsuf'un rivayette bulunduğu hocası Ebân b. Ebî Ayyâş (ö. 140) "metruk" bir ravi kabul edilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehẕîb*, 87.

86 İki hadisin de senedinde yer alan Basralı abid, zahid Yezid b. Ebân er-Rakâşî (ö. 110) hadiste zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 4/418; Nitekim İbn Mâce'de yer alan aynı sened muhakkik Fuâd Abdülbâkî tarafından bu ravi sebebiyle zayıf görülmüştür. Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, 2/1446.

87 Senedinde yer alan Muhammed b. Malik el-Cüzecânî "çok hata yapar, hadisiyle ihticac edilmez" denilerek cerh edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 9/422-423.

88 Kitâbü'l-Harâc'ın geneli dikkate alındığında da durum farklı değildir. Nitekim zikredilen toplam 235 mevkuf rivayetin 109 tanesi yani yarıya yakını yine Hz. Ömer'dendir. Bkz. Bayram, "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 205, 213.

89 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 32, 33, 35).

90 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 47, 48).

91 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 41).

tanesi tahriç edilmiştir. Aynı yoğunlukta olmamakla beraber bunlar dışında ehl-i hadise ait birçok farklı kaynakta da yer aldıkları görülmektedir.[92]

Otuz ve otuz altıncı[93], otuz üçüncü[94], otuz sekiz ve otuz dokuzuncu[95], kırk[96] , kırk üç[97], kırk dört[98] ve kırk beşinci[99] hadislerin senedinde inkıta söz konusudur.

Ebû Yûsuf'un kendisinin müphem ravilerden naklettiği toplam on üç hadisten dokuz tanesi bu gruptadır. Bir hadiste[100] Ebû Yûsuf **شيخ من أهل الشام** diyerek Ömer b. Abdülaziz'den rivayette bulunur ki onu herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik. **بعض أشياخنا** denilerek nakledilen diğer sekiz rivayetten[101] kırk dokuz numaralı olanı **حدثنى بعض أشياخنا الكوفيون قال: قال لي شيخ بالمدينة : رأيت عمر بن عبد العزيز بالمدينة**

---

92 Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'i, İmam Malik'in *Muvatta*'ı, Abdullah b. Mübârek'in *ez-Zühd ve'r-Rekâik*'i, Yahya b. Adem'in *Kitâbü'l-Harâc*'ı, Ali b.Ca'd'ın *Müsned*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* ve *Fezâilu's-Sahâbe*'si, Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i, İmam Müslim'in *Sahih*'i, İbn Şebbe'nin *Tarihu'l-Medine*'si, Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin *ez-Zühd*'ü, İbn Ebi'Dünya'nin *el-Cû*'u, Bezzâr'ın *Müsned*'i, Ebû Said İbnü'l-A'râbî'nin *Mu'cem*'i, İbn Hibban'ın *Sahih*'i, Taberâni'nin *Mu'cemler*'i, Dârekutni'nin *Fezâilu's-Sahâbe*'si ve Hakim'in *Müstedrek*'i bunlardandır.

93 Otuzuncu rivayet iki ayrı metinden oluşmaktadır. Bunlardan birincisinin senedinde yer alan Zübeyd b. el-Hâris el-Kûfi'nin (ö. 122) nakilde bulunduğu Hz. Ebû Bekir'i görmemiş olması hasebiyle bir irsal/inkıta söz konusudur. Aynı ravinin Hz. Ömer'e de yetişemediği halde ondan nakilde bulunmasına istinaden otuz altıncı hadis de munkatı olmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 3/310-311; Yine otuzuncu hadisin ikinci parçasında Musa b. Ukbe'nin (ö. 141)görüşemediği Esma bint Umeys'ten (ö. 40) nakilde bulunması hasebiyle bir inkıta söz konusudur. Bkz. Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-Aḫyâr fî Şerḥi Esâmi'r-Ricâl Meʿâni'l-Âṯâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/93-94.

94 Ebu'l-Muleyh b. Üsâme el-Huzeli el-Kûfî el-Basrî (ö. 112) Hz. Ömer'in bir hutbesini nakletmektedir. Ancak kendisinin Hz. Aişe, İbn Abbas ve İbn Ömer'den rivayeti varken Hz. Ömer'e yetiştiği vaki değildir. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 12/246.

95 Her iki hadis de Zühri'nin (ö. 124) yetişemediği Hz. Ömer'den nakletmesi sebebiyle mürseldir.

96 Hadiste Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ari'ye yazdığı bir mektup söz konusudur ve doğrudan Ebû Musa el-Eş'ari'nin torunu Said b. Ebî Bürde b. Ebî Musa el-Eş'ari el-Kûfi (ö. 138) tarafından nakledilmektedir. Onun, dedesi Ebû Musa'dan rivayetleri kendisinden bir şey işitmemiş olması hasebiyle munkatı kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 4/8 Ne var ki burada işitmeden ziyade yazılı bir metin söz konusudur ve aile içerisinde devredilmesi de imkan dahilindedir ki bu da ittisale delalet eder.

97 Kırk üçüncü rivayette Ebû Yûsuf'un hocası Ebû Hanîfe (80-150) doğrudan Hz. Ali'den (öl. 40) nakilde bulunduğundan intkıta söz konusudur.

98 Kırk dördüncü hadis hem Ebû Yûsuf tarafından **بعض أشياخنا** denilerek müphem raviden nakledilmesi hem de Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114) rivayeti bulunmayan Hz. Ali'den nakletmesi sebebiyle munkatıdır.

99 Ebû Yûsuf'un rivayette bulunduğu İsmail b. İbrahim b. el-Muhâcir el-Becelî el-Kûfî, Tahâvî ve Tirmizî'nin rivayetlerine yer verdiği ancak zayıf kabul edilen bir ravidir. Bkz. Aynî, *Meğâni'l-Aḫyâr*, 1/56.

100 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 48).

101 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, (No. 35, 41, 42/1, 44, 46, 47, 49, 50).

şeklinde esas itibariyle tümüyle müphem ravilerden oluşmaktadır ve İbn Ebî Şeybe ile Beyhakî tarafından senedli olarak tahriç edilmiştir.

بعض أشياخنا denilerek nakledilenlerden otuz beşinci hadis bizim başka bir kaynakta tespit edemediğimiz rivayetlerden olup müphem raviden sonraki ravi Abdülmelik b. Müslim Ebû Müslim el-Kûfi'dir ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebû Yûsuf'un hocalarından herhangi birinin ismi yer almaz. Sadece Süfyan-ı Sevrî'nin hem onun akranı olduğu hem de ondan rivayette bulunduğu zikredilmektedir.[102] Herhangi bir kayıt tespit edemesek de mezkur konumu Ebû Yûsuf'un ve hocaları konumundaki isimlerin ondan rivayetini mümkün kılacak mahiyettedir. Kırk ikinci rivayet aynı metinle ve muttasıl olarak Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Tirmizî tarafından nakledilmiştir. Ancak müphem raviden sonraki Hânî mevla Osman b. Affan ile ondan rivayette bulunanlar ve Ebû Yûsuf arasında bir bağlantı tespit edemedik. Kırk dördüncü hadiste müphem raviden sonra Atâ b. Ebî Rebâh bulunur. Ebû Yûsuf'un hocası olup da ondan rivayette bulunanlar arasında Ebû Hanîfe, A'meş, İbn İshak, İbn Cüreyc, Amr b. Dinâr, Abdullah b. Ebî Necîh ve İbn Ebî Leylâ yer almaktadır.[103] Kırk altıncı hadiste müphem raviden sonra gelen Muhammed b. Ka'b el-Kurazî bir müddet Kûfe'de bulunmuş sika bir ravidir. Kendisinden rivayette bulunanlardan Yezid b. Ebî Ziyâd ve İbn Aclan[104] Ebû Yûsuf'un hocaları arasındadır. Kırk yedinci hadiste sonraki ravi Ömer b. Zerr b. Abdullah b. Zürare el-Hemedânî el-Kûfî'dir. Akranı olan Ebû Hanîfe, Yahya b. Said ve İbnü'l-Mübarek ondan rivayette bulunanlar arasındadır.[105] Ellinci rivayette Ömer b. Abdülaziz'in bir tavrı kendisinin amili olan İsmail b. Ebi Hakîm tarafından aktarılır. Ondan rivayette bulunanlar arasında akranı ve Ebû Yûsuf'un da hocası olan Yahya b. Said el-Ensari bulunmaktadır.[106] Sonuç olarak Ebû Yûsuf'un müphem ravilerden rivayette bulunmasıyla ilgili yukarıdaki tespitimizin nispeten geçerli olduğu görülmektedir.

Senedin orta kısmında müphem ravinin yer aldığı tek örnek ise kırk birinci rivayettir. Buna göre Ebû Yûsuf, hocası Mis'ar b. Kıdâm el-Kûfi'den, o da عن رجل diyerek müphem bir ravi vasıtasıyla Hz. Ömer'den nakletmektedir ki rivayet dönemi hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

Otuz iki[107], otuz üç[108] ve otuz beşinci[109] rivayetlerde zayıf kabul edilen raviler bulunmaktadır.

---

102 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 6/424.
103 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 7/199-200.
104 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 9/420-421.
105 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 7/444; Aynî, *Meğâni'l-Aḫyâr*, 2/374-375.
106 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 1/289.
107 Ebû Yûsuf'un rivayette bulunduğu Ebû Bekir b. Abdullah el-Huzeli el-Basri (ö. 167) genel olarak zayıf bir ravi kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 12/45-46.
108 Ebû Yûsuf'un nakilde bulunduğu Ubeydullah b. Ebi Humeyd el-Basri zayıf kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 7/9-10.
109 Ravi Osman b. Atâ el-Horasânî zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Aynî, *Meğâni'l-Aḫyâr*, 2/307.

Senedlerde yer alan Kûfeli ravilerin "teşeyyu'" ile itham edilmesi, "şiî" ya da "Kûfe ehlinin şiilerinden" ve "mürciî" olarak tanıtılması ise yaygın ve bilinen bir durumdur.[110] Şiîlikle itham edilme hususunda örnek olarak Atiyye b. Sa'd ile Fudayl b. Merzûk ile sika kabul edilen Abdülmelik b. Müslim b. Selam el-Kûfi'nin tercemelerine bakılabilir.[111] Yine Ebû Hanîfe'nin akranı olan Ömer b. Zer el-Kûfi'nin -sika kabul edilmekle beraber- ircâ fikrinin öncüsü olduğu zikredilmiştir.[112]

Otuzuncu rivayetin senedinde Ebû Yûsuf'un hadisi İsmail b. Ebû Hâlid'in Zübeyd b. el-Hâris ya da Ebû Sâbit'ten naklettiğine dair bir şek ifadesi yer almaktadır. Ancak kaynaklarda rivayet her ikisinden de nakledilmiştir.[113]

Görüleceği üzere bu gruptaki rivayetler ikinci asır rivayet üslubunun tüm unsurlarını yansıtmakta, hem nicelik hem de nitelik bakımından birinci gruptakilerden çok daha fazla zaafiyet taşımaktadır. Ancak buradaki yirmi üç rivayetin "fezâil" türünden sayılabilecek mahiyette olduğu da bir gerçektir. Hatta ilkesel ve sistematik olduğu iddia edilemese de sonraki dönemlerde ehl-i hadisin ilgili rivayetlere yönelik yaklaşımıyla bir tür benzerlik bulunduğu söylenebilir. Zira başta bu rivayetlerin en çok yer aldığı kaynak olan İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i olmak üzere tüm kaynaklarda onların sıralandığı ana başlık öncelikle "zühd" sonra da "edeb ve meğâzî"dir.[114]

3. Muhteva Tahlili

3.1 Hadislerin Muhtevası

Tüm rivayetlerin muhtevaları, sıralanma şekilleri ve ikinci gruptakilerin sona bırakılmaları dikkate alındığında onların fıkhî mülahazalarla değil de bir nasihatnâmenin mahiyetine uygun şekilde[115] zikredildikleri ve bu doğrultuda hadisler yanında önceki halifelerden örnekler sunmanın amaçlandığı görülmektedir.

Nitekim ilk hadis bir taraftan her Müslümanın dünya görüşünü belirleyen temel unsur olması açısından "tevhid" ilkesinin öncelikli ve her şeyin başı

---

110 Örnekler için bkz. Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Asâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 48-62.

111 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 7/224-225, 8/298-300; İbn Hacer, *Taḳrîbu't-Tehẕîb*, 365.

112 İbn Hacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, 7/444.

113 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 20-21 (No. 30/1); İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Reḳâ'iḳ*, 1/319 (No. 914); İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, 7/91, 434 (No. 34433, 37056); İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, 2/670-671; Ebû Dâvûd, *ez-Zühd*, 53 (No. 28); Ebû Nuaym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ'*, 1/36-37.

114 Alt başlıklar ise anahatlarıyla "Allah'ın rahmeti ve merhameti, tûl-i emel sahibi olmamak, ihtiyaç olmayan ya da kendisini ilgilendirmeyen hususlarda kişinin dilini muhafaza etmesi, Hz. Ömer'in zahidliği/dünyadan uzak oluşu, Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'den razı olması, Allah'ı anmanın/zikretmenin fazileti, kabir hayatını hatırdan çıkarmamak, yeme-içmede aşırıya kaçmaktan uzak durmak, vergilerin toplanması, bu hususta tavizsiz olunması, vergi toplamada şiddet uygulamanın ve sert davranmanın yasak olması" şeklindedir.

115 Bkz. Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", 37/304; Pala, "Nasihatnâme", 32/409; Gözel, "Siyâsetnâmelerdeki Ahlakî Tavrın Dinî Referansları", 736.

olduğunun beyanı diğer taraftan da hadisler sıralanarak yapılan konuşmanın "hamdele"si yerindedir. Dört ve beşinci hadisler mevcut haliyle nasihatnâmenin muhtevası içerisinde hamdeleden sonraki "salvele" görünümündedir. Ahiret hayatı, hesaba çekilme ve cehenneme atıf yapan sonraki dokuz hadisle birlikte ilk on dört rivayet bir nevi tevhid, nübüvvet ve meâddan oluşan usûl-i selâseye karşılık gelmektedir ki bu da İslam inancının temelini teşkil eder. Yer aldıkları hadis kaynaklarında muhtevasına dahil edildikleri başlıklar da değerlendirmelerimizi destekler niteliktedir. "Kitab" olarak ifade edilen ana başlıklar daha ziyade "zühd, rikak, iman, cennet, sıfatü'l-cennet, sıfatü'l-kıyame"dir. "Bab" denilen alt başlıklar ise anahatlarıyla "Allah'ı anmanın, hatırlamanın ve bunu devamlı yapmanın fazileti; cihadın fazileti; Allah'ın Hz. Peygamber'e bahşettiği nimetler, ona salat u selam getirmenin sevabı; cennetin, oradaki nimetlerin ve ehlinin vasıfları, cehennem ehli için hazırlanan azap ve şiddeti, Hz. Peygamber'in şefaati, yeniden diriliş ile ahiret ve hesabı hatırlamak şeklindedir.

On beş ve on sekizinci hadisleri de içine alan sonraki dört hadis idare, idarecilik ve idarecilerle ilgili görünmektedir. Hadis kaynaklarında bu rivayetlerin yer aldığı başlıklar ise "adil idareci, adil idarecinin fazileti, zalim idarecinin cezası, halka yumuşak davranmaya teşvik, halkı sıkıntıya sokmaktan nehiy, idarecinin tebaasını koruması ve onlara gözetmesi, Allah'tan korkmayı emrettiğinde ve adil davrandığında idarecinin elde edeceği ecir ve mükafat, idarecinin yapması ve kaçınması gereken hususlar, zaruret hali hariç idareciliğin talep edilmemesi" şeklindedir.

On dokuz ve yirmi dokuzuncu hadisi de kapsayan sonraki on bir rivayet ise yönetilenlere yani tebaaya yöneliktir. Nitekim hadis kaynaklarında altında zikredildikleri başlıklar da "idareciye itaat, itaate teşvik, idareciye muhalefet, itaate ve cemaate bağlı kalmak, fitnenin zuhurunda cemaate bağlı kalmak, cemaatten ayrılmanın fenalığı, isyana çağıranlardan sakındırmak, havâricin (cemaatin ayrılıp isyan edenlerin) katli, halifelere verilen biata vefalı olmak, eliyle ve kalbiyle onu desteklemek, fitne sayılan hususlar" şeklindedir. Hem idare eden hem de idare edilenlerle ilgili rivayetler ise genel olarak imâre, cihat, biat, siyer, ahkâm ve fiten ana bölümleri altında tahriç edilmiştir.

İkinci grubu oluşturan rivayetler ise yer aldıkları kaynaklarda genel olarak başta "zühd", sonra da "edeb ve meğâzî" ana başlıkları altında sıralanmıştır. Alt başlıklar ise önceki bölümün sonundaki dipnotta gösterilmiştir.

Tüm rivayetler için ehl-i hadisin kabullerinden farklı bir anlamanın ya da anlamlandırmanın söz konusu olmadığı görülmektedir.

3.2 Ebû Yûsuf'un Nasihatleri ve Kavramsal Çerçeve

Abbasilerden önceki yönetim yani Emeviler her ne kadar ilahi menşeli olduklarını ve itaati hak ettiklerini iddia ederek[116] saltanatlarını sürdürmüşlerse de bir devrim ile iktidarlarını kaybetmişlerdir. Bu sürecin yaşandığı zamanlarda Ebû Yûsuf yirmili yaşlarına ulaşmak üzeredir. Yani *Kitâbü'l-Harâc*'ın ve de konu edindiğimiz "mukaddime"sinin kaleme alındığı dönem böylesi bir değişimden yaklaşık kırk yıl sonraya tekabül etmektedir. Ayrıca *Kitâbü'l-Harâc*, "aynı zamanda İran yönetim geleneğinden gelen saray bürokrasisine karşı bir protestonun örtülü ifadesini oluşturur. Ebû Yûsuf'un eserinde sunduğu kavramsal çerçeve İslam hukukunun onun dönemine kadar geliştirdiği birikime dayanmaktadır."[117] Zira İran etkisi ve İran kökenli Bermekî ailesinin son derece etkin olduğu bir dönemde görev yapmıştır. Devlet adamlarıyla bir arada olduğu o günlerde Hârûnürreşîd'in veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî tarafından eyyâmü'l-Arab'ı bilmemekle, bu nedenle de sultanlarla sohbetin hakkını veremeyeceği türünden ithamlarla karşılaşmıştır.[118] Diğer taraftan Abbasiler devrinde başta Zerdüşt İran hükümdarı Erdeşir'e ait *Ahd-i Erdeşir* olmak üzere Kisra Enûşirvan'a ait *Kitabu't-Tâc fî Ahlâkı Enûşirvân* ve İran kökenli İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759) tarafından tercüme ve telif edilen siyasetnâme türündeki eserler siyasi ahlak alanını şekillendiren kaynaklar olmuştur. Ebû Yûsuf'un da temsil ettiği anlaşılan fıkhî siyaset geleneğinde ise adaletin kaynağı şeriat, adil olan ise şer'i olandır. Hz. Peygamber ve dört halife dönemleri ile uygulamaları önceliklidir.[119] Kısaca İslam siyaset düşüncesinin tevhid, hilafet ve adalet gibi temel dînî kavramlar üzerine tasarlandığı görülür[120] ki biz de Ebû Yûsuf'un yaklaşık dört sayfayı bulan nasihatlerini[121] ve akabinde zikredilen yukarıda tanıttığımız rivayetlerin muhtevasını bu üç kavramla bağlantılı başlıklar altında değerlendireceğiz.

3.2.1 Emr ve Mü'minlerin Emiri – الأمر / أمير المؤمنين

Ebû Yûsuf'un dilinde idare/yönetim, halkın/reâyânın işlerini de ifade edecek şekilde "emr – أمر (iş)" kelimesiyle tanımlanmaktadır. Bu bazen "büyük bir iş – **أمر عظيم** ", bazen "ümmetin işi – **أمر الأمة** " ve bazen de "ümmetin ve reâyânın işi – **أمر الأمة و الرعية** " şeklinde tavsif edilir. İdare "Allah tarafından verilmektedir" ve "ihsan etti, göreve getirdi, emanet etti, görevlendirdi, atadı, kolye (gibi) taktı" anlamlarına gelen "**قلّد** " fiiliyle ifade edilmiştir. Müminlerin emirine hitap edilerek şöyle denir: **قد قلّدك أمرا عظيما (الله)** – Allah sana büyük bir iş ihsan/emanet etti, **قلّدك (الله) أمر هذه الأمة** - Allah

116 Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bakınız. H. Musa Bağcı, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2000), 105-133.

117 Haluk Alkan, "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı", *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 125-126.

118 Öğüt, "Ebû Yûsuf", 10/261.

119 Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru", 238-239, 259.

120 Geniş bilgi için bkz. Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 163-168.

121 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 11-14.

seni bu ümmetin işiyle görevlendirdi, قلّدك الله من أمر هذه الأمة و الرعية – Allah seni bu ümmetin ve reâyânın/halkın işiyle görevlendirdi.[122] Zira "fıkhî siyaset geleneğinde Allah'ın emaneti gözüyle bakılan reâyâ için esas itibariyle dînî bir çerçevede 'ümmet' ve 'Müslümanlar' tabiri kullanılmıştır." Son noktada "emr", Allah'ın insanlara ve Müslümanlara yardım etmesi amacıyla idareciye bir ihsanı olarak verdiği emanettir. Emanet vurgusu aksi durumun ihanet olmasını beraberinde getirir ki bu da ahirette cezayı muciptir. Bu kabul bir tanrısallık ya da yanılmazlık yüklemek için değildir. Aksine Allah'ın irade ve tasarrufundan ayrı vuku bulacak herhangi bir şeyin olmadığını ve idarecinin sorumluluğundaki büyüklüğü ve ağırlığı ifade etmeye matuftur. Yani onu "sorumluluğu çok ağır bir nimet"e dönüştürmektedir. Bu nimetin şükrünün ifa edilmesi ise pratik uygulamalara yansıması gereken bir başka sorumluluktur.

Benzeri konuları ele alan metinlerde idareci için Nisa Sûresi 59. ayete referansla sık kullanılan "ulu'l-emr" kavramına Ebû Yûsuf tarafında hiç atıf yapılmamıştır. Hz. Peygamber'in mukaddimeye alınan hadislerinde idareci(ler) için çoğunlukla إمام ve ولاة, bir defa da أمير lafzı kullanılsa da kendisi halifeye her daim أمير المؤمنين unvanıyla hitap eder. Halbuki Medine şehir devletinin tabii lideri olan Hz. Peygamber'in vefatı akabinde Hz. Ebû Bekir "Peygamberin Halifesi" olarak anılırken Hz. Ömer'e "Emîrü'l-Mü'minîn/Mü'minlerin Emiri" denmiş, sonrasında Hz. Osman ve Hz. Ali sadece "halife" unvanını kullanırken Emevîler hanedanlığa, saltanata dönüşmüş, halife ve sultan olmuşlardır. Yani kırk yılı bulan bir sürede tabii liderlikten emîrü'l-mü'minîne, halifeye ve sultana doğru giden bir evrim söz konusu olmuştur ki bu da "hem süreçteki hızlı değişmeyi hem de orijinal siyasi uygulamalardan uzaklaşmayı etkileyici bir şekilde anlatmaktadır."[123] Biz yukarıda işaret ettiğimiz fıkhî siyaset geleneğinin de bir yansıması olarak bilhassa Hz. Ömer için kullanılan "Mü'minlerin Emiri" hitabının bürokrasideki İran etkisine karşı bilinçli bir tercih olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca o hem *Kitâbü'l-Harâc*'ın bütününde kendisinden en çok rivayet (mevkuf) alınan[124] hem de mukaddimede dört halifeden örnekliğine en çok atıf yapılan sahabîdir.

Nasihatnâme-siyâsetnâme türünün kemale ermiş örneklerinde "idare", onu yüklenenin ya da kendisine emanet edilenin bireysel sorumluluğu olarak ele alınır. Hiyerarşik yapıda idareci, yaratıcı ile halk arasındadır. Bu nedenle onun kendi nefsine, yaratıcıya ve halka karşı olmak üzere üç ayrı görev ve sorumluluk alanı vardır.[125] Ebû Yûsuf'un da hem kısa ve öz nasihatlerinde hem de tercih ettiği rivayetlerde bu hususlara son derece yalın bir şekilde temas ettiği görülmektedir. İdarecinin bahis konusu hiyerarşik konumu bağlamında onun "Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu" beyan eden ve sonraki yüzyıllarda yaygın olarak

122 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 11.
123 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 178-179.
124 Bayram, "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 213.
125 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 56.

kullanılan rivayetler Ebû Yûsuf'ta yer almaz. Kendisi bu bağlamdaki ifadeyi bir defa zikreder. O da hadis formunda değil, kendi ifadesi şeklindedir.[126] Bu anlayışın köken itibariyle Hind-İran, Sümer ve kadim Mezopotamya kültürlerine dayandığı, iktidara ya da hükümdarlığa tanrısal bir nitelik kazandırarak dindar halkın nezdinde meşruiyet sağladığı[127] tespitleri yanında yetiştiği dönem, coğrafya ve görev aldığı Abbasî devletindeki İran etkisi dikkate alındığında kültürel olarak böyle bir kabule sahip olması kanaatimizce çok da zor değildir. Bu minvalde kültürel bir kabulün sonraki asırlarda hadis formuna dönüşmesi de ihtimal dahilinde olup ayrı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Bahis konusu siyaset düşüncesinde idareci-halife merkezi figürdür ve sistem onun üzerine kurulmuştur. Haliyle nasihatnâme ve siyasetnâmeler de ona odaklanmıştır. Ancak merkezi mutlak otorite de olsa, kendisine itaat hususunda kuvvetli vurgular ve yönlendirmeler de yapılsa idareci hatasız, günahsız ve masum değildir. Bunun en büyük delili ise hem nasihatlerde hem de rivayetlerde yoğun bir şekilde var olan ahiret, ahirette hesap verme, günah-sevap, cennet-cehennem vurgularıdır ki onların her "idarecinin şahsında ve amellerinde tezahür etmesi istenmektedir."[128] Nitekim Ebû Yûsuf'un birinci grupta zikrettiği yirmi dokuz rivayetin dokuz tanesi, ikinci gruptakilerin ise –başka konuları da ihtiva etmekle beraber- tamamı ve nasihatleri boyunca atıf yaptığı "toplam altı ayetin beş tanesi"[129] bu hususlarla ilgilidir. Yani idareci gücünü ilahi olandan almakta ancak yine ilahi olanla sınırlanmaktadır. Kâdılkudât'ın ifadesiyle "idareci her daim ahiretteki halini, sonunun ne olacağını düşünmelidir. Zira din gününün sahibi kullarına makam ve mevkilerine göre değil, amellerine göre muamele edecektir."[130] Diğer taraftan gücün kibre yol açması ile eldeki imkanların dünyevi arzulara meyletmeyi kolaylaştırması da bu doğrultudaki uyarıları gerekli kılmaktadır. İnsan tek boyutlu görülmemekte, iyimserlik ön planda tutulmakta ve onun korunması için bir tedbir siyaseti izlenmektedir.[131]

İdareci değişimin menfi ya da müspet yukarıdan aşağıya doğru olduğu[132] kabulüne istinaden de merkezi bir figürdür. Yani o, aynı zamanda toplumun salah ve felahının ön şartıdır. Devleti yönetenin bizzat devletin kendisi gibi olduğu dönemlerdir. Bu bağlamda idarecilerin kişilikleri, yapıp ettikleri, her açıdan zayıf ya

126 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 13.
127 Bkz. Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 74-75.
128 Özgür Kavak (ed.), *Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 28.
129 Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 12.
130 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 12.
131 Bir değerlendirme için bkz. Lokman Cerrah, "Siyasetname'de Din - Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXIII (2019), 2001-2002.
132 Bilgi için bkz. Özgür Önder, *Yönetimde Adalet ve Saadet Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname* (Antalya: Lotus Yayınevi, 2014), 78-80.

da güçlü olmaları doğrudan devletin ve de toplumun varlığını ilgilendirmektedir.[133] Tüm bunlara istinaden Ebû Yûsuf'un dilinde idare binası ahlakı da içine alacak şekilde "takva – التقوى" üzere inşa edilmelidir. Aksi durumda Allah onu bina edenin ve bina edilmesine yardım edenin üzerine yıkacaktır. Allah'tan korkanı (takva) Allah da koruyacaktır. Hevaya uyarak ya da öfkeyle iş yapılmamalıdır. Zira bunlar aklı devre dışı bırakır. Nefse düşmanlık edilmelidir. İbadetlerin ifasına, uhrevi olana öncelik verilmeli ve bu hususta özen gösterilmelidir. Çünkü dünya fani ahiret ise bakidir. Allah'ı zikir, tesbih, tahmid ve tehlil ile Hz. Peygamber'e salat u selamı ihmal edilmemeli, masiyetleri, günahları işlemekten uzak durulmalıdır. Aksi durum nimetlere nankörlüktür. Halbuki idareciye düşen her daim şükreden olmasıdır. Nimetlere nankörlük eden ve tevbekar da olmayan toplulukların izzeti, güç ve üstünlüğü çekip alınır. Allah, düşmanlarını da onlara musallat eder.[134]

Ebû Yûsuf reâya ile olan ilişkilerinde idarecinin kendisine yakın ya da uzak demeden herkese eşit davranmasını, ayrım yapmamasını, hilm ve rıfk ile davranmasını, Allah (emrini tatbik) hususunda hiçbir kınayıcının kınamasından korkmamasını, bugünün işini yarına bırakmamasını ve her daim temkinli olup –ona göre bunu başarmak dille değil kalp iledir- devlete zeval getirecek gafletten uzak kalmasını vurgular. Hasılı Allah'ın emaneti olan bu görev zayi edilmemeli ve ondan ihmalkar davranılmamalıdır. Zira kuvvet Allah'ın izniyle amelde yani çalışma ve gayret göstermededir.[135] Hem birinci gruptaki idarecilerle ilgili dört hadis hem de ikinci gruptaki tüm rivayetler bahis konusu hususlara vurgularla doludur.

Netice itibariyle idarecinin merkezi konumu onun salahının toplumun felahı olacağını kapsadığı gibi kendi felahının da garantisi olduğunu vurgulamaktadır ve bu sadece uhrevi bir felah da değildir. Ebû Yûsuf'un ifadesiyle idareci "Allah tarafından idareleri kendisine yüklenen kimseleri unutup ihmal etmediği müddetçe kendisi de unutulmayacaktır. Onlardan ve onların yararına olanı yapmaktan gafil olmaması halifenin aldatılmasını engelleyecektir. Aksi hâlde Allah onların haklarını kendisinden alacaktır.[136]

Kâdılkudât, idarenin vazgeçilmez unsuru olan "istişare"ye doğrudan temas etmez. Ancak *Kitâbü'l-Harâc*'ın telif edilmesi zaten bu kavramın bilfiil tecellisidir. Hem Ebû Yûsuf'un kendisinin nasihat edebiliyor olması hem de "nasihate" yapılan vurgular istişare bağlamında değerlendirilebilir.

3.2.2 Râ'î ve Ra'iyyet – الراعى / رعية

İdareci için "çoban – الراعى/ الرعاة" metaforu da kullanılmıştır. Ancak bu, halifeye hitap ederken değil, görev ve yükümlülükleri hatırlatılırken konumunu tanımlamak üzere zikredilir. İdare edilenler yani yönetilenler hem Müslümanları

133 Cerrah, "Siyasetname'de Din-Devlet İlişkisi", 2002.
134 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 12-14.
135 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 12.
136 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 13.

hem de muâhidleri (مسلم و معاهد) kapsayacak şekilde "raiyyet/sürü – رعية" olarak tanımlanır.[137]

Bir tür "çoban kral" diyebileceğimiz الراعی idareci ile halk arasındaki ilişkiyi tanımlamada kendisinden en çok istifade edilen benzetmedir ve yirminci yüzyılın başlarına yani modern yönetim biliminin doğuşuna kadar yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hemen hemen tüm kültürlerde var olan bu alegori onun bilindiği bir ortamda yetişen Hz. Peygamber'in dilinde de kendisine yer bulmuştur. Ancak onun kimseye sorumluluk yüklemeden kayıtsız şartsız itaat ya da halkı aşağılama şeklinde anlaşılması en temelde Kur'an'ın "istişare edin" emriyle çelişecektir.[138] Üstelik raiyyetten (sürü/yönetilenler/idare edilenler) "çoban"a nasihat etmesinin istenmesi ve yoğun şekilde vurgulanması idareye karşı sürü psikolojisi ile hareket etmenin emredilmediğinin bir başka göstergesidir. Zira sürüye nasihat emri vermek son derece anlamsızdır. Kanaatimiz bu metaforun aynı zamanda emanet yükümlülüğünü vurgulamaya matuf olduğu yönündedir. Ebû Yûsuf bahis konusu kavramların yer aldığı rivayeti zikretmemiş, ancak mezkur alegoriyi nasihatlerinin esası olarak kullanmıştır. Ona göre Müminlerin Emirinin sorumlu kılındığı şey Allah'ın onu insanlara çoban tayin etmesidir. Bu ise onların kendisine emanet edilmesi ve onlar vesilesiyle imtihana tabi tutulmasıdır. Zira kıyamet gününde Allah katında en mesut idareci/çoban raiyyetini mutlu ve mesut kılandır. Güttüklerini yitiren çoban/idareci dilerse -Allah'ın izniyle- onları kurtarabilecek konumdadır. Bu nedenle hayatlarını korumak, kurtuluşa ermelerini sağlamakla mükellef olduklarının helakine sebep olduğunda bunu tazmin etmek zorundadır. Çoban, vazifesi olmayan şeylerle meşgul olup zorluk ve tehlike içinde olanları görmezden gelirse felaket/helak kendisine de çabucak gelir.[139]

Önceki başlıkta da temas ettiğimiz üzere raiyyetin saadeti idareyi ve idareciyi ayakta tutan en temel unsurlardan bir tanesidir. Otoritenin meşruluğu da aynı zamanda buradan kaynaklanmaktadır. Halkın refahı ve ekonomik açıdan zulmün önüne geçilmesi ise zaten *Kitâbü'l-Harâc*'ın telif sebebidir.

3.2.3 Adalet

"İslam dünyasında kaleme alınan siyasetnâmelerde değişmeyen tek nokta bütün eserlerin vazgeçilmez öğüdünün adalet teorisinin iktidarın sürdürülebilmesi için zorunlu olduğudur."[140] Bu çerçevede Ebû Yûsuf'un dilinde idarenin müspet hali "salah, ıslah – صلاح، إصلاح ", menfi hali ise "zulüm, fesad ve zayi etmek – ظلم، تظالم، فساد" terimleriyle ifade edilmiştir. Bu da hadlerin yerine getirilmesi, tesebbüt neticesinde hakların sahiplerine verilmesi (إقامة الحدود و الحقوق), halka müracaat, şikayet ve itiraz

137 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 11, 14.
138 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 77-81.
139 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 13.
140 Nurullah Yazar, "Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/2 (2019), 896.

imkanı sunulup haklarının müdafaa imkanı sunulmasıyla mümkün olacaktır.[141] Bu sayede –doğrudan hiç telaffuz edilmeyen sadece zikredilen hadislerde "adil imam/idareci" formunda kendisine yer bulan- "adalet"in temini ve onun yokluğunda vuku bulabilecek kaos ve kargaşanın engellenmesi söz konusu olabilecektir. Bu bağlamda *Kitâbü'l-Harâc*'ın yazılma gayesi "Müminlerin Emirinin böyle bir şey talep etmesindeki maksadı raiyyetinden zulmü kaldırıp devlet işleyişini yani tebaasının işlerini salaha erdirmek, düzene koymaktır"[142] cümleleriyle ifade edilir. Yani "adalet" kavramı zıddıyla tanımlanmıştır. Nitekim ilerleyen dönemlerde en kompleks örneklerini verecek olan nasihatnâme-siyâsetnâme türü yazınlarda idareciye iki temel vazifenin yüklendiği görülecektir: "Zulmü ortadan kaldırmak" ve "Halkın işlerini düzene koymak." Bunlara eklenebilecek "ülkenin imarı" şeklinde bir temel vazife daha zikredilir[143] ki o da Ebû Yûsuf'un dilinde "pek çok binalar inşa etmek"[144] olarak ifade edilir.

Hiçbir dönemde önemini kaybetmeyen "adalet" kavramı aynı zamanda ortaçağ İslam siyaset düşüncesinde en temel, en önemli, en merkezi kavramı"[145] olarak "adalet dairesi" formuyla karşımıza çıkmaktadır. Özünde "sarmal gibi döngüsel hareketlerle ama yükselecek tarzda, tebadan hükümdara doğru yönetilme (itaat), hükümdardan tebaya doğru ise yönetebilme (otorite) imkanları"[146] yer almaktadır. Esas itibariyle İslam siyaset düşüncesine İran/Sâsânî yönetim tecrübesinden geçmiş[147] olup tam formunu[148] ise Ebû Yûsuf'tan kısa bir süre sonra kazanmıştır.[149] En yalın haliyle dairenin üst kutbunda idareci, alt kutbunda ise tebaa yer almaktadır. Üst kutup alttan itaat talep ederken alt kutup da üstten merhamet ve adalet istemektedir. İlmiye, kalemiye ve seyfiye ise bu kutuplar arasındaki bağlantının sağlıklı şekilde tesisini temin etmektedir. İlgili başlık altında görülebileceği gibi rivayetlerin sıralanma şekli ve muhtevaları da bu yalın formu yansıtmaktadır. Son tahlilde adalet dairesi sadece yöneticilere siyasi meşruiyet temin etmemiş aynı

141 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 13-14.
142 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 11.
143 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 54-55.
144 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 11.
145 İlker Kömbe, "Tarihsel ve Teorik Açıdan Adalet Dairesinin Uzun Formu", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* VI/1 (2021), 14.
146 Önder, *Yönetimde Adalet ve Saadet*, 12.
147 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 51-52.
148 Kısa ve uzun formu bulunan kavramın ilk kaynağı İran'da birliği sağlayıp büyük bir devlet kuran ve milattan sonra 240'tan ölen Erdeşir'e ait Ahd-i Erdeşir'dir. İÖnce Emeviler sonra da Abbasiler devrinde Arapçaya tercüme edilmiştir. Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru", 237-238; Uzun formu ise halife Me'mun dönemi tercümlerine dayandırılmaktadır. Kömbe, "Tarihsel ve Teorik Açıdan Adalet Dairesinin Uzun Formu", 15-23; Ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, *Daire'ye Dair* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 65.
149 Bilgi için bkz. Cündioğlu, *Daire'ye Dair*, 55-66.

zamanda Allah'ın iradesinin kat'i bir şekilde gerçekleşmesiyle adil bir yönetime ulaşmayı hedeflemiştir.[150]

Bu minvalde Ebû Yûsuf ifadesiyle merhamet beklenen idareciye tebaası kolaylıkla ulaşabilmelidir.[151] Yani "perdelenmiş yönetici sorunu"na[152] müsaade edilmemelidir. O, Allah'a itaat ederek adaleti tesis eden hilm ve rıfk sahibi olmalıdır ki kendisine de itaat edilsin. Adil olması beklenen idareci adaleti hem ticari hayat ve pazarda hem de cezâi müeyyidelerin uygulanmasında tesis etmelidir.[153] Zira "siyaset-i şer'iyye, normalde vergi düzenlemelerine ilaveten kamu düzeni, arazi kullanımı ve bazen de toplumsal uyuma etki eden kamu ahlakının bazı yönleri ve ceza hukuku ile alakalı meselelerle ilgilenmektedir"[154] ki *Kitâbü'l-Harâc*'ın muhtevası da tam olarak budur ve en temelde bu maksada binaen telif edilmiştir.

İdareci ve halk arasında bağlantıyı tesis eden yapılara özel olarak değinmeyen Ebû Yûsuf bizce bu bağlamda değerlendirebilecek bir yaklaşım ortaya koyarak salihlerin yolunun ve sünnetlerinin (ilke ve prensipler) takip edilmesi gerektiğini, zalim idarecinin halk için bir felaket; hayır ve güvenden yoksun kimselerden destek alarak idarecilik yapmanın ise toplumsal bir helak olduğunu söyler.[155] Adalet dairesi mefhumunda siyasal egemenliği tesis eden temel unsur ordu/asker yani seyfiyedir. Devamında toplumsal refahın temini adına vergilerin konulup toplanması zorunludur. Tam da bu noktada "güç edinme arzularının ve açgözlülüklerinin gölgesinde kalan yerel memurların aşırılıkları kontrol altına alınmalıdır. Bu nedenle adaletin tesisi kamu düzeninin varlığını, hayatî önemi haiz toplumsal dirliğin sağlanmasını, mütecaviz ve muhteris devlet görevlilerinin kontrolünü gerektirmektedir."[156]

Tebaadan beklenen ise itaattir. Nitekim tarihi süreçte İslam siyasi düşüncesi içerisindeki sünni doktrin iki temel esasa istinat ederek gelişmiştir. Bunlardan birincisi hilafetin kureyşiliği, ikincisi ise mutlak surette itaattir ve itaat, bir dînî vecibe olarak ele alınmaktadır.[157] Ebû Yûsuf birinci esasa temas etmez. Zira devletin kurucuları zaten Abbasoğullarıdır. Ancak ikinci esasa dair tercih edilen rivayetler, "mutlak itaati" talep eder niteliktedir. Çünkü mevcut tarihi süreç ve toplumsal yapıda güçlü bir itaat kültürü inşa edebilmek teolojik temellendirmeyi gerekli

150 Wael b. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları , 2019), 17.

151 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 14; Başka bir örnek metne ait benzer bir değerlendirme için bkz. Kavak, *Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*, 25-48.

152 Bilgi için bkz. Aydeniz, "Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı", 745-747.

153 Kadir Canatan, "Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet", *Yetkin Düşünce* I/2 (2018), 174-175.

154 Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 129.

155 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 13.

156 Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 127-128.

157 Alkan, "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı", 114; Ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi [Selçuk Üniversitesi]* 43 (2018), 316-317.

kılmaktadır.[158] Dolayısıyla nasihatnâmeler ile siyasetnâmeler din-devlet ilişkilerinde devlet başkanına ve dolayısıyla devlete itâatı dinî bir zorunluluk olarak ele almakta, Kur'an ve hadislerden referanslar zikretmektedir.[159] Elde edilmek istenen meşruiyet Hz. Peygamber'in ve hulefa-i raşidinin örnekliği doğrultusunda gerçekleşecektir. Ancak bu noktada idareciye yönelik şiddetli uhrevi yaptırımları ihtiva eden hadisler ile tebaanın idarecisine nasihat etmesi yani "iyiliği emredip kötülükten sakındırması ve bunu terk etmenin fesada sebep olacağı" yönündeki rivayetlerin varlığı da görmezden gelinmemelidir.[160]

Bu bağlamda Ebû Yûsuf'un hocası Ebû Hanîfe ve İmam Malik[161]tarafından tercih edilen "pasif siyasal muhalefet" yerine "yönlendirici diyalog" anlayışını tercih ettiği de dikkate alınmalıdır. Bu yöntemde "önem verilen nokta, iktidar sahibinin gücü ve kurulan diyalog yolu ile onun kararlarının etkilenebilmesidir.[162] Zaten bir nasihatnâme türü olarak siyâsetnâmelerin asıl "hedefi hükümdarı veya sistemi değiştirmek değil, hükümdarın kazanılmasıdır."[163] Ayrıca "siyasetnâme-nasihatnâme yazarlarının ulaştıkları sonuçlar, idareciler için tavsiye niteliğinde olup hukukî bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Yazarların amacı, idarecileri ancak ahlaki açıdan sınırlandırmaya çalışmak"[164] ve "manevi bir sorumluluğu" yerine getirmektir.[165] Bu bağlamda Ebû Yûsuf da kitabı yazma gayesini rıza-i ilahiye ve sevaba nail olup ilahi azaptan kurtulmak, halifeye ve Müslümanlara tam manasıyla bir nasihatte bulunmak, hem halifeye hem de Müslümanlara karşı kusur etmeden çözüm sunmaya yönelik tüm çabasını göstermek olarak tarif etmektedir.[166]

SONUÇ

Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı bütünü itibariyle devletin kamu hukuku ve maliyesine yönelik tatbikat önerilerini ihtiva eden bir siyasetnâme iken "mukaddime" kısmı tam anlamıyla erken dönem bir nasihatnâme örneğidir. Müellifin kendi nasihatleri yanında elli iki tane de rivayet ihtiva etmektedir. Tüm rivayetlerin muhtevaları ve sıralanma şekilleri ile mevkuf ve maktu rivayetlerin sona bırakılmaları dikkate alındığında onların fıkhî hükümler çıkarmak için zikredilmedikleri, bir nasihatnâmenin mahiyetine uygun şekilde sıralandıkları ortaya çıkmaktadır.

---

158 Aydeniz, "Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı", 747.

159 Adalıoğlu, "Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi", 317.

160 Burada Ebû Yûsuf tarafından zikredilen hususları da kapsayan ve onların dairenin yalın ve öz haline tekabül ettiğini gösteren adalet dairesinin sonraki yüzyıllardakikurumsallaşmış haline yönelik geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 125-141.

161 Bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/507-508.

162 Alkan, "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı", 125, 128-129.

163 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 35.

164 Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru", 265.

165 Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 42.

166 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 14.

Kaynaklarda mana olarak uyumlu mevkuf ve maktu versiyonları bulunduğu halde merfu hadislere öncelik verildiği ve onlar hususunda hem hadis tekniği açısından daha tiitiz davranıldığı hem de kütüb-i sitte dahil ehl-i hadis tarafından tasnif edilen en muteber hadis kitaplarında yer aldıkları görülmektedir. Konular doğrudan ve spesifik olarak fıkhî meselelerden olmadığında ve hüküm istinbatı amaçlanmadığında ehl-i hadis ile ortak rivayetler çoğalmıştır. Hadislerin sahabî ravileri de genel olarak ehl-i hadisin muksirundan kabul ettiği isimlerdir. Halbuki mesele fıkıh ve hüküm istinbatı olduğunda Irak fıkıh okulunun dayandığı sahabî konumundaki Abdullah b.Mes'ûd'un öncelikli olduğu müellifin diğer eserlerinde açıkça görülmektedir. Senedlerdeki gerek inkıtalar gerekse de müphem ravilerin varlığı hicri ikinci asır rivayet üslubunun yansımasıdır. Ebû Yusuf'un müphem ravi zikretmesinin rivayeti birden fazla hocasından almasıyla alakalı olabileceği izlenimi oluşmaktadır.

Mevkuf ve maktu rivayetler zikredilirken ehl-i sünnetin halife sıralamasına sadık kalınmış, hatta Hz. Osman'dan bu nedenle nakilde bulunulmuş gibidir. Sonraki halifelerden ise sadece Ömer b. Abdülaziz'e atıf yapılmıştır. Bu rivayetlerin kaynakları ise ehl-i hadise ait genel olarak kütüb-i sitte öncesi ve sonrası hadis kitaplarıdır ki bunda rivayetlerin türü etkilidir. Hicri ikinci asır rivayet üslubunun tüm unsurlarını yansıtmakta, hem nicelik hem de nitelik bakımından merfu hadislerden çok daha fazla zafiyet içermektedir. Ayrıca bu rivayetlerin "fezâil" türünden sayılabilecek mahiyette olduğu da bir başka gerçektir. Hatta ehl-i hadisin ilgili rivayetlere yönelik yaklaşımıyla bir tür benzerlik bulunduğu söylenebilir. Zira tüm kaynaklarda onların sıralandığı ana başlık öncelikle "zühd", sonra da "edeb ve meğâzî"dir.

Zikredilen hadislerin konu sıralaması ile sonraki kaynaklarda zikredildikleri başlıklar uyumludur. Bu da anlama ve yorumlamada bir farklılaşmanın olmadığına delalet etmektedir.

Muhtevaya bakıldığında ise söylenenlerin idarenin devamlılığını temin etmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Yine rivayetlerin konulara göre yoğunlukları dikkate alındığında odak noktanın ahiret ve hesap verme merkezli bir idareci profili ile kaos ve kargaşaya sebep olmayacak nasih vasıflı itaatkar bir tebaa olduğu ortaya çıkmaktadır. Siyaset, idareci ve tebaa ile din, inanç ve itikat iç içe geçmiştir. Din ve dünya birlikteliğini esas alan amel merkezli bir metin oluşturulmuştur. Halifeye adalet ve merhamet tavsiye edilmekte, tebaadan da itaat talep edilmektedir. Bu anlamda adı konulmasa ve teorik olarak sonraki dönemlerde vurgulanır olsa da mukaddimede zımnen, kısa ve yalın formuyla "adalet dairesi" kendini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Humeyd b. Nasr. *el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbdi İbn Ḥumeyd*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Mahmûd Muhammed Halîl es-Saʿîdî. Kahire: el-Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʻ es-Sanʻânî el-Himyerî. *el-Muṣannef*. thk. Habîbürrahman el-Aʻzamî. 12 Cilt. Hindistan - Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî - el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi [Selçuk Üniversitesi]* 43 (2018), 313-324.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Feżâ'ilü'ṣ-ṣaḥâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Ali b. Ca'd, Ebu'l-Hasen el-Bağdâdi. *el-Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410.

Alkan, Haluk. "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı". *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 109-143. Ankara: İlem Yayınları, 2. Basım., 2022.

Aydeniz, Hüsnü. "Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2021), 735-755.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Meğâni'l-Aḫyâr fî Şerḥi Esâmi'r-Ricâl Meʿâni'l-Âṯâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmâîl. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Bağcı, H. Musa. "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2000), 105-133.

Bayram, Fatih. *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Asâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bayram, Fatih. "Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-3*. ed. Hidayet Aydar vd. 199-225. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1424.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Abdülʿaliyy Abdülhamîd - Muhtar Ahmed en-Nedvi. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr el-Basrî. *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.

Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʿfî el-. *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.

Canatan, Kadir. "Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet". *Yetkin Düşünce* I/2 (2018), 165-176.

Cerrah, Lokman. "Siyasetname'de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXIII (2019), 1995-2011.

Cündioğlu, Dücane. *Daire'ye Dair*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım., 2020.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Feḍâ'îlu'ṣ-Ṣaḥâbe ve Menâḳibuhum ve Ḳavlu Baʿḍihim fî Baʿḍi Ṣalavâtillâhi ʿaleyhim*. thk. Muhammed b. Halîfe er-Rabâh. Suudi Arabistan: Mektebetü'-Gurebâi'l-Eseriyye, 1419/1998.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman el-Fazl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412.

Dinçer, Ömer. *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2023.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaṣ es-Sicistânî. *ez-Zühd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm. Hilvan: y.y., 1414/1993.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshâk el-İsfahânî. *Ḥilyetu'l-Evliyâ' ve Ṭabaḳâtu'l-Aṣfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tabâʿati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1394/1974.

Ebû Yûsuf, Yaʿkūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʿd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḫarâc*. thk. Ebû Meryem Muhammed b. Ali el-Cîlânî. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, 2013.

Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 27-61.

Gözel, Ayşe. "Siyâsetnâmelerdeki Ahlakî Tavrın Dinî Referansları". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (UDİS - 2021) "Din, Ahlak ve Hukuk"*, 734-746.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nîsâbûrî el-. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1411.

Hallaq, Wael b. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım., 2019.

Hatiboğlu, İbrahim. "Nâfiʿ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-. *el-Müsned*. thk. Hasen Selim Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâ', 1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî ḍuʿafâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-Ilmiyye, 1418.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Cûʿ*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-Muṣannef fi'l-Eḥâdîṯ ve'l-ʾÂṯâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Taḳrîbu't-Tehẕîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehẕîbu't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'n-Nizâmiyye, 1326/1908.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dımaşk-Hicaz: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430–2009.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî. *Târîḫu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâd. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Aʿrâbî, Ebû Saʿîd b. el-Aʿrâbî Ahmed b. Muhammed el-Basrî. *Muʿcemu İbni'l-ʾAʿrâbî*. thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Huseynî. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mubârek b. Vâdıh et-Türkî. *ez-Zühd ve'r-Reḳâ'iḳ l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nuʿaym b. Ḥammâd*. thk. Habîburrahmân el-Aʿzamî. Beyrut: y.y., ts.

İmam Mâlik, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭaʾ (Rivâyetu'ş-Şeybânî)*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İmam Malik, Ebû Abdullah Malik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004.

İshâk b. Râhûye, Ebû Yaʿkūb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Abdülğafûr b. Abdülhakk el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1991.

Kavak, Özgür (ed.). *Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2013.

Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *İmam Ebû Yûsuf Hayatı, Eserleri Ve Fıkhî Görüşleri*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022.

Kömbe, İlker. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 231-269. Ankara: İlem Yayınları, 2. Basım., 2022.

Kömbe, İlker. "Tarihsel ve Teorik Açıdan Adalet Dairesinin Uzun Formu". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* VI/1 (2021), 13-26.

Kuzudişli, Bekir. "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* VI/1 (2008), 71-110.

Maʿmer b. Râşid, Ebû Urve Maʿmer b. Râşid el-Ezdî. *el-Câmiʿ*. thk. Habiburrahman el-Aʿzamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Ṣaḥîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakī el-Hindî. *Kenzü'l-`Ummâl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmünʿîm. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406.

Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Önder, Özgür. *Yönetimde Adalet ve Saadet Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname*. Antalya: Lotus Yayınevi, 2. Basım., 2014.

Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Pala, İskender. "Nasihatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiʿî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004.

Taberâni, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-. *el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut – Amman: el-Mektebü'l-İslami – Dâru Ammâr, 1405.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*. thk. Tarık b. Ivadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Maʿrûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yahya b. Adem, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Âdem el-Kureşî el-Kûfî. *el-Ḫarâc*. thk. Ahmed Şâkir. b.y.: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1384/1964.

Yazar, Nurullah. "Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/2 (2019), 891-909.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ossmân ez-. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Naḳdi'r-Ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Teẕkiratü'l-Ḥuffâẓ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

EK-1

Ebû Yûsuf tarafından ard arda sıralanan 52 hadis şu şekildedir:

١- حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "مَا عَمِلَ ابْنُ آدَمَ مِنْ عَمَلٍ أَنْجَى لَهُ مِنَ النَّارِ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ". قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ قَالَ: "وَلا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلَوْ أَنْ تَضْرِبَ بِسَيْفِكَ حَتَّى يَنْقَطِعَ، ثُمَّ تَضْرِبَ بِهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ، ثُمَّ تَضْرِبَ بِهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ، (قَالَهَا ثَلاثًا)

٢. حَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رضي الله عنه بَعَثَ يَزِيدَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ إِلَى الشَّامِ فَمَشَى مَعَهُمْ نَحْوًا مِنْ مِيلَيْنِ. فَقِيلَ لَهُ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ الله، لم انْصَرَفْتَ. فَقَالَ: لَا، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "مَنِ اغْبَرَّتْ قَدَمَاهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَرَّمَهُمَا اللَّهُ على النَّار".

٣. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَجْلانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "غَدْوَةٌ أَوْ رَوْحَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا". وَبَلَغَنَا عَنْ مَكْحُولٍ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم: "غَدْوَةٌ أَوْ رَوْحَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" إِنَّمَا هُوَ غَدْوَةٌ أَوْ رَوْحَةٌ تخرج فِيهَا بِنَفْسِك خير م الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا تُنْفِقُهَا وَلا تخرج بِنَفْسِك.

٤. وَحَدَّثَنِي أَبَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلاةً وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ، وَحَطَّ عَنْهُ عَشْرَ سَيِّئَاتٍ".

٥. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ –يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ لِلَّهِ مَلائِكَةً سَيَّاحِينَ فِي الأَرْضِ يُبَلِّغُونِي عَنْ أُمَّتِيَ السَّلامَ".

٦. وَحَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "كَيْفَ أَنْعَمُ وَصَاحِبُ الْقَرْنِ قَدِ الْتَقَمَ الْقَرْنَ وَحَنَا جَبْهَتَهُ وَأَصْغَى سَمْعَهُ يَنْتَظِرُ مَتَى يُؤْمَرُ". قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نَقُولُ: قَالَ قُولُوا: حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا".

٧. وَحَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ سِنَانٍ عَنْ عَائِذِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ قَالَ: خَطَبَ شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ النَّاسَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَلا وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "إِنَّ الْخَيْرَ بِحَذَافِيرِهِ فِي الْجَنَّةِ"، وَإِنَّ الشَّرَّ بِحَذَافِيرِهِ فِي النَّارِ، أَلا وَإِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ، وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ: فَمَتَى مَا كُشِفَ لِلرَّجُلِ حِجَابٌ كُرْهٍ فَصَبَرَ أَشْرَفَ عَلَى الْجَنَّةِ وَكَانَ مِنْ أَهْلِهَا، وَمَتَى مَا كُشِفَ لِلرَّجُلِ حِجَابَ هَوًى وَشَهْوَةٍ أَشْرَفَ عَلَى النَّارِ وَكَانَ مِنْ أَهْلِهَا؛ أَلا فَاعْمَلُوا بِالْحَقِّ لِيَوْمٍ لَا يقْضِي يه إِلا بِالْحَقِّ؛ تَنْزِلُوا مَنَازِلَ الْحَقِّ".

٨. وَحَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَدَنَا مِنَ السَّمَاءِ سَمِعَ دَوِيًّا، فَقَالَ: "يَا جِبْرِيلُ مَا هَذَا"؟ قَالَ: حَجَرٌ قُذِفَ بِهِ مِنْ شَفِيرِ جَهَنَّمٍ فَهُوَ يَهْوِي فِيهَا سَبْعِينَ خَرِيفًا، فَالآنَ حِينَ انْتَهَى إِلَى قَعْرِهَا.

٩. وَحَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "يُرْسَلُ عَلَى أَهْلِ النَّارِ الْبُكَاءُ فَيَبْكُونَ حَتَّى تَنْقَطِعَ الدُّمُوعُ، ثمَّ يَبْكُونَ حَتَّى يكون من وجوهم كَهَيْئَةِ الأُخْدُودِ".

١٠. وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "يُوضَعُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ عَلَيْهِ حَسَكٌ كَحَسَكِ السَّعْدَانِ ثُمَّ يَسْتَجِيزُ النَّاسُ: فَنَاجٍ مُسَلَّمٍ، وَمَخْدُوشٌ ثُمَّ نَاجٍ، وَمُحْتَبِسٌ مَنْكُوسٌ فِيهَا".

١١. وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَامِرٍ عَن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَوْفِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "يَا عَائِشَةُ، إِيَّاكِ وَمُحَقِّرَاتِ الأَعْمَالِ فَإِنَّ لَهَا مِنَ اللَّهِ طَالِبًا."

١٢. وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَاقِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي جِنَازَةٍ؛ فَلَمَّا انتهينا إِلَى الْقَبْرِ جِئْنَا النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَاسْتَدَرْتُ فَاسْتَقْبَلْتُهُ فَبَكَى حَتَّى بَلَّ الثَّرَى، ثُمَّ قَالَ: "إِخْوَانِي، لِمِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ فَأَعِدُّوا".

١٣. وَحَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ مِغْوَلٍ عَنِ الْفَضْلِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ: إِنَّ الْقَبْرَ لَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ، مَاذَا أَعْدَدْتَ لِي؟ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنِّي بَيْتُ الْغُرْبَةِ، وَبَيْتُ الدُّودِ، وَبَيْتُ الْوَحْدَةِ.

١٤. وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ عز وجل: "أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خطر على قَلْبِ بَشَرٍ. اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ {فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [السَّجْدَة:١٧] وَإِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةٌ يَسِيرُ الرَّاكِبُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَقْطَعُهَا، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ {وَظِلٍّ مَمْدُودٍ}

[الْوَاقِعَة: ٣٠] ، وَلَمَوْضِعُ سَوْطٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ {فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا مَتَاعُ الْغُرُورِ} [آل عمرَان:١٨٥] .

١٥. وحدثني الْفضل بن مَرْزُوق بن عَطِيَّةَ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ وَأَقْرَبَهُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِمَامٌ عَادِلٌ، وَإِنَّ أَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَشَدَّهُمْ عَذَابًا إِمَامٌ جَائِرٌ".

١٦. وَحَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ خَيْرًا اسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمُ الْحُلَمَاءَ، وَجَعَلَ أَمْوَالَهُمْ فِي أَيْدِي السُّمَحَاءِ. وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ بَلاءً اسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمُ السُّفَهَاءَ، وَجَعَلَ أَمْوَالَهُمْ فِي أَيْدِي الْبُخَلاءِ. أَلا مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ فِي حَوَائِجِهِمْ رَفَقَ اللَّهُ بِهِ يَوْمَ حَاجَتِهِ، وَمَنِ احْتَجَبَ عَنْهُمْ دُونَ حَوَائِجِهِمُ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ دُونَ خَلَّتِهِ وَحَاجَتِهِ".

١٧. وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا، وَإِنْ أَتَى بِغَيْرِهِ فَعَلَيْهِ إِثْمُهُ".

١٨. وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ زِيَادٍ الْحِمْيَرِيِّ أَنّ أَبَا ذَرٍّ سَأَلَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم الإِمْرَةَ، فَقَالَ: "أَنْتَ ضَعِيفٌ وَهِيَ أَمَانَةٌ وَهِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى مَا عَلَيْهِ فِيهَا".

١٩. وَحَدَّثَنِي إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ جَدَّتِهِ أُمِّ الْحُصَيْنِ قَالَتْ: رَأَيْتُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مُلْتَحِفًا بِثَوْبِهِ قَدْ جَعَلَهُ تَحْتَ إِبِطِهِ وَهُوَ يَقُولُ: "أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ أَجْدَعُ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا".

٢٠. وَحَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم "مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي. وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي".

٢١. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ حَبِيبٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: لَيْسَ مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تُشْهِرَ السِّلاحَ عَلَى إِمَامِكَ.

٢٢. وَحَدَّثَنِي مُطَرِّفُ بْنُ طَرِيفٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ خَالِدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ وَالإِسْلامَ شِبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الإِسْلامِ مِنْ عُنُقِهِ".

٢٣. وَحَدَّثَنِي مُحَمَّد بن إِسْحَاق بن عَبْدِ السَّلامِ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِالْخَيْفِ مِنْ مِنًى فَقَالَ: "نَضَّرَ اللَّهُ امْرَءًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا: "فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. ثَلاثٌ لَا يُغَلُّ عَلَيْهِمْ قَلْبُ مُؤْمِنٍ: إِخْلاصُ الْعَمَلِ للَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِوُلاةِ الْمُسْلِمِينَ، وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ؛ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِ".

٢٤. وَحَدَّثَنِي غَيْلانُ بْنُ قَيْسٍ الْهَمَدَانِيُّ عَن أبي بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَمَرَنَا كُبَرَاؤُنَا مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم أَنْ لَا نَسُبَّ أمرءانا، وَلا نَغِشَّهُمْ، وَلا نَعْصِيَهُمْ، وَأَنْ نَتَّقِي اللَّهَ وَنَصْبِرَ.

٢٥. وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ عَنْ وَائِلِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "لَا تَسُبُّوا الْوُلاةَ؛ فَإِنَّهُمْ إِنْ أَحْسَنُوا كَانَ لَهُمُ الأَجْرُ وَعَلَيْكُمُ الشُّكْرُ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَعَلَيْهِمُ الْوِزْرُ وَعَلَيْكُمُ الصَّبْرُ؛ وَإِنَّمَا هُمْ نِقْمَةٌ يَنْتَقِمُ اللَّهُ بِهِمْ مِمَّنْ يَشَاءُ؛ فَلا تَسْتَقْبِلُوا نِقْمَةَ اللَّهِ بِالْحَمِيَّةِ وَالْغَضَبِ، وَاسْتَقْبِلُوهَا بِالاسْتِكَانَةِ وَالتَّضَرُّعِ".

٢٦. وَحَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ رَبِّ الْكَعْبَةِ قَالَ: انْتَهَيْتُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَهُوَ جَالِسٌ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ وَالنَّاسُ عَلَيْهِ مُجْتَمِعُونَ؛ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ".

٢٧. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "يَا مُعَاذُ أَطِعْ كُلَّ أَمِيرٍ، وَصَلِّ خَلْفَ كُلِّ إِمَامٍ، وَلا تَسُبَّ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي".

٢٨. وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسٍ قَالَ: قَامَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيهَا النَّاس، إِنَّكُم تقرؤون هَذِه الْآيَة {يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ} [الْمَائِدَة:١٠٥] وَإِنَّا سَمِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُغَيِّرُوهُ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ".

٢٩. وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يُؤَاخِذُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ؛ فَإِذَا ظَهَرَتِ الْمَعَاصِي فَلَمْ تُنْكَرْ اسْتَحَقُّوا الْعُقُوبَةَ جَمِيعًا.

١/٣٠. وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ زُبَيْدِ بْنِ الْحَارِثِ أَوْ ابْنِ سَابِطٍ قَالَ: لَمَّا حَضَرَتِ الْوَفَاةُ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه أَرْسَلَ إِلَى عُمَرَ يَسْتَخْلِفُهُ؛ فَقَالَ النَّاسُ: أَتُخَلِّفُ عَلَيْنَا فَظًّا غَلِيظًا، لَوْ قَدْ مَلَكَنَا كَانَ أَفَظَّ وَأَغْلَظَ؟ فَمَاذَا تَقُولُ لِرَبِّكَ إِذَا لَقِيتَهُ وَقَدِ اسْتَخْلَفْتَ عَلَيْنَا عُمَرَ رضي الله عنه؟ قَالَ: أَتُخَوِّفُونِي بِرَبِّي؟ أَقُولُ: اللَّهُمَّ أَمَّرْتُ عَلَيْهِمْ خَيْرَ أَهْلِكَ. ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى عُمَرَ فَقَالَ: إِنِّي أُوصِيكَ بِوَصِيَّةٍ إِنْ حَفِظْتَهَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ وَهُوَ مُدْرِكُكَ. وَإِنْ ضَيَّعْتَهَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَبْغَضَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ وَلَنْ تُعْجِزَهُ. إِنَّ لِلَّهِ عَلَيْكَ حَقًّا فِي اللَّيْلِ لَا يَقْبَلُهُ فِي النَّهَارِ، وَحَقًّا فِي النَّهَارِ لَا يَقْبَلُهُ فِي اللَّيْلِ، وَإِنَّهَا لَا تُقْبَلُ نَافِلَةٌ حَتَّى تُؤَدَّى الْفَرِيضَةُ؛ وَإِنَّمَا خَفَّتْ مَوَازِينُ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِاتِّبَاعِهِمُ الْبَاطِلَ فِي الدُّنْيَا وَخِفَّتِهِ عَلَيْهِمْ وَحُقَّ لِمِيزَانٍ لَا يُوضَعُ فِيهِ إِلا الْبَاطِلَ أَنْ يَكُونَ خَفِيفًا؛ وَإِنَّمَا ثَقُلَتْ مَوَازِينُ مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِاتِّبَاعِهِمُ الْحَقَّ فِي الدُّنْيَا وَثِقَلِهِ عَلَيْهِمْ وَحُقَّ لِمِيزَانٍ لَا يُوضَعُ فِيهِ إِلا الْحَقَّ أَنْ يَكُونَ ثَقِيلا. فَإِنْ أَنْتَ حَفِظْتَ وَصِيَّتِي هَذِهِ فَلا يَكُونَنَّ غَائِبٌ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ. وَلا بُدَّ لَكَ مِنْهُ. وَإِنْ أَنْتَ ضَيَّعْتَ وَصِيَّتِي هَذِهِ فَلا يَكُونَنَّ غَائِبٌ أَبْغَضَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ، وَلَنْ تُعْجِزَهُ.

٢/٣٠. وَقَالَ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ، وَقَالَ لَهُ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ إِنِّي إِنَّمَا اسْتَخْلَفْتُكَ نَظَرًا لِمَا خَلَّفْتُ وَرَائِي، وَقَدْ صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَرَأَيْتُ مِنْ أَثَرَتِهِ أَنْفُسَنَا عَلَى نَفْسِهِ وَأَهْلَنَا عَلَى أَهْلِهِ حَتَّى إِنْ كُنَّا لَنَطَأُ نُهْدِي إِلَى أَهْلِهِ مِنْ فُضُولِ مَا يَأْتِينَا عَنْهُ، وَقَدْ صَحِبْتَنِي فَرَأَيْتَنِي إِنَّمَا اتَّبَعْتُ سَبِيلَ مَنْ كَانَ قَبْلِي: وَاللَّهِ مَا نمت فَحملت وَلا تَوَهَّمْتُ فَسَهَوْتُ، وَإِنِّي لَعَلَى السَّبِيلِ مَا زِغْتُ. وَإِنَّ أَوَّلَ مَا أُحَذِّرُكَ يَا عُمَرُ نَفْسَكَ، إِنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ شَهْوَةً فَإِذَا أَعْطَيْتَهَا تَمَادَتْ فِي غَيْرِهَا. وَاحْذَرْ هَؤُلاءِ النَّفَرِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الَّذين قد انتفحت أَجْوَافُهُمْ وَطَمَحَتْ أَبْصَارُهُمْ وَأَحِبَّ كُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ لِنَفْسِهِ وَإِنَّ لَهُمْ لَحَيْرَةٌ عِنْدَ زَلَّةِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ؛ فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَهُ. وَاعْلَمْ أَنَّهُمْ لَنْ يَزَالُوا مِنْكَ خَائِفِينَ مَا خِفْتَ اللَّهَ، وَلَكَ مُسْتَقِيمِينَ مَا اسْتَقَامَتْ طَرِيقَتُكَ. هَذِهِ وَصِيَّتِي وَأَقْرَأُ عَلَيْكَ السَّلامَ.

٣١. وَحَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: خَطَبَنَا أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَأَنْ تُثْنُوا عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، وَأَنْ تَخْلِطُوا الرَّغْبَةَ بالرهبة وتجمعوا الْإِلْحَاق بالمساءلة فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَثْنَى عَلَى زَكَرِيَّا وَأَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ تَعَالَى: {إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ} [الْأَنْبِيَاء: ٩٠] ثُمَّ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِ ارْتَهَنَ بِحَقِّهِ أَنْفُسَكُمْ وَأَخَذَ عَلَى ذَلِكَ مَوَاثِيقَكُمْ وَاشْتَرَى مِنْكُمُ الْقَلِيلَ الْفَانِي بِالْكَثِيرِ الْبَاقِي وَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ فِيكُمْ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَلا يُطْفَأُ نُورُهُ، فَصَدِّقُوا بِقَوْلِهِ، وَاسْتَنْصِحُوا كِتَابَهُ، وَاسْتَبْصِرُوا مِنْهُ لِيَوْمِ الظُّلْمَةِ فَإِنَّمَا خُلِقْتُمْ لِلْعِبَادَةِ وَوُكِّلَ بِكُمُ الْكِرَامُ الْكَاتِبُونَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ. ثُمَّ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّكُمْ تَغْدُونَ وَتَرُوحُونَ فِي أَجَلٍ قَدْ غُيِّبَ عَنْكُمْ عِلْمُهُ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْقَضِيَ الآجَالُ وَأَنْتُمْ فِي عَمَلٍ لِلَّهِ فَافْعَلُوا، وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا ذَلِكَ إِلا بِاللَّهِ، فَسَابِقُوا فِي ذَلِكَ مَهْلَ آجَالِكُمْ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ فَيَرُدَّكُمْ إِلَى أَسْوَأِ أَعْمَالِكُمْ؛ فَإِنَّ أَقْوَامًا جَعَلُوا آجَالَهُمْ لِغَيْرِهِمْ وَنَسُوا أَنْفُسَهُمْ، فَأَنْهَاكُمْ أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ. فَالْوَحَا الْوَحَا النَّجَا النَّجَا، فَإِنَّ وَرَاءَكُمْ طَالِبًا حَثِيثًا أمره سريع.

٣٢. وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْهُذَلِيُّ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ أَنَّ رَجُلا قَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: اتَّقِ اللَّهَ يَا عُمَرُ "وَأَكْثَر عَلَيْهِ" فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: اسْكُتْ فَقَدْ أَكْثَرْتَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ. فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: دَعْهُ، لَا خَيْرَ فِيهِمْ إِنْ لَمْ يَقُولُوهَا لَنَا، وَلا خَيْرَ فِينَا إِنْ لَمْ نَقْبَلْ. وَأَوْشَكَ أَنْ يَرُدَّ عَلَى قَائِلِهَا.

٣٣. وَحَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي الْمُلَيْحِ بْنِ أَبِي أُسَامَةَ الْهُذَلِيِّ قَالَ: خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لَنَا عَلَيْكُمْ حَقَّ النَّصِيحَةِ بِالْغَيْبِ وَالْمَعُونَةِ عَلَى الْخَيْرِ. أَيُّهَا الرِّعَاءُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ حِلْمٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ وَلا أَعَمَّ نَفْعًا مِنْ حِلْمِ إِمَامٍ وَرِفْقِهِ، وَلَيْسَ مِنْ جَهْلٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ وَأَعَمَّ ضَرَرًا مِنْ جَهْلِ إِمَامٍ وَخَرَقِهِ، وَإِنَّهُ مَنْ يَأْخُذْ بِالْعَافِيَةِ فِيمَا بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِ يُعْطَ الْعَافِيَةَ مِنْ فَوْقِهِ.

٣٤. وَحَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ عَامِرٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ: دخلت على عمر حِينَ طُعِنَ فَقُلْتُ: أَبْشِرْ بِالْجَنَّةِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَسْلَمْتَ حِينَ كَفَرَ النَّاسُ، وَجَاهَدْتَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ خَذَلَهُ النَّاسُ، وَقُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ عَنْك رَاض، وَلم يختل فِي خِلافَتِك اثْنَانِ، وَقُتِلْتَ شَهِيدًا؛ فَقَالَ: أَعِدْ عَلَيَّ. فَأَعَدْتُ عَلَيْهِ؛ فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ لَوْ أَنَّ مَا فِي الأَرْضِ مِنْ صَفْرَاءَ وَبَيْضَاءَ لِي لافْتَدَيْتُ بِهِ مِنْ هَوْلِ الْمَطْلَعِ.

٣٥. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَطَاءٍ الْكِلاعِيِّ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: خَطَبَ عُمَرُ النَّاسَ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّذِي يَبْقَى وَيَهْلِكُ مَنْ سِوَاهُ، الَّذِي بِطَاعَتِهِ يَنْتَفِعُ أَوْلِيَاؤُهُ، وَبِمَعْصِيَتِهِ يُضَرُّ أَعْدَاؤُهُ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِهَالِكٍ هَلَكَ مَعْذِرَةٌ فِي تَعَمُّدِ ضَلالَةٍ حَسِبَهَا هُدًى، وَلا فِي تَرْكِ حَقٍّ حَسِبَهُ ضَلالَةً، وَإِنَّ أَحَقَّ مَا تَعَهَّدَ الرَّاعِي مِنْ رَعِيَّتِهِ تَعَهُّدُهُمْ بِالَّذِي لِلَّهِ عَلَيْهِمْ فِي وَظَائِفِ دِينِهِمْ الَّذِي هَدَاهُمْ اللَّهُ لَهُ؛ وَإِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَأْمُرَكُمْ بِمَا أَمَرَكُمْ اللَّهُ بِهِ مِنْ طَاعَتِهِ وَأَنْ نَنْهَاكُمْ عَمَّا نَهَاكُمْ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَتِهِ، وَأَنْ نُقِيمَ أَمْرَ اللَّهِ فِي قَرِيبِ النَّاسِ وَبَعِيدِهِمْ وَلا نُبَالِي عَلَى مَنْ كَانَ الْحَقُّ. أَلا وَإِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الصَّلاةَ وَجَعَلَ لَهَا شُرُوطًا، فَمِنْ شُرُوطِهَا: الْوُضُوءُ وَالْخُشُوعُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ. وَاعْلَمُوا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَّ الطَّمَعَ وَأَنَّ الْيَأْسَ غِنًى، وَفِي الْعِزْلَةِ رَاحَةٌ مِنْ خُلَطَاءِ السُّوءِ. وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ لَمْ يَرْضَ عَنِ اللَّهِ فِيمَا أُكْرِهَ مِنْ قَضَائِهِ لَمْ يُؤَدِّ إِلَيْهِ فِيمَا يُحِبُّ كُنْهَ شُكْرِهِ. وَاعْلَمُوا أَنَّ لِلَّهِ عبادا يميتون الْبَاطِل بهرجه وَيُحْيُونَ الْحَقَّ بِذِكْرِهِ رَغِبُوا فَرُغِبُوا وَرَهِبُوا فَرُهِبُوا، أَنْ خَافُوا فَلا يَأْمَنُوا، أَبْصَرُوا مِنَ الْيَقِينِ مَا لَمْ يُعَايِنُوا فَخَلَصُوا بِمَا لَمْ يُزَايِلُوا. أَخْلَصَهُمُ الْخَوْفُ فَهَجَرُوا مَا يَنْقَطِعُ عَنْهُمْ لِمَا يَبْقَى عَلَيْهِمْ، الْحَيَاةُ عَلَيْهِمْ نِعْمَةٌ وَالْمَوْتُ لَهُمْ كَرَامَة.

٣٦. وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ زُبَيْدٍ الأَيَامِيِّ قَالَ: لَمَّا أَوْصَى عُمَرُ رضي الله عنه قَالَ: "أُوصِي الْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي بِتَقْوَى اللَّهِ، وَأُوصِيهِ بِالْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ أَنْ يَعْرِفَ لَهُمْ حَقَّهُمْ وَكَرَامَتَهُمْ، وَأُوصِيهِ بِالأَنْصَارِ الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلُ3 أَنْ يَقْبَلَ مِنْ مُحْسِنِهِمْ وَيَتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ، وَأُوصِيهِ بِأَهْلِ الأَمْصَارِ؛ فَإِنَّهُمْ رِدْءُ الْإِسْلامِ وَغَيْظُ الْعَدُوِّ وَجُبَاةُ الْمَالِ، أَنْ لا يَأْخُذَ مِنْهُمْ إِلَّا فَضلهمْ عَمَّن رَضِّى مِنْهُمْ، وَأُوصِيهِ بِالأَعْرَابِ، فَإِنَّهُمْ أصل الْعَرَبِ وَمَادَّةُ الْإِسْلامِ، أَنْ يَأْخُذَ مِنْ حَوَاشِيَ أَمْوَالِهِمْ فَيَرُدَّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، وَأُوصِيهِ بِذِمَّةِ اللَّهِ وَذِمَّةِ رَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ يُوَفِّيَ لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَأَنْ يُقَاتِلَ مِنْ وَرَائِهِمْ، وَلا يُكَلِّفُوا فَوْقَ طَاقَتِهِمْ".

٣٧. وَحَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ الْيَعْمُرِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَامَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ خَطِيبًا؛ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ ذَكَرَ نَبِيَّ الله صلى لله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رضي الله عنه، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ عَلَى أُمَرَاءِ الْأَمْصَارِ فَإِنِّي إِنَّمَا بعثتهم ليعملوا النَّاسَ دِينَهُمْ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِمْ صلى الله عليه وسلم، وَيُقَسِّمُوا فِيهِمْ فيأهم وَيَعْدِلُوا عَلَيْهِمْ؛ فَمَنْ أَشْكَلَ عَلَيْهِ شَيْءٌ رَفَعَهُ إِلَيَّ.

٣٨. وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه؛ فَقَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا أُبَالِي فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ خَيْرٌ لِي، أَمْ أُقْبِلُ عَلَى نَفْسِي؟ فَقَالَ: أَمَّا مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ شَيْئًا فَلا يَخَفْ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ، وَمَنْ كَانَ خِلْوًا مِنْ ذَلِكَ فَلْيُقْبِلْ عَلَى نَفْسِهِ وَلْيَنْصَحْ لِوَلِيِّ أَمْرِهِ.

٣٩. وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ قَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: لَا تَعْتَرِضْ فِيمَا لَا يَعْنِيكَ، وَاعْتَزِلْ عَدُوَّكَ، وَاحْتَفِظْ مِنْ خَلِيلِكَ إِلا الأَمِينَ فَإِنَّ الأَمِينَ مَنِ الْقَوْمِ لَا يُعَادِلُهُ شَيْءٌ. وَلا تَصْحَبِ الْفَاجِرَ فَيُعَلِّمَكَ مِنْ فُجُورِهِ. وَلا تُفْشِ إِلَيْهِ سِرَّكَ. وَاسْتَشِرْ فِي أَمْرِكَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ اللَّهَ.

٤٠. وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه إِلَى أَبِي مُوسَى: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ أَسْعَدَ الرُّعَاةِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ سَعِدَتْ بِهِ رَعِيَّتُهُ، وَإِنَّ أَشْقَى الرُّعَاةِ مَنْ شَقِيَتْ بِهِ رَعِيَّتُهُ. وَإِيَّاكَ أَنْ تَرِيغَ فَتَرِيغَ عُمَّالُكَ فَيَكُونُ مَثَلُكَ عِنْدَ اللَّهِ مَثَلُ الْبَهِيمَةِ نَظَرَتْ إِلَى خطرة مِنَ الأَرْضِ فَرَتَعَتْ فِيهَا تَبْتَغِي بِذَلِكَ السِّمَنَ؛ وَإِنَّمَا حَتْفُهَا فِي سِمَنِهَا وَالسَّلامُ.

٤١. وَحَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ: لَا يُقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ إِلا رَجُلٌ لَا يُضَارِعَ، وَلا يُصَانِعُ، وَلا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ. وَلا يُقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ إِلا رَجُلٌ لَا يَنْتَقِصُ غَرَبُهُ، وَلا يَكْظِمُ فِي الْحَقِّ عَلَى حزبه.

٤٢/١. حَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ هَانِئٍ مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ قَالَ: كَانَ عُثْمَانُ رضي الله عنه إِذَا وَقَفَ عَلَى قَبْرٍ بَكَى حَتَّى يَبُلَّ لِحْيَتَهُ. قَالَ فَقِيلَ لَهُ: تَذْكُرُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَلا تَبْكِي؛ وَتَبْكِي مِنْ هَذَا؟ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "الْقَبْرُ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِ الآخِرَةِ فَإِنْ نَجَا مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَيْسَرُ مِنْهُ؛ وَإِنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَشَدَّ مِنْهُ".

٤٢/٢. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "مَا رَأَيْتُ مَنْظَرًا إلا والقبر أفظع مِنْهُ".

٤٣. وَسَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ رحمه الله يَقُولُ قَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا حِينَ اسْتُخْلِفَ: إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَلْحَقَ صَاحِبَكَ فَارْقِعِ الْقَمِيصَ، وَنَكِّسِ الإِزَارَ وَاخْصِفِ النَّعْلَ، وارفع الْخُفَّ، وَقَصِّرِ الأَمَلَ، وَكُلْ دُونَ الشِّبَعِ.

٤٤. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ:: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه إِذَا بَعَثَ سَرِيَّةً وَلَّى أَمْرَهَا رَجُلا ثُمَّ قَالَ لَهُ: أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّذِي لَا بُد لَكَ مِنْ لِقَائِهِ وَلا مُنْتَهَى لَكَ دُونَهُ، وَهُوَ يَمْلِكُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ. وَعَلَيْكَ بِالَّذِي بُعِثْتَ لَهُ، وَعَلَيْكَ بِالَّذِي يُقَرِّبُكَ إِلَى اللَّهِ عز وجل فَإِنَّ فِيمَا عِنْدَ اللَّهَ خَلَفًا مِنَ الدُّنْيَا.

٤٥. وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ الْبَجَلِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ.قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ ثَقِيفٍ، قَالَ: اسْتَعْمَلَنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَلَى عُكْبُرَاءَ فَقَالَ لِي: –وَأَهْلُ الأَرْضِ معي يسمعُونَ– انْظُرْ أَنْ تَسْتَوْفِيَ مَا عَلَيْهِمْ مِنَ الْخَرَاجِ. وَإِيَّاكَ أَنْ تُرَخِّصَ لَهُمْ فِي شَيْءٍ وَإِيَّاكَ أَنْ يَرَوْا مِنْكَ ضَعْفًا، ثُمَّ قَالَ: رُحْ إِلَيَّ عِنْدَ الظُّهْرِ، فَرُحْتُ إِلَيْهِ عِنْدَ الظُّهْرِ فَقَالَ لِي: إِنَّمَا أَوْصَيْتُكَ بِالَّذِي أَوْصَيْتُكَ بِهِ قُدَّامَ أَهْلِ عَمَلِكَ لأَنَّهُمْ قَوْمُ خِدَعٍ، انْظُرْ إِذَا قَدِمْتَ عَلَيْهِمْ فَلا تَبِيعَنَّ لَهُمْ كِسْوَةَ شِتَاءٍ وَلا صيفا، وَلا رِزْقًا يَأْكُلُونَهُ، وَلا دَابَّةً يَعْمَلُونَ عَلَيْهَا، وَلا تَضْرِبَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ سَوْطًا وَاحِدًا فِي دِرْهَمٍ، وَلا تُقِمْهُ عَلَى رِجْلِهِ فِي طَلَبِ دِرْهَمٍ، وَلا تَبِعْ لأَحَدٍ مِنْهُمْ عَرَضًا فِي شَيْءٍ مِنَ الْخَرَاجِ؛ فَإِنَّا إِنَّمَا أُمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمُ الْعَفْوَ. فَإِنْ أَنْتَ خَالَفْتَ مَا أَمَرْتُكَ بِهِ يَأْخُذُكَ اللَّهُ بِهِ دُونِي وَإِنْ بَلَغَنِي عَنْكَ خِلافُ ذَلِكَ عَزَلْتُكَ. قَالَ قُلْتُ إِذَنْ أَرْجِعُ إِلَيْكَ كَمَا خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِكَ. قَالَ: وَإِنْ رَجَعْتَ كَمَا خَرَجْتَ. قَالَ فَانْطَلَقْتُ فَعَمِلْتُ بِالَّذِي أَمَرَنِي بِهِ، فَرَجَعْتُ وَلم أنتقص من الْخراج شَيْئا.

٤٦. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ الْقُرَظِيِّ قَالَ: لَمَّا اسْتُخْلِفَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بَعَثَ إِلَيَّ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ فَقَدِمْتُ عَلَيْهِ، قَالَ فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَيْهِ جَعَلْتُ إِلَيْهِ نَظَرًا لَا أَصْرِفُ نَظَرِي عَنْهُ تَعَجُّبًا؛ فَقَالَ: يَا ابْنَ كَعْبٍ إِنَّكَ لَتَنْظُرُ إِلَيَّ نَظَرًا مَا كُنْتَ تَنْظُرُهُ إِلَيَّ قَبْلُ. قَالَ قُلْتُ: تَعَجُّبًا قَالَ: وَمَا عَجَبُكَ؟ قَالَ قُلْتُ: مَا حَالَ مِنْ لَوْنِكَ، وَنَحَلَ مِنْ جِسْمِكَ، وَعَفَا مِنْ شَعْرِكَ، قَالَ: فَكَيْفَ لَو رَأَيْتنِي بعد ثَلَاث، وَقد دُلِّيتُ فِي حُفْرَتِي، وَسَالَتْ حَدَقَتَايَ عَلَى وَجْنَتَيَّ، وَسَالَ مِنخَرايَ صَدِيدًا وَدَمًا؛ لَكُنْتَ لِي أَشَدَّ نُكْرَةً!

٤٧. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ ذَرٍّ قَالَ: لَمْ تَكُنْ هِمَّةُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلا رَدُّ الْمَظَالِمِ وَالْقَسْمُ فِي النَّاسِ.

٤٨. وَحَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ قَالَ: لَمَّا اسْتُخْلِفَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَكَثَ شَهْرَيْنِ مُقْبِلا عَلَى بَثِّهِ وَحُزْنِهِ لِمَا ابْتُلِيَ بِهِ مِنْ أُمُورِ النَّاسِ. ثُمَّ أَخَذَ فِي النَّظَرِ فِي أُمُورِهِمْ وَرَدِّ الْمَظَالِمِ إِلَى أَهْلِهَا، حَتَّى كَانَ هَمُّهُ بِالنَّاسِ أَشَدَّ مِنْ هَمِّهِ بِأَمْرِ نَفْسِهِ، فَعَمِلَ بِذَلِكَ حَتَّى انْقَضَى أَجَلُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى. فَلَمَّا هَلَكَ جَاءَ الْفُقَهَاءُ إِلَى زَوْجَتِهِ يُعَزُّونَهَا وَيَذْكُرُونَ عِظَمَ الْمُصِيبَةِ الَّتِي أُصِيبَ بِهَا أَهْلُ الْإِسْلامِ لِمَوْتِهِ؛ فَقَالُوا لَهَا: أَخْبِرِينَا عَنْهُ، فَإِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِالرَّجُلِ أَهْلُهُ. قَالَ فَقَالَتْ: وَاللَّهِ مَا كَانَ بِأَكْثَرِكُمْ صَلاةً وَلا صِيَامًا، وَلَكِنْ وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ عَبْدًا لِلَّهِ كَانَ أَشَدَّ خَوْفًا لِلَّهِ مِنْ عُمَرَ. كَانَ رحمه الله قَدْ فَرَّغَ بَدَنَهُ وَنَفْسَهُ لِلنَّاسِ؛ فَكَانَ يَقْعُدُ لِحَوَائِجِهِمْ يَوْمَهُ فَإِذَا أَمْسَى –وَعَلَيْهِ بَقِيَّةٌ مِنْ حَوَائِجِهِمْ– وَصَلَهُ بِلَيْلَتِهِ؛ فَأَمْسَى يَوْمًا وَقَدْ فَرَغَ مِنْ حَوَائِجِهِمْ فَدَعَا بِمِصْبَاحٍ قَدْ كَانَ يَسْتَصْبِحُ بِهِ مِنْ مَالِهِ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ أَقْعَى وَاضِعًا يَدَهُ تَحْتَ ذَقْنِهِ تَسِيلُ دُمُوعُهُ عَلَى خَدِّهِ، فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى بَرِقَ الْفَجْرُ فَأَصْبَحَ صَائِمًا. فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لشَيْءٍ مَا كَانَ مِنْكَ مَا رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ؟ قَالَ: أَجَلْ، إِنِّي قَدْ وَجَدْتُنِي وُلِّيتُ أَمْرَ هَذِهِ الأُمَّةِ أَسْوَدِهَا وَأَحْمَرِهَا فَذَكَرْتُ الْغَرِيبَ الْقَانِعَ الضَّائِعَ، وَالْفَقِيرَ الْمُحْتَاجَ، وَالأَسِيرَ الْمَقْهُورَ وَأَشْبَاهَهُمْ فِي أَطْرَافِ الأَرْضِ؛ فَعَلِمْتُ أَن الله تَعَالَى ساءلني عَنْهُمْ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم حَجِيجِي فِيهِمْ؛ فَخِفْتُ أَنْ لَا يَثْبُتَ لِي عِنْدَ اللَّهِ عُذْرٌ، وَلا يَقُومُ لِي مَعَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم حُجَّةٌ، فَخِفْتُ عَلَى نَفْسِي. وَوَاللَّهِ إِنْ كَانَ عُمَرُ لَيَكُونُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ سُرُورُ الرَّجُلِ مَعَ أَهْلِهِ1 فَيَذْكُرُ الشَّيْءَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ؛ فَيَضْطَرِبُ كَمَا يَضْطَرِبُ الْعُصْفُورُ قَدْ وَقَعَ فِي الْمَاءِ، ثُمَّ يَرْتَفِعُ بُكَاؤُهُ حَتَّى أَطْرَحَ اللِّحَافَ عَنِّي وَعَنْهُ رَحْمَةً لَهُ، ثُمَّ قَالَتْ: وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ لَوْ كَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذِهِ الإِمَارَةِ بُعْدَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقَيْنِ.

٤٩. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا الْكُوفِيِّينَ. قَالَ قَالَ لِي شَيْخٌ بِالْمَدِينَةِ: رَأَيْت عمر بن عبد الْعَزِيز بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ من أَحْسَنُ النَّاسِ لِبَاسًا، وَأَطْيَبُهُمْ رِيحًا، وَمِنْ أَخْيَلِهِمْ فِي مِشْيَتِهِ، ثُمَّ رَأَيْتُهُ بَعْدَ أَنْ وَلِيَ الْخِلافَةِ يَمْشِي مِشْيَةَ الرُّهْبَانِ. قَالَ: فَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ الْمِشْيَةَ سَجِيَّةً2 فَلا تُصَدِّقْهُ بَعْدَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ.

٥٠. وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ، قَالَ: غَضِبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَوْمًا فَاشْتَدَّ غَضَبُهُ –وَكَانَ فِيهِ حِدَّةٌ– وَعَبْدُ الْمَلِكِ ابْنُهُ حَاضِرٌ؛ فَلَمَّا سَكَنَ غَضَبُهُ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَدْرِ نِعْمَةِ اللَّهِ عِنْدَكَ وَمَوْضِعِكَ الَّذِي وَضَعَكَ اللَّهُ بِهِ وَمَا وَلاكَ مِنْ أَمْرِ عِبَادِهِ أَنْ يَبْلُغَ بِكَ الْغَضَبُ مَا أَرَى؟ قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟ فَأَعَادَ عَلَيْهِ كَلامَهُ؛ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: أَمَا تَغْضَبُ أَنْتَ يَا عَبْدَ الْمَلِكِ؟ قَالَ: مَا يُغْنِي عَنِّي جَوْفِي إِنْ لَمْ أَرُدَّ الْغَضَبَ فِيهِ حَتَّى لَا يَظْهَرْ مِنْهُ شَيْءٌ.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 62-85

KUR'ÂN'DA FİİLLER: MORFOLOJİK VE İSTATİSTİKİ BİR ARAŞTIRMA
Verbs in the Qur'an: A Morphological and Statistical Study

Soner AKDAĞ

Dr., turkology@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3403-5976.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 17.04.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 62-85

Atıf / Cite as: Akdağ, Soner. "Kur'ân'da Fiiler: Morfolojik ve İstatistiki Bir Araştırma" (Verbs in the Quran: A Morphological and Statistical Study) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 62-85. Doi: 10.17859/pauifd.1526825.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1) 2025: 62-85

KUR'ÂN'DA FİİLLER: MORFOLOJİK VE İSTATİSTİKİ BİR ARAŞTIRMA*

Soner AKDAĞ**

Öz

Kur'ân, sadece Müslümanların kutsal kitabı değil aynı zamanda –Müslüman olsun ya da olmasın– tüm Araplar için Arap dili ve edebiyatının yazılı en eski ve en kıymetli vesikasıdır. Bu kitabın belagati, dil bilgisel özellikleri ve zengin söz dağarcığı, onu hem Arapçanın tüm zamanlarının bir şaheseri yapmakta hem de klasik Arapçanın tarihi dönemlerini aydınlatmak açısından vazgeçilemez bir konuma yükseltmektedir. Bu yüzden Kur'ân daha ilk dönemlerden itibaren Arap dili retorik, sözlükçülük ve gramer literatürünün oluşumuna kaynaklık etmiş ve Arap dilbiliminin şekillenmesinde en önemli etken olmuştur. Kur'ân'ın zengin sözcük kadrosu içerisinde bir kelime kategorisi olan fiiller önemli bir yer tutar. Bu fiiller, morfolojik özellikleri yönüyle de oldukça çeşitli bir görünüm arz eder. Arap gramerinin en eski dönemlerinden itibaren tespit edilen bu morfolojik çeşitlilik ve fiil kalıpları, fiil kök ve gövdelerinden yeni sözcükler üretmek gibi bir işleve sahiptir. Bu bütünce çalışmasında Kur'ân'da geçen fiillerin hem morfolojik tasnifleri üzerinde durulacak hem de bütün bu fiillerle ilgili sayısal veriler takdim edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Fiil, Dilbilim, Arapça, Bütünce

Verbs in the Qur'an: A Morphological and Statistical Study

Abstract

The Qur'an, serving as the sacred scripture for Muslims, holds a unique position as the oldest and most invaluable written document in the Arabic language and literature, transcending religious affiliations to encompass all Arabs, whether Muslim or non-Muslim. Its rhetorical style, grammatical intricacies, and rich vocabulary establish it as a timeless masterpiece of Arabic, providing indispensable insights into the historical epochs of the classical Arabic. Consequently, the Qur'an has not only served as a source for the Arabic language rhetoric, lexicography, and grammatical literature since ancient times but has also played a pivotal role in shaping the field of Arabic linguistics. Within the vast vocabulary of the Qur'an, verbs occupy a significant position, demonstrating considerable diversity in their morphological features. This morphological diversity, in conjunction with identified verb patterns from the early periods of Arabic grammar, serves the purpose of generating novel words derived from verb roots and stems. In conclusion, the verb category in Arabic stands as a cardinal determinant in shaping the foundational structure of the language. As indispensable grammatical constituents, Arabic verbs significantly contribute to the malleability, opulence, and expressive prowess characterizing the linguistic tapestry of the Arabic language. In the forthcoming corpus study, emphasis will be placed on the morphological classification of verbs in the Qur'an, accompanied by numerical data representation.

Key Words: Qur'an, Verb, Linguistics, Arabic, Corpus

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr., turkology@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3403-5976.

Structured Abstract
The Qur’an is not only the holy book of Muslims but also the oldest and most precious written document of the Arabic language and literature for all Arabs, Muslim or non-Muslim. The rhetorical style, grammatical features and rich vocabulary of this book make it both a masterpiece of Arabic of all times and indispensable for illuminating the historical periods of classical Arabic. For this reason, the Qur’an has been the source of the Arabic language rhetoric, lexicography and grammatical literature from the earliest periods and has been the most important factor in shaping Arabic linguistics. Verbs, a category of words, occupy an important place in the rich vocabulary of the Qur’an. These verbs are also quite diverse in terms of their morphological features. This morphological diversity and verb patterns, which have been identified since the earliest periods of Arabic grammar, have the function of producing new words from verb roots and stems. In this corpus study, both the morphological classification of the verbs in the Qur’an will be emphasized and numerical data on all these verbs will be presented. These numerical data will be compared with the results of some other previous studies and some differences between these studies will be pointed out. Thus, both the number of verbs in the Qur’an and the distribution of these verb’s forms in the Qur’an will be revealed. The results of this research on the verbs of the Holy Qur'an are as follows: A total of 1490 verbs/verb-like words/phrase groups have been identified in the Qur'an, which can be grouped into a number of different classes. The majority of the verbs in the Qur'ān are derived verbs (797), with a smaller number of simple verbs (654). The majority of the Qurʾānic verbs are classified as belonging to the ṣaḥīḥ class (431), while the muʿtell class (195), which presents certain morphological challenges in its conjugation, is less prevalent in the Qurʾān. The most common class of Aḳsām-e sebʿa in the Qurʾān is sālims (339), while the least common class is lefīf (13). Among the derived verbs, the majority belong to ternary verbs (797), while quaternary verbs do not have a significant presence in the Qur'ān (3). The majority of the verbs in the Qur'an are used only once, and some of them are encountered very frequently because they reflect the content and style of the Qur'an. The morphological diversity of the Qur'anic verbs is striking, with nine of the thirteen forms that constitute the derived verbs (comprising all verbs with three and four letters) present within the Qur'anic text. The Qur'an does not contain the triple derived verb forms "اِفْعَوَّلَ", "اِفْعَوْعَلَ" and "اِفْعَالَّ", nor the quadruple derived verb forms "تَفَعْلَلَ" and "اِفْعَنْلَلَ". Both the frequency of use and the morphological form distribution of the verbs that make up the Qur'anic vocabulary and the aforementioned features of Classical Arabic are completely parallel. The fact that all the numerical values we have obtained are different from those of previous studies is related to some counting errors in previous studies, the technological impossibilities the researchers had to deal with, and the variety of morphological forms dealt with.

GİRİŞ

Fiil veya eylem (verb/فعل); sözcüklerin gramer sınıflandırmasında, geleneksel olarak ‘*yapma’* veya ‘*hareket’* sözcükleri olarak tanımlanan bir sınıfa atıfta bulunmak için kullanılan bir terimdir ama bu, dilbilimde, büyük ölçüde birçok fiilin belirgin bir anlamda ‘*hareket belirtmemesi*’ gerekçesiyle eleştirilen bir tanımdır. Fiilin biçimsel tanımı, *zaman* (tense/زمن), *görünüş* (aspect/هيئة), *çatı* (voice/صيغة البناء), *kip* (mood/جهة), *kişi* (person/شخص) ve *sayı* (number/عدد) gibi morfolojik zıtlıkları gösterebilen bir unsuru belirtir. İşlevsel olaraksa tek başına veya diğer fiillerle birlikte, bir cümlenin asgari yüklemi olarak kullanılan ve bir özne ile birlikte bulunan unsurdur. Eğer

yüklem başka unsurlar içeriyorsa, o zaman bu unsurların seçimini ve kapsamını diğerlerinden daha fazla etkileyen birim fiildir. Buna göre, birçok gramer teorisinde fiil, cümle yapısındaki en önemli unsur olarak kabul edilir.[1]

Arapça gramer kitaplarında *fiil* genellikle "ما دلّ على معنًى في نفسِه مقترنٍ بأحدِ الأزمنةِ الثلاثة."[2] yani "*Üç zamandan biriyle ilişkili olup kendi başına bir anlamı ifade eden şey.*" şeklinde tarif edilir. Bu tanımda fiilin üç zamanla (geçmiş, şimdi, gelecek) birlikte ele alınması, onun bir kategori olarak "kip" ve "görünüş" gibi kavramlarla bir ilgisinin olduğunu ima eder ve bu da fiilin dil bilgisel olarak *ad* (noun/اسم) kategorisiyle olan önemli bir farkını belirtmiş olur. Bununla birlikte fiili diğer sözlüksel kategorilerden ayıran başka özellikler de tespit edilmiş ve bu özellikler Arapçada fiilin üç hâli olan *mâḍî*, *muḍâriʿ* ve *emr* için ayrı ayrı sıralanmıştır. Buna göre "تاء التأنيث الساكنة" (sâkin dişilik tā'sı) *mâḍî*'nin, "يقبل دخول «لَمْ»" («لَمْ» alması) *muḍâriʿ*'in, "يدلّ على الطلب" (talep bildirmesi) ve "يقبل ياء المخاطبة" (ikinci dişil şahıs yā'sı alması) *emr*'in alametifarikasıdır.[3]

Dili Arapça olan Kur'ân-ı Kerîm'de bir sözcük kategorisi olarak fiillerin çok önemli bir yeri vardır ve bu fiiller, hem morfolojik formları (الأبواب الصرفيّة) hem de sayısal dağılımları açısından oldukça zengin bir çeşitlilik arz etmektedir. Bugüne kadar mezkûr Kur'ân fiillerini çok çeşitli açılardan inceleyen birçok çalışma yapılmış olsa da bunlar, genellikle sözü edilen fiillerin tamamını konu edinecek çapta olmamış, kimi fiil formlarıyla bunların işlevleri veya dağılımları özelinde gerçekleştirilmiştir. Kur'ân'daki tüm fiilleri konu edinen ve bunlarla ilgili sayısal değerler takdim eden çok fazla çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmalardan ulaşabildiğimiz[4] iki tanesi, bizim tüm Kur'ân fiillerini tek tek sayarak tespit edip morfolojik form ve sayısal dağılımlarını ele aldığımız bu çalışmada, mukayese malzemesi sağlamaları yönüyle çok önemlidir. Sözü edilen eserlerin ilki *ʿAbdulḥamîd Muṣṭafâ es-Seyyid*'e[5], ikincisi ise *Mehmet Sadi Çögenli*'ye[6] aittir. Ayrıca araştırmamızda *The Quranic Arabic Corpus* başlıklı elektronik proje[7] de sayısal verilerin sağlaması yapılırken temel bir referans olarak değerlendirilmiştir.

---

1 David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (UK: Blackwell, 2008), 510.

2 İbn Hişām Naḥvī, *Şerḥu şuẕûriʾẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelāmiʾl-ʿArab*, thk. Muḥammed Ebuʾl-Faḍl ʿĀşûr (Beyrût: Dāru iḥyāʾiʾt-turāṯiʾl-ʿArabî, 2001), 12.

3 İbn Hişām, *Şerḥu şuẕûriʾẕ-ẕeheb*, 15-17.

4 Bu konuda yazılmış olabileceğini düşündüğümüz ama ulaşamadığımız için içerik ve sonuçlarını ele alamayacağımız *2* ciltlik bir çalışma olarak bk. Eymen eş-Şāẕilī, *Muʿcemu efʿāliʾl-Ḳurʾāniʾl-Kerîm: murattebun ḥasbeʾl-ḥāletiʾl-iʿrābiyye* (Mışr: Dāruʾl-luʾluʾeh, 2021).

5 Üç ciltlik eserin tam künyesi şu şekildedir: ʿAbdulḥamîd Muṣṭafâ Seyyid, *el-Efʿāl fiʾl-Ḳurʾāniʾl-Kerîm* (Cidde: Dāruʾl-beyāniʾl-ʿArabî, 1986).

6 Eserin tam künyesi şu şekildedir: M. Sadi Çögenli, *Kur'an'da Geçen Fiillerin Morfoloji (Sarf) Yönünden Bir İncelemesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988).

7 Projenin web sayfası için bk. *https://corpus.quran.com/* (Erişim Tarihi: 19.01.2024)

Hazırladığımız bu çalışmada Kur'ân'daki fiiller, önce kök ve gövdeleri açısından morfolojik bir tasnif çerçevesinde ele alınacak, daha sonra bu tasniflerin Kur'ân'daki sayısal dağılımları takdim edilecek ve en sonunda da tespit edilen veriler, önceki çalışmaların ulaştığı sonuçlarla mukayese edilecektir.

1. Basit Fiiller (الأفعال المجرّدة)

Arapça ṣarf/morfoloji biliminde; *tecrīd* terimiyle "*bir kelimenin aslî harflerinin arasından zâid olanları hazfetmek*", *mucerred* terimiyle *"tüm harfleri aslî olan kelime"*[8], *mucerred fiil* terimiyleyse *"tüm harfleri aslî olan fiil"* kastedilir.[9] Yani bir fiil *mucerred/basit* ise, onu oluşturan harflerin hepsi, fiilin bizzat kendi bünyesine ait olup o fiile sonradan ilave edilmemiştir. Diğer bir deyişle *mucerred* fiil, türememiş fiildir. Bu yüzden bu kavram Türkçede *birleşik* veya *türemiş* yapıların dışında kalan yapıyı ifade eden gramer terimi "basit" sözcüğüyle karşılanabilir. Bazı Arapça kaynaklarda, sözü edilen fiilleri ifade etmek için *mucerred* terimi yerine *aṣlī* kelimesinin de kullanıldığına şahit olunmaktadır.[10]

Klasik ve çağdaş tasniflerde *mucerred* fiiller, bünyelerini oluşturan harflerin sayısına göre iki başlık altında incelenmiştir:

1. Sulāsī Mucerred Fiiller / Üçlü Basit Fiiller,

2. Rubāʿī Mucerred Fiiller / Dörtlü Basit Fiiller.

Buna göre Arapçada herhangi bir mucerred fiil, ya *üç* ya da *dört* harfli olabilir; bundan daha az veya daha çok harften oluşamaz.[11]

Tespitlerimize göre Kur'ân'da yer alan tüm basit fiillerin sayısal dağılım ve yüzdelerini gösteren tablo şu şekildedir:

أعداد الأفعال المجرّدة في القرآن					
الرقم	الصيغة	الباب	الصنف	عدد الأفعال	النسبة المئوية
1	فَعَلَ	1–2–3	ثلاثيّ مجرّد	512	%78.29

8 Muḥammed İbrāhīm ʿUbāde, *Muʿcemu muṣṭalaḥāti'n-naḥvi ve'ṣ-ṣarfi ve'l-ʿarūḍi ve'l-ḳāfiye* (el-Ḳāhire: Mektebetu'l-ādāb, 2011), 71.

9 İmīl Bedīʿ Yaʿḳūb, *Muʿcemu'l-evzāni'ṣ-ṣarfiyye* (Beyrūt: ʿĀlemu'l-kutub, 1993), 173; Rācī Esmer, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fī ʿilmi'ṣ-ṣarf* (Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1997), 325; ʿAbdulġanī Daḳr, *Muʿcemu'l-ḳavāʿidi'l-ʿArabiyye fi'n-naḥvi ve't-taṣrīf* (Dimeşḳ: Dāru'l-ḳalem, 1986), 329.

10 Örnek olarak bk. ʿUmer b. Sābit Semānīnī, *Şerḥu't-taṣrīf*, thk. İbrāhīm b. Suleymān Beʿīmī (er-Riyāḍ: Mektebetu'r-ruşd, 1999), 192.

11 Muḥammed Fāḍil Sāmerrā'ī, *eṣ-Ṣarfu'l-ʿArabī* (Beyrūt: Dāru'bni Keşīr, 2013), 21.

%1.53	10		5	فَعُلَ	2
%18.81	123		6–4	فَعِلَ	3
%1.38	9	رباعيّ مجرّد	فَعْلَلَةٌ	فَعْلَلَ	4
%100	654	مجموع الأفعال			

Tablo 1: Kur’ân’daki Basit Fiillerin İstatistikleri

Tablo 1’de gösterdiğimiz bu sayısal değerlere göre *üçlü basit fiiller*in Kur’ân’daki toplam sayısı *645* ve oranı *%98.63* iken *dörtlü basit fiiller*in toplamı *9* ve oranı ise *%1.38*’dir. Bununla birlikte *Çögenli* üçlü basitleri *634* olarak belirleyip[12] *dörtlü basit fiiller*in sayısını *7* olarak[13] vermiş; *es-Seyyid* ise ilk grubun sayısını *644* olarak verirken diğer grubunkini *8* olarak[14] belirlemiştir. Bizim *dörtlü basit fiiller*i *9* olarak vermemize karşın *es-Seyyid*’in *8* olarak vermesi, “زَيَّلَ” fiilini “فَيْعَلَ” vezninde değil “فَعَّلَ” vezninde kabul etmesinden dolayıdır.[15] Bizse araştırmacının kendisinin de belirttiği üzere, *İbn Ḳuteybe* (ö. 276/889) gibi bazı önemli müfessirlerin, sözcüğün “زَالَ–يَزُولُ” maddesinden türediğini[16] ve dolayısıyla da aslının “زَيْوَلَ” olduğunu düşünmeleri dolayısıyla[17] onu “فَيْعَلَ” formunda saymayı uygun gördük. Bununla birlikte sözü edilen fiil “فَعَّلَ” vezninde de sayılabilir.

1.1. Üçlü Basit Fiiller (الأفعال الثلاثيّة المجرّدة)

“Üçlü basit fiil” ifadesiyle Türkçeleştirebileceğimiz *s̲ulāṯī mucerred fiil*, üç harfli olup “*ilave harflerden hiçbirini içermeyen fiil*”[18] şeklinde tanımlanabilir. Bu fiillerin *māḍīleri* (bitmişlik görünüşleri) *dört* formda gelir[19]:

1. Fe**ʿa**le (فَعَلَ): *Muteʿaddī/geçişli* veya *lāzım/geçişsiz* olur.
2. Fe**ʿu**le (فَعُلَ): Sadece *lāzım/geçişsiz* olur.
3. Fe**ʿi**le (فَعِلَ): *Muteʿaddī/geçişli* veya *lāzım/geçişsiz* olur.
4. F**uʿi**le (فُعِلَ): Önceki formların *mechūl/edilgen* şeklidir.

12 Çögenli, *Kur’an’da Geçen Fiiller*, I.
13 Çögenli, *Kur’an’da Geçen Fiiller*, 30.
14 Seyyid, *el-Efʿāl fi’l-Ḳurʾān*, 1:7.
15 Seyyid, *el-Efʿāl fi’l-Ḳurʾān*, 2:638.
16 Ebü Muḥammed ʿAbdullāh b. Muslim İbn Ḳuteybe, *Tefsīru ġarībi’l-Ḳurʾān*, thk. Seyyid Aḥmed Saḳr (Beyrūt: Dāru’l-kutubi’l-ʿilmiyye, 1978), 196.
17 Seyyid, *el-Efʿāl fi’l-Ḳurʾān*, 2:638.
18 Esmer, *el-Muʿcemu’l-mufaṣṣal*, 312.
19 Bk. Ṣemānīnī, *Şerḥ*, 192.

Üçlü basit fiiller, kök harflerinin çeşitli özelliklerine göre *7* başlık altında incelenir ve bunlara *yedi tür* (الأقسام السبعة) denir. Bu türler şunlardır[20]:

1. Sālim (السالم): Kökü *ʿillet harfleri*nden, *hemze* ve *taḍʿīf*ten oluşmayan fiil.
2. Mehmūz (المهموز): Kök harflerinden biri *hemze* olan fiil.
3. Muḍāʿaf (المضاعف): Kök harflerinin son ikisi aynı olan fiil.
4. Miṯāl (المثال): Kök harflerinin ilki *ʿillet harfi* (*vāv* veya *yā*) olan fiil.
5. Ecvef (الأجوف): Kök harflerinin ikincisi *ʿillet harfi* olan fiil.
6. Nāḳıṣ (الناقص): Kök harflerinin sonuncusu *elif* (*vāv*dan munkalib) veya *yā* olan fiil.
7. Lefīf (اللفيف): Kök harflerinin ikisi *ʿillet harfi* olan fiil.

Bir fiilin, sözü edilen bu kısımlardan herhangi birinin dışında gelmesi söz konusu olmamakla birlikte; bir fiilde, bu özelliklerin birden fazlasının bir araya gelmesi (murakkebāt) mümkündür.[21] Bu *yedi tür*, aslında kökü oluşturan harflerin *ʿillet harfi* olup olmamasına göre *ṣaḥīḥ* ve *muʿtell* olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir[22] ki bu tasnife göre fiillerin Kur'ân'daki dağılımları şöyledir:

أعداد الأفعال الثلاثيّة المجرّدة الصحيحة والمعتلّة في القرآن			
الأقسام السبعة	الصنف	عدد الأفعال	النسبة المئوية
الصحيح	ثلاثيّ مجرّد	431	%68.85
المعتلّ	ثلاثيّ مجرّد	195	%31.15
مجموع الأفعال		626	%100

Tablo 2: Kur'ân'daki İlletli ve İlletsiz Üçlü Basit Fiillerin İstatistikleri

Tablo 2'de verilen türlerden ilkinin içeriğinde *sālim*, *mehmūz* ve *muḍāʿaf*[23]; ikincisinin muhtevasında ise *miṯāl*, *ecvef*, *nāḳıṣ* ve *lefīf*[24] türlerinin bulunduğu unutulmamalıdır. Bütün bu türlerin ayrı ayrı Kur'ân fiilleri arasındaki sayısal karşılıkları da –*aḳsām-ı sebʿa*nın mürekkebâtı da dâhil olmak üzere– şu şekildedir:

20 Ayrıntılı bigi için bk. Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. İbrāhīm Ülevī, *Ġuraru'l-ḳavāʿid*, thk. Hüseyin Elmalı (İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2018), 76 vd.

21 Muḥammed Birgivī, *Kifāyetu'l-mubtedī fī ʿilmi'ṣ-ṣarf*, thk. M. Sadi Çögenli (İstanbul: Mektebetu'l-irşād, 2018), 13.

22 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Maḥmūd Suleymān Yāḳut, *eṣ-Ṣarfu't-taʿlīmī ve't-taṭbīḳ fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm* (Kuveyt: Mektebetu'l-menāri'l-İslāmiyye, 1999), 69-74.

23 Yāḳut, *eṣ-Ṣarfu't-taʿlīmī*, 69.

24 Yāḳut, *eṣ-Ṣarfu't-taʿlīmī*, 71.

أعداد الأقسام السبعة للأفعال الثلاثيّة المجرّدة في القرآن			
الأقسام السبعة	الصنف	عدد الأفعال	النسبة المئوية
السالم	ثلاثيّ مجرّد	339	%52.56
المهموز	ثلاثيّ مجرّد	28	%4.34
المضاعف	ثلاثيّ مجرّد	64	%9.92
المثال	ثلاثيّ مجرّد	27	%4.19
الأجوف	ثلاثيّ مجرّد	76	%11.78
الناقص	ثلاثيّ مجرّد	79	%12.25
اللفيف	ثلاثيّ مجرّد	13	%2.02
المركبات	ثلاثيّ مجرّد	19	%2.95
مجموع الأفعال		645	%100

Tablo 3: Kur'ân'daki Üçlü Basit Fiillerin Yedi Türe Göre İstatistikleri

Üçlü basit fiiller söz konusu olunca *māḍī* (bitmişlik görünüşü) ve *muḍāriʿ*lerin (bitmemişlik görünüşü) ikinci harflerinin (عين الفعل) hareke yönüyle aldığı şekillere göre altı farklı *bāb* (باب) geçerlidir[25] ve bunlara *üçlü fiil formları* (أبواب الفعل الثلاثيّ) denir[26]:

1. Feʿ**a**le - Yefʿ**u**lu (فَعَلَ – يَفْعُلُ)
2. Feʿ**a**le - Yefʿ**i**lu (فَعَلَ – يَفْعِلُ)
3. Feʿ**a**le - Yefʿ**a**lu (فَعَلَ – يَفْعَلُ)
4. Feʿ**i**le - Yefʿ**a**lu (فَعِلَ – يَفْعَلُ)
5. Feʿ**u**le - Yefʿ**u**lu (فَعُلَ – يَفْعُلُ)
6. Feʿ**i**le - Yefʿ**i**lu (فَعِلَ – يَفْعِلُ)

Zikredilen bütün bu formların –*aḳsām-ı sebʿa*nın mürekkebâtı da dâhil– Kur'ân'daki dağılımlarını şu tabloyla gösterebiliriz:

25 Ülevī, *Ġurar*, 27.

26 Bütün bu bâbların Kur'ân'daki anlamsal işlevleri açısından detaylı bir incelemesi olarak bk. Aḥlām Māhir Muḥammed Ḥumeyyid, *Ebniyetu'l-efʿāli'l-mucerrade fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm* (Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 2009).

أعداد الأبواب للأفعال الثلاثيّة المجرّدة في القرآن				
الباب التصريفي	الماضي	المضارع	عدد الأفعال	النسبة المئوية
1	فَعَلَ	يَفْعُلُ	221	%34.26
2	فَعَلَ	يَفْعِلُ	199	%30.85
3	فَعَلَ	يَفْعَلُ	92	%14.26
4	فَعِلَ	يَفْعَلُ	120	%18.60
5	فَعُلَ	يَفْعُلُ	10	%1.55
6	فَعِلَ	يَفْعِلُ	3	%0.47
مجموع الأفعال			645	%100

Tablo 4: Kur'ân'daki Üçlü Basit Fiillerin Altı Bâba Göre İstatistikleri

1.2. Dörtlü Basit Fiiller (الأفعال الرباعيّة المجرّدة)

"Dörtlü basit fiil" ifadesiyle Türkçeleştirebileceğimiz *rubāʿī mucerred fiil*, dört harfli olup "*tüm harfleri aslî olan fiil*"[27] şeklinde tanımlanabilir. Bu fiillerin *maṣdar*larının "فَعْلَلَةٌ" veya "فِعْلَالٌ" formlarında geldiği ama bunların ilkinin *ḳıyāsī*, diğerininse *semāʿī* olduğu[28] ifade edilmiştir.[29] Ayrıca morfoloji bilginlerine göre aslî olan "فَعْلَلَ" formuna mülhak olan başka formlar da vardır ve bunların en çok bilinenleri "فَوْعَلَ", "فَعْوَلَ", "فَيْعَلَ", "فَعْيَلَ" ve "فَعْلَى"dır.[30]

Kur'ân-ı Kerîm'de *dörtlü basit fiil* olarak geçen *9* sözcük vardır: " بَعْثَرَ، حَصْحَصَ، دَمْدَمَ، زَحْزَحَ، زَلْزَلَ، عَسْعَسَ، كَبْكَبَ، وَسْوَسَ، زَيَّلَ". Bu fiillerden "فَيْعَلَ" formunda gelen "زَيَّلَ"yi niçin *dörtlü basit fiil* olarak addettiğimizi daha önce ifade ettiğimiz için burada tekrara gerek görmüyoruz.

es-Seyyid bu fiillerden sadece "بَعْثَرَ"yı *dörtlü basit fiil* olarak ele almış, " حَصْحَصَ، دَمْدَمَ، زَحْزَحَ، زَلْزَلَ، عَسْعَسَ، كَبْكَبَ، وَسْوَسَ" fiillerini *muḍāʿafu'r-rubāʿī* olarak[31] kabul etmiş, "زَيَّلَ"yi ise daha önce de belirttiğimiz gibi *üçlü türemiş bir fiil* (تَفْعِيل) kategorisinde değerlendirmiştir. Diğer araştırmacı *Çögenli* ise, tespit ettiğimiz fiillerden sadece " بَعْثَرَ، حَصْحَصَ، دَمْدَمَ، زَلْزَلَ، عَسْعَسَ، كَبْكَبَ، وَسْوَسَ" sözcüklerini sıralamış[32] ama "زَحْزَحَ" ve "زَيَّلَ" fiillerini

27 Esmer, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal*, 321.

28 Muḥammed b. Ḫalīl İbn Dānyāl, *Şerḥu'l-maḳṣūd fi't-taṣrīf*, thk. Naim Yaman (İstanbul: Dāru bābi'l-ʿilm, 2022), 78.

29 Arapçada *dörtlü eylemler*le ilgili detaylı bir monografi olarak bk. İlyās ʿAṭallāh, *Muʿcemu'l-efʿāli'r-rubāʿiyye fi'l-ʿArabiyye* (Beyrūt: Mektebetu Lubnān, 2005).

30 ʿAbduh Rāciḥī, *et-Taṭbīḳu'ṣ-ṣarfī* (Ṭanṭa: Dāru'ṣ-ṣaḥābe li't-turāṣ, 2008), 29.

31 Seyyid, *el-Efʿāl fi'l-Ḳur'ān*, 1:7. Bu durum, eylemlerin *basit/mucerred* oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Zira anılan eylemler üçlü bir kökten türemiş değildir.

32 Çögenli, *Kur'an'da Geçen Fiiller*, 30.

*dörtlü basit fiil*ler arasında saymamıştır.[33] Oysa *Âl-i İmrân Suresi*'nin 185. âyetinde geçen "زُحْزِحَ" fiilinin de *dörtlü basit fiil* olduğu açıktır.

2. Türemiş Fiiller (الأفعال المزيدة)

Lafzî karşılığı *artırılmış* olan *mezīd*, aslî harflerine harf/takı ilave edilmiş isim veya fiilleri[34] ifade eden bir terimdir. *Mezīd fiil*se "*Asıl harflerine bir, iki veya üç harf ilave edilen fiil*"[35] demektir. Bu harf veya takı ilavesi, tabii olarak kökün anlamını değiştirmekte ve ondan yeni bir sözcüğün türemesine sebep olmaktadır. Bu hakikat "كلُّ زيادةٍ على المبنى تُؤدّي إلى زيادةٍ في المعنى"[36] (Sözcük yapısına dâhil edilen her bir ek, sözcüğe yeni anlamlar katar) kaidesinde ifadesini bulmuştur. Bu yüzden *mezīd fiil* kavramı için Türkçede *türemiş fiil* karşılığının kullanılabileceğini düşünmekteyiz.

Kur'ân-ı Kerîm'de oldukça bol sayıda örneği bulunan türemiş fiilleri iki başlık altında toplayabiliriz: *Üçlü türemiş fiiller* ve *dörtlü türemiş fiiller*.

2.1. Üçlü Türemiş Fiiller (الأفعال الثلاثيّة المزيدة)

Asılları *3* kök harften oluşmakla birlikte aldıkları eklerle türemiş kategorisine giren fiiller üç kısımdan oluşmaktadır: Bünyesine *1* harf ilave edilenler (رباعيّ), *2* harf ilave edilenler (خماسيّ) ve *3* harf ilave edilenler (سداسيّ)[37]. Klasik dönemlerden beri bütün bu türemiş fiiller için *12* temel form (باب) tespit edilmiştir[38]. Bunları da şöylece tablolaştırabiliriz:

أعداد الأفعال الثلاثيّة المزيدة في القرآن						
الرقم	الجِزع	الصنف	عدد اللواحق	الجذر	العدد في القرآن	النسبة المئوية
1	أَفْعَلَ – يُفْعِلُ – إِفْعَالٌ	رباعيّ	1	فعل	266	%33.38
2	فَعَّلَ – يُفَعِّلُ – تَفْعِيلٌ	رباعيّ	1	فعل	170	%21.33

33 Araştırmacı daha sonra yayımladığı başka bir kitabında her iki eylemi de *dörtlü basit eylemler* arasında zikretmiştir. Bk. M. Sadi Çögenli, *Kur'ân'ın Dil Yapısı: Sarf-Nahiv-Belâgat* (Erzurum: Zafer Form Ofset Yayınevi, 2019), 259.

34 ʿUbāde, *Muʿcemu muṣṭalaḥāt*, 148.

35 Tacettin Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 66.

36 Muḥammed Cevād Nūrī, *el-Efʿālu'ş-şulāṣiyyetu'l-mezīde fi'l-luġati'l-ʿArabiyye* (Lubnān: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 2019), 35.

37 Daḳr, *Muʿcemu'l-ḳavāʿid*, 333.

38 Muhammed Said Yıldırım, *Muhcetu'ṭ-ṭarf fī ʿilmi'n-naḥvi ve'ṣ-ṣarf* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 271-275.

3	فَاعَلَ – يُفَاعِلُ – مُفَاعَلَةٌ	رباعيّ	1	فعل	66	%8.28
4	اِنْفَعَلَ – يَنْفَعِلُ – اِنْفِعَالٌ	خماسيّ	2	فعل	15	%1.88
5	اِفْتَعَلَ – يَفْتَعِلُ – اِفْتِعَالٌ	خماسيّ	2	فعل	81	%10.16
6	اِفْعَلَّ – يَفْعَلُّ – اِفْعِلَالٌ	خماسيّ	2	فعل	2	%0.25
7	تَفَعَّلَ – يَتَفَعَّلُ – تَفَعُّلٌ	خماسيّ	2	فعل	86	%10.79
8	تَفَاعَلَ – يَتَفَاعَلُ – تَفَاعُلٌ	خماسيّ	2	فعل	40	%5.02
9	اِسْتَفْعَلَ – يَسْتَفْعِلُ – اِسْتِفْعَالٌ	سداسيّ	3	فعل	71	%8.91
10	اِفْعَوْعَلَ – يَفْعَوْعِلُ – اِفْعِيعَالٌ	سداسيّ	3	فعل	0	%0
11	اِفْعَوَّلَ – يَفْعَوِّلُ – اِفْعِوَّالٌ	سداسيّ	3	فعل	0	%0
12	اِفْعَالَّ – يَفْعَالُّ – اِفْعِيلَالٌ	سداسيّ	3	فعل	0	%0
مجموع الأفعال					797	%100

Tablo 5: Kur'ân'daki Üçlü Türemiş Fiillerin Form ve İstatistikleri

ʿAbdulʿazīz b. ʿAbdillāh b. Ṣāliḥ el-Mehyūbī, "Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs" ve başka iki sözlük üzerinde yaptığı çalışma neticesinde *üçlü basit fiiller* (الأفعال الثلاثية

المجردة) ve *üçlülerden türemiş fiiller* (الأفعال الثلاثية المزيدة) ile ilgili ulaşmış olduğu istatistikleri şöyle göstermektedir[39]:

توزيع الأفعال الثلاثية (المجردة والمزيدة) على جذور الأفعال			
الرقم	الصيغة	عددها	نسبتها إلى الجذور
1	فَعَلَ	4.917	%80.55
2	فَعُلَ	556	%9.11
3	فَعِلَ	2.222	%36.40
4	فَعَّلَ	3.131	%51.29
5	فَاعَلَ	1.374	%22.51
6	أَفْعَلَ	3.123	%51.16
7	تَفَعَّلَ	2.686	%44.00
8	تَفَاعَلَ	1.135	%18.59
9	اِنْفَعَلَ	958	%15.69
10	اِفْتَعَلَ	1.806	%29.59
11	اِفْعَلَّ	97	%1.59
12	اِسْتَفْعَلَ	1.048	%17.17
13	اِفْعَوْعَلَ	66	%1.08
14	اِفْعَالَّ	103	%1.69
15	اِفْعَوَّلَ	14	%0.23
جملة الأفعال الثلاثيّة		23.236	

Tablo 6: Arapça Fiillerin Form ve İstatistikleri

Tablo 6'da Arapçanın geneli için ortaya konan verilerle *Tablo 5*'teki Kur'ân fiillerinin dağılımı mukayese edildiğinde bilhassa türemiş fiillerle ilgili ciddi bir paralellik göze çarpmaktadır. Arapçanın genelinde de Kur'ân Arapçasında da en çok kullanılan türemiş fiil kalıpları "فَعَّلَ" ve "أَفْعَلَ"dir. Kur'ân'da en az kullanılan kalıp "اِفْعَلَّ", Arapçada da en az kullanılan üçüncü kalıptır. Yine Kur'ân'da hiç kullanılmayan "اِفْعَوْعَلَ",

39 ʿAbdulʿazīz b. ʿAbdillāh b. Ṣāliḥ Mehyūbī, *Efʿālu'l-luġati'l-ʿArabiyye fi Tāci'l-ʿArūs ve Tekmileti'l-Meʿācim ve Muʿcemi'l-Kebīr* (Şebeketu'l-elūkeh, 2017), 10-11.

"اِفْعَوَّلَ" ve "اِفْعَالَّ" kalıpları da Arapçanın en az kullanılan ölçüleri arasında yer almaktadır. Kur'ân'da sadece 15 adet bulunan "اِنْفَعَلَ" kalıbı da aynı şekilde genel Arapçada diğer kalıplara nazaran çok daha az kullanılan bir ölçüdür. Bütün bunlar Kur'ân'ın, Arapçanın genel morfolojik kullanım özelliklerinin dışına çıkmadığını ve bu yönüyle de doğal bir panorama arz ettiğini göstermektedir.

2.2. Dörtlü Türemiş Fiiller (الأفعال الرباعيّة المزيدة)

Dörtlü türemiş fiiller, kök harf üzerine *1* veya *2* harf/takı ilavesiyle oluşturulup kalıpları "تَفَعْلَلَ", "اِفْعَلَلَّ" ve "اِفْعَنْلَلَ" olan fiillerdir.[40] Kur'ân'da bu fiillerden sadece 2 harf ilaveli "اِفْعَلَلَّ" biçimi kullanılmaktadır ve bu vezne sahip fiiller de "اِطْمَأَنَّ", "اِقْشَعَرَّ" ve "اِشْمَأَزَّ" olmak üzere 3 tanedir. Kur'ân'daki tüm *dörtlü fiiller*in dağılımını şu şekilde tablolaştırabiliriz:

أعداد الأفعال الرباعيّة في القرآن					
الرقم	الصيغة	الباب	الصنف	عدد الأفعال	النسبة المئوية
1	فَعْلَلَ	فَعْلَلَةٌ	رباعيّ مجرّد	9	%75.00
2	اِفْعَلَلَّ	اِفْعِلَّالٌ	رباعيّ مزيد	3	%25.00
مجموع الأفعال				12	%100

Tablo 7: Kur'ân'daki Dörtlü Fiillerin Form ve İstatistikleri

Tablo 7'den de anlaşılacağı üzere Kur'ân'da toplam *12* dörtlü fiil bulunmakta ve bu fiiller de tüm Kur'ân fiilleri içerisinde sadece *%0.81*'lik bir orana karşılık gelebilmektedir. Bu da bize ister *basit* (مجرّد) yapılı isterse de *türemiş* (مزيد) yapılı olsun *dörtlü fiiller*in Kur'ân'da ciddi bir varlık ortaya koyamadığını göstermektedir.

3. En Sık Kullanılan Fiiller

Modern dilbilimde *bütünce* (corpus/عَيِّنَة) çok önemli bir kavramdır. Bu kavramla "*Dil betimlemelerinde ya da dil konusundaki varsayımları doğrulamada kullanılan yazılı/sözlü veriler toplamı*"[41] kastedilir. Bütünce, *sıklık* (frequency/شُيُوع) sözlükleri oluşturulurken de kullanılabilecek bir veri havuzudur. *Sıklık* kavramı "*Bir dilde bir birimin ya da yapının kullanım sayısı; örneğin bir dilde kimi sözcüklerin diğerlerine oranla daha çok ya da seyrek kullanılması durumu*"nu[42] ifade etmekte kullanılır. Böyle veriler, özellikle yabancı dil öğretiminde çok ciddi ilerlemeler kaydedilmesine zemin hazırlar. Zira bu gibi veriler çerçevesinde, örneğin bir dilin en sık kullanılan sözcükleri tespit edilerek ders materyalleri bu sözcükleri içerecek şekilde hazırlanırsa o

40 Rāciḥī, *et-Taṭbīḳu'ṣ-ṣarfī*, 42.
41 Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 66.
42 İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü*, 224.

materyallerden dil öğrenecek kişilerin, pasif bir sözcük dağarcığıyla uğraşmadan önce asıl gerekli olan aktif sözcük dağarcığını elde ederek dil öğrenimlerini, daha etkin ve daha kısa sürede gerçekleştirmelerinin önü açılmış olur. Bundan hareketle biz de Kur'ân fiillerinin en çok kullanılanlarını tespit etmiş bulunuyoruz. Bu sayede bu fiillerin hangilerinin diğerlerine öncelik arz etmiş olduğu da ortaya çıkmış olacaktır.[43]

الأفعال الشائعة في القرآن – ١ (+١٠٠)					
الرقم	الفعل	الصيغة	الباب	الصنف	العدد
1	قَالَ	فَالَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	1618[44]
2	كَانَ	فَالَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	1358[45]
3	آمَنَ	آعَلَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	537
4	عَلِمَ	فَعِلَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	382
5	جَعَلَ	فَعَلَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	340
6	كَفَرَ	فَعَلَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	289
7	جَاءَ	فَالَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	277
8	عَمِلَ	فَعِلَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	276[46]
9	آتَى	آعَى	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	271
10	رَأَى	فَعَى	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	267
11	أَتَى	فَعَى	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	263
12	شَاءَ	فَالَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	236
13	خَلَقَ	فَعَلَ	١–٦	ثلاثيّ مجرّد	184
14	أَنْزَلَ	أَفْعَلَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	183

43 Bütün bu verilerin sağlamasını yapmak için 3680 madde başının yer aldığı *The Quranic Arabic Corpus* elektronik projesine bk. *https://corpus.quran.com/lemmas.jsp* (Erişim tarihi: 22.01.2024).

44 Araştırmacı *es-Seyyid* eylemin sayısını *1619* olarak göstermişse de (bk. Seyyid, *el-Efʿāl fi'l-Ḳur'ān*, 3:1137.) gerçek sayı *1618*'dir. Tespit ettiğimiz sayının sağlaması için bk. *https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=qwl* (Erişim tarihi: 30.01.2024).

45 *es-Seyyid* eylemin sayısını *1361* olarak göstermişse de (bk. Seyyid, *el-Efʿāl fi'l-Ḳur'ān*, 3:1137.) gerçek sayı *1358*'dir. Tespit ettiğimiz sayının sağlaması için bk. *https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=kwn* (Erişim tarihi: 30.01.2024)

46 *es-Seyyid* eylemin sayısını *275* olarak göstermişse de (bk. Seyyid, *el-Efʿāl fi'l-Ḳur'ān*, 3:1137.) gerçek sayı *276*'dır. Tespit ettiğimiz sayının sağlaması için bk. *https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Eml* (Erişim tarihi: 30.01.2024).

176	ثلاثيّ مزيد	تَفْعِيلٌ	فَعَّلَ	كَذَّبَ	15
170	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَا	دَعَا	16
145	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَى	هَدَى	17
139	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفَالَ	أَرَادَ	18
136	ثلاثيّ مزيد	اِفْتِعَالٌ	اِفَّعَلَ	اِتَّبَعَ	19
130	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفْعَلَ	أَرْسَلَ	20
127	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَلَ	أَخَذَ	21
124	ثلاثيّ مزيد	اِفْتِعَالٌ	اِفَّعَلَ	اِتَّخَذَ	22
122	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَلَ	عَبَدَ	23
110	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَلَ	ظَلَمَ	24
106	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَلَ	سَأَلَ	25
106	ثلاثيّ مجرّد	١–٦	فَعَلَ	وَجَدَ	26

Tablo 8: Kur'ân'da Yüzden Fazla Kullanılan Fiiller

Tablo 8'de Kur'ân'daki fiillerden sadece *100*'ü aşkın olanlar yer almıştır. Bu fiiller içerisinde "*demek, söylemek*" anlamına gelen "قَالَ" fiilinin tüm fiillerden daha sık ve *1618* kez kullanılması bir rastlantı eseri değildir. Zira Kur'ân, her ne kadar yazılı bir metin (*kitāb*) olarak vücut bulmuşsa da üslûbu gereği daha çok bir konuşma metnini (*ḫiṭāb*) andırdığından, muhtevasında çok sayıda rivayet ve nakil barındırmakta ve bu yüzden de *doğrudan* (… dedi) veya *dolaylı* (…-dığını söyledi) anlatımları mezkûr fiil üzerinden gerçekleştirmektedir. Aynı durum ve tahkiye (öyküleme) üslubu, en sık kullanılan ikinci fiil "كَانَ" için de geçerlidir. Yine diğer sık kullanılan kimi fiillere (örneğin "آمَنَ", "كَفَرَ", "خَلَقَ", "أَنْزَلَ", "هَدَى", "أَرْسَلَ" ve "عَبَدَ") bakıldığında bunların, ilahî bir kitap/hitap olarak Kur'ân'ın ana konularına göndermede bulunduğu açıkça görülecektir.

Bir metinde sık geçen sözcüklerin o metnin muhtevasına dönük ciddi ip uçları vereceği bariz bir hakikattir. Bu gerçek, *Tablo 8*'de verilen fiillerde müşahede edilmişti. Sözü edilen durumun daha net bir görüntüsünü elde etmek üzere Kur'ân'da *50*'den fazla kullanıldığını tespit ettiğimiz şu fiilleri de takdim edebiliriz:

الأفعال الشائعة في القرآن – ٢ (+٥٠)					
العدد	الصنف	الباب	الصيغة	الفعل	الرقم
99	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفْعَلَ	أَخْرَجَ	1

2	أَكَلَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	93
3	لَيْسَ	–	–	–	89
4	فَعَلَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	88
5	نَظَرَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	87
6	ذَكَرَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	84
7	خَافَ	فَالَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	83
8	قَتَلَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	83
9	رَجَعَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	79
10	تَوَلَّى	تَفَعَّى	تَفَاعُلٌ	ثلاثيّ مزيد	79
11	سَمِعَ	فَعِلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	78
12	أَمَرَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	77
13	دَخَلَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	76
14	أَطَاعَ	أَفَاعَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	74
15	جَزَى	فَعَى	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	73
16	أَوْحَى	أَفْعَى	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	72
17	أَشْرَكَ	أَفْعَلَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	71
18	أَلْقَى	أَفْعَى	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	71
19	وَعَدَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	70
20	أَنْفَقَ	أَفْعَلَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	68
21	أَضَلَّ	أَفَعَّ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	65
22	غَفَرَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	65
23	أَحَبَّ	أَفَعَّ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	64
24	أَصَابَ	أَفَالَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	64
25	تَابَ	فَالَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	63
26	كَسَبَ	فَعَلَ	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	62
27	نَزَّلَ	فَعَّلَ	تَفْعِيلٌ	ثلاثيّ مزيد	62
28	تَلَا	فَعَا	١-٦	ثلاثيّ مجرّد	61

61	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَلَ	رَزَقَ	29
59	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَى	قَضَى	30
57	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَى	جَرَى	31
56	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَّ	مَسَّ	32
55	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَلَ	ضَرَبَ	33
54	ثلاثيّ مزيد	مُفَاعَلَةٌ/فِعَالٌ	فَاعَلَ	قَاتَلَ	34
54	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفَالَ	أَقَامَ	35
53	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَلَ	خَرَجَ	36
52	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَلَ	بَعَثَ	37
52	ثلاثيّ مجرّد	١-٦	فَعَّ	ضَلَّ	38
51	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفْعَا	أَحْيَا	39
51	ثلاثيّ مزيد	تَفَعُّلٌ	تَفَعَّلَ	تَذَكَّرَ	40
51	ثلاثيّ مزيد	اِفْتِعَالٌ	اِفْتَعَى	اِفْتَرَى	41
51	ثلاثيّ مزيد	إِفْعَالٌ	أَفْعَلَ	أَهْلَكَ	42

Tablo 9: Kur'ân'da Elliden Fazla Kullanılan Fiiller

Tablo 9'da görüldüğü gibi sık kullanılan fiiller, genelde ya günlük konuşma ve yazı dilinde de çok kullanılan sözcüklerden oluşmakta ("أَكَلَ", "فَعَلَ", "نَظَرَ", "سَمِعَ" ve "دَخَلَ" gibi) ya da Kur'ân'ın ana konularına işaret eden sözcüklerden ("أَطَاعَ", "أَوْحَى", "نَزَّلَ" ve "بَعَثَ" gibi) meydana gelmektedir.

4. Fiil Benzeri Sözcükler

Dil tipolojilerine bakıldığında fiilin "*biçimbilimsel olarak kişi, sayı, zaman, kip, görünüş, olumsuzluk ulamları ile çekilen ulama bağlı olan birimlerden biri*"[47] anlamını ihtiva ettiği görülür. Bu da fiilin çekime girdiğinde birçok biçime bürünebileceğini gösterir. Arapçada da genel olarak durum böyledir ama bazı sözcük tipleri vardır ki bunları muayyen kategoriler altında sınıflandırmak veya diğer fiillerin çekimleri çerçevesinde değerlendirmek güçtür. Bunlar arasında özellikle *ad-fiiller* (nomen actionis or verbal nouns/أسماء الأفعال), *çekimsiz/yarıçekimli fiiller* (inanimate/الأفعال الجامدة) ve *şaşma fiilleri* (exclamation verbs/أفعال التّعجّب) sayılabilir.

Arapçada *ismu'l-fi'l* veya *ad-fiil*, "*İşlevde fiili temsil eden ama ʿavāmilden etkilenmeyen sözcük*"[48] şeklinde tanımlanmıştır. Aynı terim için "*Belirli bir fiile işaret*

47 İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü*, 126.
48 Daḳr, *Muʿcemu'l-ḳavāʿid*, 42.

eden; onun anlam, işlev ve zamanını bünyesinde barındırmasına karşın alametlerini taşımayan ve ʿavāmilden etkilenmeyen lafızdır."[49] tanımı da yapılmıştır. Mezkûr kavram, *Başra Ekolü* tarafından *isim* kategorisinde değerlendirilirken *Kûfe Ekolü* tarafından da *hakiki fiiller* arasında sayılmıştır.[50] Bununla birlikte bazı Arap dili bilginleri *ad-fiil*i, Arapçanın dördüncü sözcük türü olarak ele almışlardır.[51]

Kur'ân'da geçen *ad-fiiller*in toplam sayısı *12*'dir. Bunların *māḍī* anlamıyla gelenleri "أَوْلَى"[52] ve "هَيْهَاتَ"[53]; *muḍāri*ʿ anlamıyla gelenleri "أُفٍّ"[54] ve "وَيْ"[55]; *emir* anlamıyla gelenleriyse "تَعَالَ"[56], "حَسْبُ"[57], "عَلَيْكَ"[58], "مَكَانَكَ"[59], "هَا أو هَاءُ"[60], "هَاتِ"[61], "هَلُمَّ"[62] ve "هَيْتَ"[63] ad-fiilleridir.[64] Bu fiillerin bazılarının kıraat ve lehçe ihtilafları çerçevesinde birçok telaffuz biçimi bulunmaktadır.[65]

Türkçede *Çekimsiz/yarıçekimli fiiller* şeklinde karşılayabileceğimiz *el-efʿālu'l-cāmide*ye gelince, bu kavram, *"çekilmeyen yani muḍāriʿi, emri ve diğer türevleri (müştakları) olmayan fiil"*[66] türündeki sözcükleri ifade etmektedir. Bu da demek oluyor ki sözü edilen fiiller *zaman*, *kip*, *görünüş* ve *kişi* gibi zıtlıkları ya gösteremeyen ya da kısmen gösterebilen fiillerdir. Bizim bu fiilleri *çekimsiz* terimine ek olarak *yarıçekimli* şeklinde de karşılamamız, mezkûr fiillerin bir kısmının ("لَيْسَ" gibi) en azından *māḍī* çekimlerinin olabilmesinden ötürüdür.

Kur'ân'da geçen *çekimsiz/yarıçekimli fiiller*in toplam sayısı *11*'dir. Bunların *kāne ve benzerleri*nden olanları "لَيْسَ"[67] ve "مَا دَامَ"[68]; *recā'* (umma) ve *şurūʿ* (başlama)

---

49 ʿAzîze Fevvâl Bâbestî, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-ʿArabī* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1992), 118.

50 Muḥammed ʿAbdullâh Cebr, *Esmâ'u'l-efʿâl ve esmâ'u'l-aṣvât* (el-Ḳâhire: Dâru'l-meʿârif, 1980), 11.

51 Eymen ʿAbdurrazzâḳ Şevâ, *Muʿcemu esma'i'l-efʿâl fi'l-luġati'l-ʿArabiyye* (Dimeşḳ: Maṭbûʿât mecmeʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye, 2006), 15.

52 Muhammed 47/20.

53 el-Mü'minûn 23/36.

54 el-İsrâ 17/23; el-Kıyâme 75/34, 35.

55 el-Kasas 28/82.

56 Âl-i İmrân 3/61, 64, 167; en-Nisâ 4/61; el-Mâide 5/104; el-En'âm 6/151; el-Münâfikûn 63/5.

57 el-Bakara 2/206; Âl-i İmrân 3/173; el-Mâide 5/104; el-Enfâl 8/64; et-Tevbe 9/59, 68; el-Mücâdele 58/8; et-Talâk 65/3.

58 en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/105; el-En'âm 6/151.

59 Yûnus 10/28.

60 el-Hâkka 69/19.

61 el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21/24; en-Neml 27/64; el-Kasas 28/75.

62 el-En'âm 6/150; el-Ahzâb 33/18.

63 Yûsuf 12/23.

64 Bütün bu ad-eylemler hakkında detaylı bilgi için bk. Yûsuf Muḥammed Aḥmed Hâşim, "Esmâ'u'l-efʿâl fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm", *ALFAZ (Arabic Literatures for Academic Zealots)* 2/2 (2014), 117-134.

65 Bu farklılıklar için bk. Munẕir İbrâhîm Ḥuseyn Ḥillî vd., "Esmâ'u'l-efʿâl fi'l-ḳırâ'ât ve'l-lehecât", *Mecelletu Cāmiʿati Kerbelâ'i'l-ʿilmiyye* 5/3 (2007), 85-98.

66 Uzun, *Sarf-Nahiv Terimleri*, 8.

67 Bu eylem Kur'ân'da *89* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.

68 Bu eylem Kur'ân'da *7* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.

bildirenleri "عَسَى"[69] ve "طَفِقَ"[70]; *medḥ* (övme) ve *ẕemm* (yerme) bildirenleri "نِعْمَ"[71] ve "بِئْسَ"[72]; diğerleriyse "تَبَارَكَ"[73], "تَعَالَ"[74], "سُقِطَ"[75], "هَلُمَّ"[76] ve "يَنْبَغِي"[77] fiilleridir.[78]

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir fiil çeşidi de *şaşma fiilleri* şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz *efʿālu'l-teʿaccub*dur. Bunları ifade etmek için Arapçada kullanılan *teʿaccub* sözcüğü, "*sebebi gizli olan bir şeyin aniden hissedilmesiyle kişide oluşan reaksiyon*"[79] şeklinde tanımlanmış ve bu yüzden de "إِذَا ظَهَرَ السَّبَبُ بَطَلَ الْعَجَبُ."[80] (Sebep ortaya çıkarsa şaşkınlık sona erer.) denmiştir. Demek oluyor ki bahsi edilen fiiller; aniden gerçekleşen bir olay karşısında duyulan korku, endişe, sevinç, şaşkınlık vb. şeyler karşısında gösterilen reaksiyonu belirten fiillerdir.

Kur'ân'da geçen *şaşma fiilleri*nin toplam sayısı *6*'dır. Bunların "مَا أَفْعَلَهُ" formunda gelenleri "مَا أَكْفَرَهُ"[81] ve "مَا أَصْبَرَهُمْ"[82] iken "أَفْعِلْ بِهِ" formunda gelenleriyse "أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ"[83] ve "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ"[84] şeklindedir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ"[85] ayetinde geçen "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ" ifadesinin *Saʿīd b. Cubeyr*'den (ö. 94/713 [?]) nakledilen bir kıraate göre "مَا أَغَرَّكَ بِرَبِّكَ"[86] şeklinde okunması gerekçe gösterilerek "مَا أَغَرَّكَ بِ" söz grubu da *şaşma fiilleri* arasında sayılmıştır.[87] Yine de biz bu okuyuşu, *şāẕẕ* olması gerekçesiyle sözü edilen fiiller arasında değerlendirmemeyi uygun görüyoruz.

Bütün bunların dışında Kur'ân'da geçen bazı sözcükler daha vardır ki bunlar hem *ad* hem *fiil* hem de *edat* olarak kullanılabilmektedir. Bu sözcükler de *7* adet olup

69 Bu eylem Kur'ân'da *30* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.
70 el-A'râf 7/22; Tâhâ 20/121; Sâd 38/33.
71 Bu eylem Kur'ân'da *18* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.
72 Bu eylem Kur'ân'da *40* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.
73 Bu eylem Kur'ân'da *9* kez geçtiği için bulunduğu ayetlere işaret edilmemiştir.
74 Âl-i İmrân 3/61, 64, 167; en-Nisâ 4/61; el-Mâide 5/104; el-En'âm 6/151; el-Münâfikûn 63/5.
75 el-A'râf 7/149.
76 el-En'âm 6/150; el-Ahzâb 33/18.
77 Meryem 19/92; el-Furkân 25/18; eş-Şu'arâ 26/211; Yâsîn 36/40, 69; Sâd.
78 Bu eylemler hakkında müstakil bir monografi olarak bk. Esmâ' Ebū Bekr Muḥammed, *Muʿcemu'l-efʿâli'l-cāmide* (Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1993).
79 Daḳr, *Muʿcemu'l-ḳavāʿid*, 154.
80 Daḳr, *Muʿcemu'l-ḳavāʿid*, 154.
81 Abese 80/17.
82 el-Bakara 2/175.
83 el-Kehf 18/26.
84 Meryem 19/38.
85 el-İnfitâr 82/6.
86 Ebu'l-Fetḥ ʿUsmān İbn Cinnī, *el-Muḥteseb fī tebyīni vucūhi şevāẕẕi'l-ḳırā'āt ve'l-īdāḥ ʿanhâ*, thk. ʿAlī en-Necdī Nāṣıf - ʿAbdulfettāḥ İsmāʿīl Şelebī (el-Ḳāhire: Vizāratu'l-evḳāf el-meclisu'l-aʿlā li'ş-şu'ūni'l-İslāmiyye lecnetu iḥyā'i't-turāṯi'l-İslāmī, 1994), 2:353.
87 Cemāl Rabāḥ, "Uslūbu't-teʿaccub fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm", *el-Mecelletu'd-devliyye li'd-dirāsāti'l-luġaviyye ve'l-edebiyyeti'l-ʿArabiyye* 3/2 (2021), 124.

şunlardır: “أَلَا، بَلَا، خَلَا، عَلَا، لَاتَ، لَمَّا، هَا”.[88] Son olarak, sözü edilen tüm fiil veya fiil benzeri sözcüklerin Kur’ân’daki sayısal dağılımlarını şu tabloyla gösterebiliriz:

الأفعال الأخرى في القرآن		
الرقم	الصنف	العدد
1	أسماء الأفعال	12
2	الأفعال الجامدة	11
3	أفعال التّعجّب	6
4	الكلمات التي تأتي فعلًا واسمًا وحرفًا	7
المجموع		36

Tablo 10: Kur’ân’daki Diğer Fiil veya Benzeri Sözcük İstatistikleri

5. Tüm Fiiller

Buraya kadar çeşitli başlıklar altında tasnif ederek değerlendirdiğimiz tüm Kur’ân fiillerinden oluşan bütünce, *1490* türü içermektedir. Bu türlerin tamamını morfolojik tasnif ve sayısal dağılımlarıyla gösteren tablo aşağıdaki gibidir:

أعداد الأفعال في القرآن					
الرقم	الصيغة	الباب	الصنف	عدد الأفعال	النسبة المئوية
1	فَعَلَ	١–٢–٣	ثلاثيّ مجرّد	512	%34.36
2	فَعُلَ	٥	ثلاثيّ مجرّد	10	%0.67
3	فَعِلَ	٤–٦	ثلاثيّ مجرّد	123	%8.26
4	فَعَّلَ	تَفْعِيلٌ	ثلاثيّ مزيد	170	%11.41
5	فَاعَلَ	مُفَاعَلَةٌ	ثلاثيّ مزيد	66	%4.43
6	أَفْعَلَ	إِفْعَالٌ	ثلاثيّ مزيد	266	%17.85

[88] Bütün bu sözcükleri ve ayetlerdeki örneklerini analiz eden bir monografi olarak bk. Munīra bint Maḥmūd Ḥamed, *el-Kelimātuʾlletī teʾtī ḥarfen ve fiʿlen veʾsmen* (er-Riyāḍ: Dāru kunūzi İşbīliyyā, 2015).

%5.77	86	ثلاثيّ مزيد	تَفَعُّلٌ	تَفَعَّلَ	7
%2.68	40	ثلاثيّ مزيد	تَفَاعُلٌ	تَفَاعَلَ	8
%1.01	15	ثلاثيّ مزيد	اِنْفِعَالٌ	اِنْفَعَلَ	9
%5.44	81	ثلاثيّ مزيد	اِفْتِعَالٌ	اِفْتَعَلَ	10
%0.13	2	ثلاثيّ مزيد	اِفْعِلَالٌ	اِفْعَلَّ	11
%4.77	71	ثلاثيّ مزيد	اِسْتِفْعَالٌ	اِسْتَفْعَلَ	12
%0	0	ثلاثيّ مزيد	اِفْعِيعَالٌ	اِفْعَوْعَلَ	13
%0	0	ثلاثيّ مزيد	اِفْعِيلَالٌ	اِفْعَالَّ	14
%0	0	ثلاثيّ مزيد	اِفْعِوَّالٌ	اِفْعَوَّلَ	15
%0.60	9	رباعيّ مجرّد	فَعْلَلَةٌ	فَعْلَلَ	16
%0.20	3	رباعيّ مزيد	اِفْعِلَّالٌ	اِفْعَلَلَّ	17
%0.81	12	أسماء الأفعال	–	–	18
%0.74	11	الأفعال الجامدة	–	–	19
%0.40	6	أفعال التّعجّب	–	مَا أَفْعَلَهُ/أَفْعِلْ بِهِ	20
%0.47	7	الكلمات التي تأتي فعلًا واسمًا وحرفًا	–	–	21
%100	1490	**مجموع الأفعال**			

Tablo 11: Kur'ân'daki Bütün Fiil veya Benzeri Sözcük İstatistikleri

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm fiilleri özelinde gerçekleştirdiğimiz bu araştırmanın sonucunda şu verilere ulaşmış bulunuyoruz:

Kur'ân'da toplam *1490* fiil/fiil benzeri sözcük/sözcük grubu bulunmaktadır ve bunlar oldukça farklı sınıflara aittir. Kur'ân'daki fiillerin büyük bir çoğunluğu *türemiş fiiller*den (*797* adet) oluşmakta, daha az olan kısmında ise *basit fiiller* (*654* adet) yer almaktadır. Kur'ân fiillerinin çoğu *ṣaḥīḥ* sınıfında olup (*431* adet) çekimlerinde bazı morfolojik sorunlar oluşabilen *muʿtell* sınıfı (*195* adet) Kur'ân'da daha az varlık göstermektedir. *Aḳsām-ı sebʿa*'nın Kur'ân'da en çok yer alan sınıfını *sālim*ler (*339* adet), en az yer alan sınıfını ise *lefīf*ler (*13* adet) oluşturmaktadır. Türemiş fiiller

içerisinde çoğunluk *üçlü fiillere* (*797* adet) aitken, *dörtlü fiiller* Kur'ân'da ciddi bir varlık (*3* adet) ortaya koyamamaktadır.

Kur'ân'da geçen fiillerin geneli sadece *1* kez kullanılmakta, bazılarıylaysa Kur'ân'ın içerik ve üslûbunu yansıtması dolayısıyla çok sık karşılaşılmaktadır. Kur'ân fiilleri oldukça zengin bir morfolojik çeşitlilik ortaya koymakta ve türemiş fiilleri (3'lü ve 4'lü tüm fiiller) oluşturan *13* formdan *9*'u Kur'ân metni içerisinde yer almaktadır.

Kur'ân'da *üçlü türemiş fiil formları*ndan "اِفْعَوْعَلَ", "اِفْعَوَّلَ" ve "اِفْعَالَّ" ile *dörtlü türemiş fiil formları*ndan "تَفَعْلَلَ" ve "اِفْعَنْلَلَ" hiç bulunmamaktadır.

Kur'ân'ın söz dağarcığını oluşturan fiillerin hem kullanım sıklıkları hem de morfolojik form dağılımları ile genel Klasik Arapçanın sözü edilen özellikleri birbiriyle tam bir paralellik arz etmektedir. Tespit ettiğimiz tüm sayısal değerlerin daha önceki çalışmalardakilerden farklılık göstermesi, önceki çalışmalarda yer alan bazı sayım hataları, araştırmacıların muhatap olduğu teknolojik imkânsızlıklar ve ele alınan morfolojik formların çeşitliliğiyle ilgilidir.

Kur'ân'ı, modern dilbilim teknikleri ve *bütünce/corpus* çalışmaları çerçevesinde ele alan araştırmalarının sayısı oldukça az ve yetersizdir. Bu alanda bilgisayar teknolojileri de kullanılarak Kur'ân'ın hem içeriğine hem de dil ve üslup özelliklerine dönük çok orijinal çalışmalar ortaya konabilir. Bu bağlamda şu an itibarıyla "The Quranic Arabic Corpus" projesi[89], çok önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

[89] Bu projenin web sayfası için bk. *https://corpus.quran.com/* (Erişim tarihi: 02.02.2024)

KAYNAKÇA

Bābestī, ʿAzīze Fevvāl. *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-ʿArabī*. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1992.

Birgivī, Muḥammed. *Kifāyetu'l-mubtedī fī ʿilmi'ṣ-ṣarf*. thk. M. Sadi Çögenli. İstanbul: Mektebetu'l-irşād, 2018.

Cebr, Muḥammed ʿAbdullāh. *Esmā'u'l-efʿāl ve esmā'u'l-aṣvāt*. el-Ḳāhire: Dāru'l-meʿārif, 1980.

Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. UK: Blackwell, 2008.

Çögenli, M. Sadi. *Binā'u'l-efʿāl ev el-Binā'u'l-cedīd*. İstanbul: Dāru bābi'l-ʿilm, 2023.

Çögenli, M. Sadi. *Kur'an'da Geçen Fiillerin Morfoloji (Sarf) Yönünden Bir İncelemesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Çögenli, M. Sadi. *Kur'ân'ın Dil Yapısı: Sarf-Nahiv-Belâgat*. Erzurum: Zafer Form Ofset Yayınevi, 2019.

Daḳr, ʿAbdulġanī. *Muʿcemu'l-ḳavāʿidi'l-ʿArabiyye fi'n-naḥvi ve't-taṣrīf*. Dimeşḳ: Dāru'l-ḳalem, 1986.

Esmer, Rācī. *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fī ʿilmi'ṣ-ṣarf*. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1997.

Ḥamed, Munīra bint Maḥmūd. *el-Kelimātu'lletī te'tī ḥarfen ve fiʿlen ve'smen*. er-Riyāḍ: Dāru kunūzi İşbīliyyā, 2015.

Hāşim, Yūsuf Muḥammed Aḥmed. "Esmā'u'l-efʿāl fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm". *ALFAZ (Arabic Literatures for Academic Zealots)* 2/2 (2014), 117-134.

Ḫaṭīb, ʿAbdullaṭīf b. Muḥammed. *el-Musteḳṣā fī ʿilmi't-taṣrīf*. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetu dāri'l-ʿarūbe, 2003.

Ḫaṭīb, ʿAbdullaṭīf b. Muḥammed. *Muḫtaṣaru'l-ḫaṭīb fī ʿilmi't-taṣrīf*. Kuveyt: Mektebetu dāri'l-ʿarūbe, 2008.

Ḥillī, Munẕir İbrāhīm Ḥuseyn vd. "Esmā'u'l-efʿāl fi'l-ḳırā'āt ve'l-lehecāt". *Mecelletu Cāmiʿati Kerbelā'i'l-ʿilmiyye* 5/3 (2007), 85-98.

Ḥumeyyid, Aḥlām Māhir Muḥammed. *Ebniyetu'l-efʿāli'l-mucerrade fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 2009.

İbn Cinnī, Ebu'l-Fetḥ 'Usmān. *el-Muḥteseb fī tebyīni vucūhi şevāẕẕi'l-ḳırā'āt ve'l-īdāḥ ʿanhâ*. thk. ʿAlī en-Necdī Nāṣıf - ʿAbdulfettāḥ İsmāʿīl Şelebī. 2 Cilt. el-Ḳāhire: Vizāratu'l-evḳāf el-meclisu'l-aʿlā li'ş-şu'ūni'l-İslāmiyye lecnetu iḥyā'i't-turāṯi'l-İslāmī, 1994.

İbn Dānyāl, Muḥammed b. Ḫalīl. *Şerḥu'l-maḳṣūd fi't-taṣrīf*. thk. Naim Yaman. İstanbul: Dāru bābi'l-ʿilm, 2022.

İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed ʿAbdullāh b. Muslim. *Tefsīru ġarībi'l-Ḳur'ān*. thk. Seyyid Aḥmed Saḳr. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1978.

İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

Mehyūbī, ʿAbdulʿazīz b. ʿAbdillāh b. Ṣāliḥ. *Efʿālu'l-luġati'l-ʿArabiyye fi Tāci'l-ʿArūs ve Tekmileti'l-Meʿācim ve Muʿcemi'l-Kebīr*. Şebeketu'l-elūkeh, 2017.

Muḥammed, Esmā' Ebū Bekr. *Muʿcemu'l-efʿâli'l-cāmide*. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1993.

Naḥvī, İbn Hişām. *Şerḥu şuẕūri'ẕ-ẕeheb fī maʿrifeti kelāmi'l-ʿArab*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl ʿĀşūr. Beyrūt: Dāru iḥyā'i't-turāṯi'l-ʿArabī, 2001.

Nūrī, Muḥammed Cevād. *el-Efʿālu'ṣ-ṣulāṣiyyetu'l-mezīde fi'l-luġati'l-ʿArabiyye*. Lubnān: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 2019.

Rabāḥ, Cemāl. "Uslūbu't-teʿaccub fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm". *el-Mecelletu'd-devliyye li'd-dirāsāti'l-luġaviyye ve'l-edebiyyeti'l-ʿArabiyye* 3/2 (2021), 122-139.

Rāciḥī, ʿAbduh. *et-Taṭbīḳu'ṣ-ṣarfī*. Ṭanṭa: Dāru'ṣ-ṣaḥābe li't-turāṯ, 2008.

Sāmerrā'ī, Muḥammed Fāḍil. *eṣ-Ṣarfu'l-ʿArabī*. Beyrūt: Dāru'bni Keṯīr, 2013.

Ṯemānīnī, ʿUmer b. Ṯābit. *Şerḥu't-taṣrīf*. thk. İbrāhīm b. Suleymān Beʿīmī. er-Riyāḍ: Mektebetu'r-ruşd, 1999.

Seyyid, ʿAbdulḥamīd Muṣṭafā. *el-Efʿāl fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. 3 Cilt. Cidde: Dāru'l-beyāni'l-ʿArabī, 1986.

Şevā, Eymen ʿAbdurrazzāḳ. *Muʿcemu esma'i'l-efʿāl fi'l-luġati'l-ʿArabiyye*. Dimeşḳ: Maṭbūʿāt mecmeʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye, 2006.

Ülevī, Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. İbrāhīm. *Ġuraru'l-ḳavāʿid*. thk. Hüseyin Elmalı. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2018.

Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.

Yāḳut, Maḥmūd Suleymān. *eṣ-Ṣarfu't-taʿlīmī ve't-taṭbīḳ fi'l-Ḳur'āni'l-kerīm*. Kuveyt: Mektebetu'l-menāri'l-İslāmiyye, 1999.

Yaʿḳūb, İmīl Bedīʿ. *Muʿcemu'l-evzāni'ṣ-ṣarfiyye*. Beyrūt: ʿĀlemu'l-kutub, 1993.

Yıldırım, Muhammed Said. *Muhcetu'ṭ-ṭarf fī ʿilmi'n-naḥvi ve'ṣ-ṣarf*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Zencānī, ʿİzzüddīn Ebu'l-Meʿālī ʿAbdulvehhāb b. İbrāhīm b. *Taṣrīfu'l-ʿİzzī*. thk. Enver b. Ebī Bekr Şeyḫī. Cidde: Dāru'l-minhāc, 2008.

ʿAṭallāh, İlyās. *Muʿcemu'l-efʿāli'r-rubāʿiyye fi'l-ʿArabiyye*. Beyrūt: Mektebetu Lubnān, 2005.

ʿUbāde, Muḥammed İbrāhīm. *Muʿcemu muṣṭalaḥāti'n-naḥvi ve'ṣ-ṣarfi ve'l-ʿarūḍi ve'l-ḳāfiye*. el-Ḳāhire: Mektebetu'l-ādāb, 2011.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 86-119

MANEVİ YÖNELİMLİ AİLE DANIŞMANLIĞINDA DUYGU ODAKLI TERAPİYE KURAMSAL BİR BAKIŞ
A Theoretical View of Emotion-Focused Therapy İn Spiritually Oriented Family Counceling

Asude COŞKUNSEVER

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, coskunseverasude@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1803-4378.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 01.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 24.02.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 86-119

Atıf / Cite as: Coşkunsever, Asude. "Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığında Duygu Odaklı Terapiye Kuramsal Bir Bakış" (A Theoretical View Of Emotion-Focused Therapy İn Spiritually Oriented Family Counceling) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 86-119. Doi: 10.17859/pauifd.1526619.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1) 2025: *86-119*

MANEVİ YÖNELİMLİ AİLE DANIŞMANLIĞINDA DUYGU ODAKLI TERAPİYE KURAMSAL BİR BAKIŞ*

Asude COŞKUNSEVER**

Öz

Bu çalışmanın amacı manevi yönelimli aile danışmanlığında duygu odaklı terapi yaklaşımının süreci ve rolünü incelemektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Manevi yönelimli aile danışmanlığı, danışanların manevi yaşamlarını, kültürel kodlarını göz önünde bulundurarak, ailevi sorunlarında manevi kaynaklarını kullanmalarına rehberlik etmektir. Manevi yönelimli aile danışmanlığında, mevcut aile terapilerinde kullanılan yöntemlerin entegre edilmesiyle ilgili alanda bir boşluk bulunmaktadır. Bu çalışmada duygu odaklı terapinin amaçları, temel kavramları, kullanılan teknikler kuramsal bir çerçevede ortaya konularak, manevi yönelimli aile danışmanlığında kullanılabilecek yönlerinin tespit edilmesi, uygulama örnekleriyle alanda çalışan kişilere katkı sunması amaçlanmaktadır. Araştırmada manevi yönelimli aile danışmanlığında duygu odaklı yaklaşımla danışanların bağlanma yaralanmalarını duygularını ifade ederek yeniden düzenlemelerine, geçmişin olumsuz duygusal etkileriyle başaçıkmalarına destek sağlanabileceği tespit edilmiştir. Araştırmada duygu odaklı yaklaşımda kullanılan üçgenleşme, duygu sınıflandırması, öfke yönetimi, odaklanma ve boş sandalye gibi tekniklerin entegre edilerek manevi yönelimli aile danışmanlığında kullanılabileceği tespit edilmiştir. Ayrıca aileiçi ilişkilerde öfke yönetiminde manevi kaynakların çözüme yönelik destekleyici nitelikte olabileceği bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı, Duygu Odaklı Terapi, Manevi Danışmanlık, Rehberlik.

A Theoretical View of Emotion-Focused Therapy İn Spiritually Oriented Family Counceling

Abstract

The purpose of this study is to examine the process and role of the emotion-focused therapy approach in spiritually oriented family counseling. Document analysis technique, one of the qualitative research methods, was used in the study. Spiritually oriented family counceling is to guide and support clients in discovering and using their spiritual resources in the problems they experience taking into account their spiritual lives, lifestyles end spiritual lives, lifestyles and spiritul cultural codes. There is a gap in the field of spiritual counselors working in the field of spiritual counseling and integrating the methods used in existing family therapies. Emotion-focused therapy helps family members improve their communication skills by focusing on their emotional experiences and strengthens relationships within the family. In this study, the aims of emotion-focused therapy, its basic concepts, and the techniques used are presented in a theoretical framework, and it is aimed to determine the aspects that can be used in spiritually oriented family counseling and to contribute to those who will

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, coskunseverasude@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1803-4378.

apply it in the field with application example. In this study, it was determined that the emotion-focused approach can provide support to clients by working on their attachment injuries, expressing and reorganizing their emotions, and the negative effects of past experiences during the spiritually oriented family counseling process. In the study, it was determined that techniques such as triangulation, emotion classification, anger management, focusing and empty chair can be integrated and used in spiritually oriented family counceling. In addition, it was found that spiritual resources can be supportive for anger management in family relationships.
Keywords: Psychology of Religion, Spiritually Oriented Family Cıunceling, Emotion Focused Therapy, Spiritul Counceling, Guidance

Structured Abstract
Spiritually oriented family counseling; It uses techniques that cover all parts of the family system rather than a single member, handles individuals and families within a network of relationships, and helps them gain skills to cope with the problems they experience and re-regulate their emotions. Emotion-focused approach covers many techniques used to express and regulate hurtful or hurtful events in family problems. In this approach, it is underlined that the problems experienced are related to the most basic needs, emotions, and people's well-being. The emotion-focused approach addresses attachment figures and emotions in a holistic manner. In the process of spiritually oriented family counseling with an emotion-focused approach, clients are supported by working on their attachment injuries, reorganizing their emotions by expressing them, and the negative effects of past experiences.
Spiritually it is expected that this study will create a different perspective for spiritual counselors working in family and religious guidance offices. The study aims to contribute to those working in the field by presenting integrated examples that councelors can use regarding triangulation, anger management, focusing and empty .Emotions are the determining factors in our family relationships. Emotions have a structure that motivates our behavior and gives meaning to the problems experienced. It has been found that primary emotions sometimes arise in a way that disrupts harmony due to past trauma or attachment problems. It has been determined that in spiritually oriented family counseling, emotions that prevent peace in family relationships should be expressed, primary and secondary emotions should be identified and emotions should be restructured to ensure secure attachment.
Emotion-focused approach; It appears to include empathy, experiential focus, and procedures derived from Gestalt therapy and enactments that make emotions available for exploration, integration, and change. The empty chair technique, which is frequently used in Gestalt therapy, has been found to be used to regulate unforgiveness, resentment, and unfinished emotions and work.
The types of triangles (coalition, substitutive and displacement) used in spiritually oriented family therapies show the spouse's relationship with God in couple communication and how the triangles established with God determine their relationship. Coalition, one of the triangle types, is generally described as an alliance between family members towards the third member. This concept serves to reduce the pressure on family members by holding the third member responsible for the conflicts they experience. If God is determined third in the relationship, one of the couples may not want to take responsibility for a situation that they do not want to do or do not want to take responsibility for, by expressing that God does not want it that way. Realizing this is a critical phase in resolving the problems experienced in family relationships.
In spiritually oriented family counseling, the anger management process that causes problems within the family is supported. The counselor creates a safe environment for expressing anger through validation and enabling expression of anger. It has been found that the counselor tries to accompany the constructive, healthy expression of anger without blaming, by guiding family members with gentle questions and providing

transitions, with an emotion-focused approach. In spiritually oriented family counseling, ongoing negative cycles between spouses are identified. It seems that noticing repetitive negative emotions, thoughts and behaviors is an important step in breaking the cycle. The emotion focusing technique helps clients determine what their main problems are.
In the research, emotion-focused application examples that can be used in spiritually oriented family counseling were identified, and a contribution was made to the field of spiritual counseling and guidance by creating knowledge on an interdisciplinary subject.

GİRİŞ

Bireyin hayatında manevi ve dini yönelim, sosyal çevre, kültür gibi birçok faktörle birlikte kişinin kendisini, yaşadıklarını, çevresindeki olayları, dünya hayatını nasıl algıladığını ve anlamlandırdığını etkilemektedir. Din ve maneviyat kişinin duyguları, düşünceleri, davranışlarında belirleyici rol oynamaktadır.[1] Maneviyat bireysel ve ailevi olarak yaşamın güçlü bir boyutunu oluşturmakadır. Manevi inançlar ve uygulamalar, binlerce yıl boyunca aileleri sağlamlaştırmakta ve psikolojik kaynak olarak beslemektedir.[2]

Manevi danışmanlık ve rehberlik nihai anlam ve konular bağlamında sorun yaşayan bireylere yönelik ruh sağlığı sorunlarında onlara yardımcı olma, iyileştirme, destekleme; rehberlik etme, kaygıyla baş etmeye çalışan kişilerde önleme, rahatlama veya kolaylaştırmayı hedefleyen yardım etme etkinliklerini içermektedir.[3] Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulama alanları içinde, ailelere yönelik sunulan manevi yönelimli aile danışmanlığı, önemli bir yer tutmaktadır.

Manevi yönelimli aile danışmanlığı, son zamanlarda ivme kazanmış bir konudur. Manevi yönelimli aile danışmanlığı; danışanların manevi yaşamlarını, din ve inançlarını onların perspektifinden ele alarak, danışanların manevi kaynaklarını kullanmalarına rehberlik eden, destekleyen aile danışmanlığı hizmeti sunmak olarak tanımlanmaktadır. Aile danışmanlığına din ve maneviyatın entegre edilmesinin önemi ve gereği gün geçtikçe ortaya çıkmakta ve bir ihtiyaç olarak görülmektedir.[4] Manevi yönelimli aile danışmanlığında, danışma sürecinin etkinliği, ailenin yaşadığı sıkıntıların manevi boyutlarının doğru bir şekilde tanımlanmasına dayanmaktadır. Danışmanlık sürecinde ailelerin manevi kaynaklarının belirlenmesi, dini inanç ve uygulamalarının başa çıkma süreçlerindeki rolünün değerlendirilmesi önemli bir aşamadır. Bu bağlamda ailelerin manevi ve değer odaklı kaynaklarının ele alınması,

1 Halil Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 1.

2 Froma Walsh, *Normal Family Prosses* (New York London: The Guild For Press, 2016), 347.

3 William A. Clebsch - Charles R.Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (Rowman Littlefield Publishers, 1994), 4-8.

4 Hatice Avcı, "Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Bağlamında Rûm Sûresi 21. Âyet Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (30 Eylül 2023), 563.

iyileşme ve dayanıklılık gelişiminin desteklenmesine yönelik etkili bir yaklaşım sunulmaktadır. Bu süreç, ailelerin manevi kaynaklarını keşfetmelerine ve yaşamlarındaki zorluklara karşı daha dirençli hale gelmelerine olanak tanımaktadır.[5] Alan yazında yeni olan bu konu ile ilgili çalışmalar değerlendirildiğinde; Halil Ekşi tarafından kaleme alınan "Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif" kitabının önemli bir kaynak olarak öne çıktığı görülmektedir. Eserde manevi yönelimli aile danışmanlığında kullanılabilecek birçok terapi yaklaşımının çok boyutlu olarak ele alındığı görülmektedir.[6] Konu ile ilgili literatürde yapılan lisansüstü çalışmalara bakıldığında Furkan Ağırbaş tarafından "Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı" isimli yüksek lisans tezi[7] ve Hatice Kılınçer tarafından hazırlanmış "Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi" adlı doktora tezi mevcuttur.[8] Ayrıca Kılınçer doktora çalışmasını "Aileye Tutunmak Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı"[9] ismiyle kitap olarak yayınlayarak alana katkı sağlamıştır.

Manevi yönelimli aile danışmanlığında; Bowen Aile Terapisi, Satir Dönüşümsel Sistematik Terapi, Sistemik Aile Terapisi, Bilişsel Davranışçı Aile Terapi, Narrative Aile Terapi, Duygu Odaklı Çift Terapisi[10] kullanılmaktadır. Duygu odaklı terapi yaklaşımı Dr. Susan Johnson ve Dr. Leslie Greenberg tarafından 1980'lerde geliştirilmeye başlanmıştır. Bu tarihten sonra Sue Johnson'ın çalışmalarıyla gelişen duygu odaklı çift terapisi ise çift terapisi alanında en çok araştırılan ve kullanılan yaklaşımlardan biri olmuştur.[11]

Duygu odaklı terapi; bireylere ve ailelere uygulanabilen, etkileri zaman içinde istikrar ile görülen, kanıta dayalı bir terapi yaklaşımıdır. Duygu odaklı terapi; çiftlere yönelik yapılandırılmış, hümanist, sistemik bir müdahaledir.[12] Ailede öfke, üzüntü, korku, kaygı, suçluluk, umutsuzluk gibi duyguların oluşturduğu olumsuzlukla başa çıkma sürecinde birçok kişi sorunlarını çözmek için psikolog, aile danışmanlarına ve manevi danışmanlara başvurmaktadır.[13] Geleneksel psikoterapi yaklaşımları genellikle (bilişsel, bilişsel davranışçı, davranışçı) duygusal boşalıma veya düşünce ve

5 Walsh, *Normal Family Prosses*, 347.
6 Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*.
7 Furkan Ağırbaş, *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans, 2018).
8 Hatice Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi* (Marmara Üniversitesi, 2021).
9 Hatice Kılınçer, *Aileye Tutunmak Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022).
10 Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*, 42-142.
11 Susan M. Johnson, *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections* (New York: Brunner-Routledge, 2004), 4.
12 Paul S. Greenman - Susan M. Johnson, "Process Research on Emotionally Focused Therapy (EFT) for Couples: Linking Theory to Practice", *Family Process* 52/1 (2013), 47-48.
13 Hilal Çelİk - Bilge Nuran Aydoğdu, "Duygu Odaklı Terapi: Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım", *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2018), 50.

davranışları yeniden mantıksal bir çerçevede düzenleyerek duyguları kontrol etmek üzerine odaklanmaktadır.[14] Duygu odaklı terapiler ise duygular üzerine yoğunlaşarak duyguları danışmada teröpatik olarak kullanmaktadır. Duygu odaklı terapi, modern bilişsel ve duygu teorisinin merceğinden bakıldığında kişi merkezli, Gestalt, deneyimsel ve varoluşsal terapilerden doğmuştur.[15] Duygu odaklı terapi terimi ilk zamanlarda çiftler arasındaki etkileşimin değişmesi, duygusal bağın yeniden kurulması için altta yatan hassas duyguların ifade edilmesine odaklanan çift terapisi yaklaşımını tanımlamak için kullanılmıştır. Greenberg, duyguyu müdahalenin merkezi olarak gören tüm tedavilere atıfta bulunmak için bütünleştirici bir terim olarak kullanılmasını önermiştir.[16] Duygu odaklı çift terapisi; bağlanma kuramı, yaşantısal kuram (özellikle Carl Rogers'ın birey merkezli terapisi) ve sistemler kuramı (özellikle sistematik yapısal kuramlar) olmak üzere üç farklı merkezden beslenmekte ve bunları bir bütün olarak kullanmaktadır. Duygu odaklı terapistler bütüncül yaklaşımla hem kişilerarası (aile, çift) hem de bireysel olarak sistematik süreçleri içine alan duygusal yaklaşımı merkeze almaktadır. Yetişkin sevgi ilişkilerini yeni bir paradigma üzerinde ele alan duygu odaklı çift terapisi kuramının temel görüşü: "İnsanlar sadece bebeklik ve erken çocuklukta değil, yaşam boyunca güvenli bağlanma ilişkilerine ihtiyaç duymaktadır"[17] şeklinde ifade edilmektedir.

Duygu odaklı terapide danışanın duyguları anlaşılmaya çalışılır, bireyin deneyimine ve psikoterapideki değişime katkıları dikkatli bir şekilde analiz edilir. Bu odaklanma, danışmanı ve danışanı, duyguların farkındalığını, kabulünü, ifadesini, kullanımını, düzenlenmesini ve dönüştürülmesini destekleyen stratejilere yönlendirir. Duygu odaklı terapide amaç kişinin benliği güçlendirmek, duygulanımı düzenlemek ve yeni anlamlar oluşturmasına destek olmaktır.[18] Duygu odaklı terapi yaklaşımını benimseyen terapistler, danışanların duygu şemalarındaki, kendilerine nasıl davrandıklarını ve başkalarıyla nasıl etkileşimde bulunduklarını tespit ederek, danışanların duygusal süreçleriyle çalışmaktadır. [19] Bu çalışma manevi yönelimli aile danışmanlığında duygu odaklı yaklaşımından yararlanılabilceği konusunda öneri niteliğindedir. Manevi yönelimli aile danışmanlığında ele alınan yöntemden faydalanmanın alana katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

1. Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığında Duygu Odaklı Terapi

14 Çelİk - Aydoğdu, "Duygu Odaklı Terapi", 50.
15 Lesslie S Greenberg, *Emotion-Focused Therapy* (Washington: American Psychological Association, 2017), 13.
16 Greenberg, *Emotion-Focused Therapy*, 8.
17 Nadire Gülçin Yıldız - Fahrünnisa Erdem, "Covid - 19 Sürecinde İlişkilerinde Sorun Yaşayan Çiftlere Yönelik Duygu Odaklı Aile Danışmanlığı", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/39 (2020), 1369.
18 Greenberg, *Emotion-Focused Therapy*, 3.
19 C.Jeanne Watson vd., *Case Studies In Emotion - Focused Treatment of Depression* (United States of America: American Psychological Association (APA), 2007), 6.

Günümüzde tüm dünyada olduğu gibi hızlı sosyal, kültürel, ekonomik ve sanal dünyadaki değişimlerin aileleri ve evlilikleri etkilediği bilinmektedir.[20] Manevi yönelimli aile danışmanlığı evlilik sürecinde uyum sorunu yaşayan ailelere sorunlarda yaşadıklarıyla ilgili farkındalık oluşturmak, sorunlarla ilgili başa çıkma süreçlerine manevi destek olmaktır.

Aile danışmanlığı, ailelerin yaşadıkları sorunlarla ilgili yardımcı olunan süreci ifade etmektedir. Sadece bireylerle çalışmak yerine, ailenin tüm üyeleri ile çalışmanın pekçok faydası bulunmaktadır. Ailelerle çalışan yaklaşımlarda kişilerin içsel dünyasına odaklanmak yerine kişiler arası ilişikilere odaklanılmaktadır. Bu durum ağaçları görmek yerine ormanı görmek gibidir. Problemli davranışlara aile danışmanlığı ile geniş bir bakış açısı ile bakıldığında sorunların birçok açıdan ele alınma fırsatı doğmaktadır. Ayrıca aile danışmanlığında tüm aile bireylerine sorunlarla birlikte başaçıkalacağı mesajı verilmektedir. Bu durum yaşanılan sorunlarla ilgili aile bireylerinin farkındalıklarının artmasına ve çözüm yolları açısından iletişimlerinin güçlenmesine yardımcı olmaktadır.[21]

Manevi yönelimli aile danışmanlığı sürecinde duygu odaklı terapi yaklaşımından yararlanmak ailelerin maneviyatının güçlenmesi ve yaşam enerjisinin zenginleştirilmesine katkıda bulunmakta, zorluklarla başa çıkmada bireylerin cesaretini ve özgüvenini artırmaya yönelik çalışmalar yapmaya imkanlar sağlamaktadır. Duygu odaklı terapi manevi yönelimli aile danışmanlığında bireylerin hayatlarının ve değerlerinin anlamını keşfetmeye, gelişim kapasitelerini güçlendirmeye destek olduğu gibi zihinsel yaratıcılık ve ruhsal becerilerini artırmaya da katkı sunmaktadır.[22] Özellikle evliliğin ilk yıllarında beklentilerin karşılanamaması sebebiyle çiftler arasında birçok çatışma ve hayal kırıklıkları yaşanabilmektedir.[23] TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) verilerine göre Türkiye'de boşanmaların, 2023 yılında %33,4'ü evliliğin ilk 5 yılı, 21,7'si ise evliliğin 6-10 yılları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir.[24] Bu verilerden hareketle boşanmalar açısından kritik dönemin evliliğin ilk 5 yılı olduğu söylenebilir.[25] Evliliğin ilk yıllarında, eşlerin aile içi iletişimlerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmeleri ve zorluklarla başa çıkabilmeleri için manevi destek vermek önemlidir.

---

20 Arzu Şener - Günsel Terzioğlu, "Bazı Sosyo - Ekonomik Değişkenler ile İletişimin Eşler Arası Uyuma Etkisinin Araştırılması", *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* 10/4 (2008), 8.

21 Alev Üstündağ, "Yapısal Aile Danışmanlığı ve Bir Olgu Örneği", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 33 (2015), 114-115.

22 Yıldız - Erdem, "Covid - 19 Sürecinde İlişkilerinde Sorun Yaşayan Çiftlere Yönelik Duygu Odaklı Aile Danışmanlığı", 1365.

23 Seher Aydemir Sevim, "Evlilik İlişkisini Geliştirme Programları", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/11 (1999), 19.

24 "Türkiye Evlenme Boşanma İstatistikleri", 2023.

25 Azize Nilgün Canel, "Türkiye'de Aile Evlilik Yapısı ve Boşanmaların Son Yıllara Dayalı Veriler Üzerinden İncelenmesi ve Boşanma Danışmanlığı Açısından Dikkat Edilmesi Gerekenler", *Eğitim Bilimleri Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 32-42.

Din hayattır.[26] Din insanları evrensel bir olgu olarak kutsal duygu, ortak bilinç ve vicdanla kuşatarak duygu, düşünce ve davranışlarına yön vermektedir. İnanan bireyler, dinin kendilerine sunduğu referanslar aracılığıyla yaşamlarını oluşturmaya ve biçimlendirmeye çalışırlar. Bu açıdan din bireyin hayatını belirleyen bir fonksiyona sahiptir.[27] Maneviyat, kişinin yaşamını ve bakış açısını belirler ve düzenler. Maneviyat zihinsel ve fiziksel ruh sağlığını, kişilerin yaşam kalitesini ve duygularını etkilemektedir.[28]

Maneviyat zor zamanlarda kişilerin ve ailelerin psikolojik iyi oluşlarını desteklemekte, birbirleriyle ilişkilerinde bağlılıklarını arttırmakta, kriz zamanlarında iyileşmelerine yardımcı olmaktadır. Bireylerin sahip olduğu manevi kaynaklar, yaşadıkları uzun süreli problemlerde psikolojik dayanıklılık ve sağlamlıklarını destekleyen bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda manevi yönelimli danışmanlık, bireysel danışmada çok etkili olduğu gibi aile danışmanlıklarında da oldukça destekleyici bir işleve sahiptir.[29] Konu ile ilgili yapılan bir araştırmada katılımcılar "psikoloji ve maneviyatın birlikte olmasını faydalı bulduklarını, yaşam tarzları gereği sorunlarına maneviyatı da barındıran çözüm arayışı içinde olduklarını, maneviyatın terapi içinde yer almasının kendilerini güvende hissetmelerini ve aktarılan bilgilere daha çok güven duymalarını sağladığını ifade etmişlerdir".[30]

Duygu odaklı terapi; bireyin doğasına anlam katan süreçleri bir araya getirerek, içsel duyguların dışsal duygusal süreçlere bağlı olarak kişinin eylemlerinde yönelim oluşturmak, olumsuz sorunlu duygunun olumlu sağlıklı duyguya dönüşümüne bağlı olarak derin ve anlamlı içsel ve dışsal bağlar oluşturma amacı taşımaktadır. Diğer kuramlar gibi bireyin sağlıklı kendilik, sosyalleşme ve problem çözme becerileri geliştirmesine yardımcı olmaktır.[31] Duygu odaklı terapi, duygunun yaşam deneyimi ve psikoterapideki değişimlere katkısının ve anlamının fark edilmesine odaklanmaktadır. Bu odak, danışman ve danışan arasında düzeltici duygusal deneyimini oluşturmakta bu süreçte danışman ve danışanın duygunun farkına varılması, kabul edilmesi, ifade edilmesi, kullanılması, düzenlenmesi ve dönüştürülmesine imkan sağlamaktadır. Duygu odaklı terapinin amacı danışanda kendiliğin güçlendirilmesi, duygunun düzenlenmesi ve yeni anlamlar

---

26 Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 22.

27 Yasemin Angın - Nurullah Altaş, "Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 662.

28 Joseph G. Pickard - Holly Nelson Becker, "Attachment and Spiritual Coping: Theory and Practice With Older Adults", *Journal of Spirituality in Mental Health* 13/2 (2011), 141.

29 Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*, 1.

30 Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 262-263.

31 Ayşe Gavas Aslan, "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/3 (2019), 110.

oluşturulmasına destek olmaktır.[32] Duygu odaklı terapide çiftlere, duyguları daha iyi tanımlamaları, deneyimlemeleri, kabullenmeleri, düzenlemeleri, irdelemeleri, anlatıma dönüştürmeleri, kullanmaları ve esnek olarak kontrol etmeleri konusunda yardımcı olunmaktadır.[33]

2. Duygular

Duygular, kişinin hayatında fziksel, bilişsel ve davranışsal unusurlarla ortaya çıkan yapılardır. Duygular, bireyin hayatını renklendiren, yaşamla başaçıkmayı sağlayan bir yapıdadır. Ayrıca duygular konusundaki yetersizlikler bireyin yaşamını olumusuz etkileyebilmektedir. Duygular, iç ve dış uayrıcılardan bağımsız olaral kişide hoşa gitme ya da gitmeme sonucu haz veya elem uyandıran izlenimlerdir. Dugular, düşünme, planlama, uzak bir hedefe hazırlanma, sorunla başaçıkmayı engellediği ya da güçlendirdiği ölçüde zihin yeteneklerinin destekliyicisi olarak görülmektedir.[34]

2.1. Birincil Duygular

Duygu odaklı yaklaşıma göre insanın korku, üzüntü, öfke, tiksinti, utanç, coşku ve şaşkınlık olmak üzere yedi temel duygusu vardır. Yedi temel duygu doğaldır.[35] Birincil duygular, kişinin bir duruma verdiği en temel, orijinal tepkilerdir. Uyum sağlayıcı eylemi organize ederek bireye durumlara verdiği tepkiler hakkında bilgi verir. Birincil duygusal deneyimin özellikle önemli bir sınıfı duygusal acı ve incinmedir. Acı, bazı hasarların meydana gelmesinden sonra ortaya çıkması nedeniyle üzüntü, korku ve öfke gibi birincil işlevsel duygulardan farklıdır. Bununla birlikte, kendini koruma eylemini harekete geçirmesi ve insanlara zarar veren deneyimleri tekrarlamamayı öğretmesi açısından uyarlayıcıdır. Duygusal acı deneyimine ilişkin niteliksel bir çalışma, acının özünün, benliğin "kırılma" ya da "parçalanma" duygusu olduğunu ortaya çıkarmıştır.[36] Bir bireyin yaşamında meydana gelen travmatik ya da kriz durumları (örneğin, ölüm ya da iş kaybı gibi) tetiklenen duygusal acı, sıradan bir duygusal deneyimden daha derin ve yoğun bir hissiyat oluşturmaktadır. Bu tür bir acı, benlik algısına ciddi bir tehdit oluşturduğundan, genellikle kaçınılır veya bireyin kendisini koruma mekanizmaları devreye girerek duygusal tepkiler baskılanmaya çalışılır. Bu şekilde, duygusal deneyim aşırı şekilde düzenlenmiş ve kontrol altında tutulmuş olur. Bu bağlamda acının, bireyin bilişsel yapıları ve benlik algısıyla uyum içinde işlenebilmesi için, bu duygusal deneyime doğrudan yaklaşılması ve yeniden yapılandırılması gereklidir. Bu

---

32 Leslie S Greenberg, *Duygu Odaklı Terapi*, ed. Tahir Özakkaş, çev. Serpil Kızıltaş (İstanbul: Psikoterapi Enstütüsü Eğitimi Yayınları, 2012), 1.

33 Ayşe Gavas Aslan, "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/3 (2019), 111.

34 Cem Gençoğlu - Müge Yılmaz, "Duygusal Farkındalık Eğitim Programının Duygu Kontrol Düzeyine Etkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/5 (2013), 962-963.

35 Fatih Pulat vd., "Güdülenme Kuramı ve Duygu Odaklı Terapinin Entegrasyonu", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 3/5 (2020), 19.

36 Elizabeth Bolger, "Grounded Theory Analysis of Emotional Pain", *Psychotherapy Research* 9/3 (1999), 357.

süreç, acının anlamlı bir şekilde entegrasyonunu sağlamak ve bireyin bu acı ile sağlıklı bir şekilde başa çıkmasını temin etmek amacıyla gerçekleştirilmelidir. [37]

Birincil duygular, adaptif (işlevsel), maladaptif (işlevsel olmayan) olarak ikiye ayrılır. Birincil işlevsel duygular, kişiye olaylara verdiği tepki hakkında geri bildirim sağlar, kişinin etkili bir eylemde bulunması için karmaşık durumsal bilgileri işler. Birisi anneyi çocuğuna zarar vermekle ilgili tehtit ettiğinde ortaya çıkan öfke birincil adaptif (işlevsel) duygulara örnek olarak verilebilir. Öfke annenin çocuğunu korumak için eyleme geçmesine neden olur. Birincil işlevsel olmayan duygular, geçmişteki olumsuz deneyimlerin, travmatik olayların, öğrenilmiş çaresizliklerin ve tamamlanmamış işlerin sonucunda ortaya çıkan duygusal tepkilerdir. Bu duygular, bireylerin umutsuz, çaresiz ve değersiz gibi duyguları hissetmesine neden olabilecek bir yapıya sahiptir.[38]

Birincil maladaptif (işlevsel olmayan) duyguların fark edilmesi ve ifade edilmesinin psikolojik sağlığı olumlu yönde etkilediği, ikincil maladaptif duyguların dışa vurulmasının ise kişinin kendisiyle ve sosyal çevresiyle ilişkisini olumsuz etkiye sahip olduğu bilinmektedir.[39] Duygu odaklı terapide, insanların ilişkilerinde ve çevrelerinden edindikleri anlamı ortaya çıkaran, birincil duyguların yönlendirdiği etkileşim geleneğine odaklanılmaktadır. Bu yüzden duygu odaklı yaklaşımlar değişim aracı olarak duyguyu hedeflemektedir. Değişim, yeni içgörüler, beceriler ve farklı yapıların aksine düzeltici duygusal deneyimler yoluyla içten dışa doğru gerçekleşmektedir. Duygu odaklı terapide (EFT), çiftler arasındaki olumsuz etkileşimsel döngüler, ilişkinin bozulmasının temel dinamiklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu döngüler, bireylerin birbirlerine karşı duygu ve ihtiyaçlarını sağlıklı bir şekilde ifade edememeleri sonucu, karşılıklı anlayışsızlık, duygusal uzaklık ve güven kaybına neden olmaktadır. Bu tür etkileşimler, çiftlerin birbirlerini tehditkar, yetersiz şekilde algılamalarına neden olarak, sürekli olarak yeniden üretilen olumsuz bir ilişki dinamiği oluşturmaktadır. Duygu odaklı terapi, bu döngülerin farkına varılmasını ve dönüştürülmesini hedefleyerek, çiftlerin birbirleriyle daha sağlıklı bir duygusal bağ kurmalarını sağlamayı amaçlamaktadır.[40]

2.2.İkincil Duygular

İkincil duygular, birincil duyguları maskeler ve işlevsel birincil duygunun etkisini manüpüle eder. İkincil duygular, birincil içsel süreçlere göre ikincil olan

---

37 Leslie S Greenberg - Elizabeth Bolger, "An Emotion-Focused Approach to the Overregulation of Emotion and Emotional Pain", *JCLP/In Session: Psychotherapy in Practic* 57/2 (2001), 198.

38 Greenberg, *Emotion-Focused Therapy*, 44-46.

39 Nazlı Özburun, *Duygu Odaklı Terapi Yaklaşımına Bağlı Duygusal Farkındalık Eğitiminin Evli Bireylerde İncelenmesi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora, 2021), 1.

40 Johnson, *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections*, 7; Nicole Rizkallah - Erin Hudson, "Circling the Triangle: An EFT Approach to Working with Christian Couples Triangulating God", *Contemporary Family Therapy* 41 (2019), 221.

tepkiler şeklinde görülmektedir. Örneğin aşağılık duygusu, üzüntü, güçsüzlük duygusunu gizlemek için öfke, sıklıkla başvurulan bir duygudur. [41] İkincil duygular, olumusuz bir durumla karşılaşan bireyin zor gelen birincil duygularla başaçıkabilmesi için geliştirdiği savunmalardır.[42] Danışan bu süreçlerden kaçınmanın yollarını arayabilir. Örneğin, incinmiş hissetmeye tepki olarak öfkeli olmak, öfkeli hissetmekten korkmak şeklinde kendisini gösterebilir. Travmatik bir olayla ilgili olarak birey sorumluluğu kendisine atfederek suçluluk duygusuna kapılabilir. Birincil duygulara ulaşmak için ikincil duyguların keşfedilmesi gerekir. Yönelimi ve problem çözmeyi teşvik eden yalnızca işlevsel birincil duyguların farkındalığıdır. Bu nedenle, adaletsizliğe yönelik birincil öfkeye erişim, güçlenmeyi desteklerken, kayıp karşısında birincil üzüntüye erişim, yas tutmayı teşvik edebilir. Yapılması gereken çok önemli bir ayrım, birincil durumlar ile işlevsel olmayan ve dolayısıyla dönüştürülmesi gereken birincil durumlar arasındadır. İşlevsel olmayan duygular tekrar tekrar ortaya çıkan ve değişmeyen o eski, tanıdık kötü duygulardır. Bunlar, temel yalnızlık hissi, terkedilmişlik, utanç, değersizlik, ilişkileri yok eden patlayıcı öfke veya tekrarlayan kaygılı yetersizlik duyguları gibi duygulardır. Bu duygular değişen koşullara tepki olarak veya ifade edildiğinde değişmez. Ayrıca sorunları çözmek için işlevsel talimatlarda sağlamazlar. Aksine, bireyin sıkışmış, çoğunlukla umutsuz, çaresiz ve umutsuzluk içinde hissetmesine neden olmaktadır. Bu işlevsel olmayan duygularla yüzeysel olarak temasa geçmenin çözüme yönelik bir faydası görülmemektedir. İşlevsel olmayan duyguların değiştirilmesi veya dönüştürülmesi gerekir.[43]

3.Duygu Şemaları

Duygu odaklı terapide; duygu şemaları önemli bir yere sahiptir. Duygu şeması, duygusal bir deneyimin ardından oluşan içsel, zihinsel bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Duygu şemaları, inanç olarak adlandırılan bilişsel şemalardan farklı olarak aktif bir deneyimi gerektirmektedir. [44] Duygu şemaları kişiye özeldir. Bireyin geçmiş deneyimleri, öğrenme süreçleri ve kültürel etkileşimleri sonucu oluşmuş, duygulara ilişkin derinlemesine inanç ve beklentilerden ibarettir. Hoş olmayan duyguların ortaya çıkması durumunda, bireyler bu şemalar tarafından tetiklenen otomatik düşünce ve yorumlar aracılığıyla hızlı ve genellikle olumsuz tepkiler verebilirler.[45]

---

41 Greenberg, *Emotion-Focused Therapy*, 44-46.

42 Emine İnan - Emine Yücel (ed.), *Psikoloji Penceresinden Duygular Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 451.

43 Greenberg - Bolger, "An Emotion-Focused Approach to the Overregulation of Emotion and Emotional Pain", 199.

44 Leslie S Greenberg vd., *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*, ed. Tahir Özakkaş, çev. Melike Feyza Ateş (İstanbul: Yeni Devir Matbaacılık, 2020), 8.

45 Mahbobeh Hosheyar - Majid Mahvishirazi, "Comparison of Emotional Schema and Coping Strategies in Patients with Obsessive Compulsive Disorder (OCD) and Healthy People", *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences* 5/1 (2015), 4764.

Bir insan dünyaya gözlerini açtığında ona nasıl öfkeli veya üzgün olacağı öğretilmez, bu onda fıtri donanım olarak mevcuttur. Bununla birlikte bebeğin neye kızacağı veya üzüleceği öğrenilen ve zamanla belirli bir yapı içinde işlev kazanan bir yapıdadır. Bu işlev, bireyin yaşamı esnasında, duygu şemalarını aktifleşmektedir. Duygu şeması, deneyimi meydana getirir ve terapilerin temel hedefi de bu duygu şemalarına ulaşmaktır. İşlevsel olmayan (maladaptif) duygu şemalarının aktifleşmesi nedeniyle bireyin işlevsel duygularını veya acı veren duygularını fark etmemesi, çoğu psikolojik sıkıntının temelini oluşturmaktadır.Duygu odaklı terapiye göre duygu birincildir, biliş duyguya hizmet etmektedir. Özellikle kişi için önemli durumlarda, düşüncelerin duyguyu etkilemesinden daha çok duygular, düşünceler üzerinde etkili olmaktadır. Duygu odaklı terapilerde bilişler, duygunun anlamlandırılmasında kullanılmaktadır. Bu anlamlandırmalar sayesinde danışan, duygunun pasif alıcısı olmaktan çıkmakta ve duyguyu anlamlandıran, duygu üzerinde çalışan, duyguyu düzenleyen aktif bir kişi hale gelmektedir.[46]

4.Duygu Odaklı Terapi ve Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı

Manevi yönelimli aile danışmanlığında ilişkileri koruyucu ve güçlendirici duygularla çalışmak danışmanlık sürecinde kritik bir rol oynayabilir. Aslında manevi yönelimli aile danışmanlığı duygu odaklı yaklaşımla gerçekleştirildiğinde danışmanın sunması beklenen hizmetler şu şekilde sıralanabilir;

"a) *bireylerin, çiftlerin veya ailelerin sorunlarının çözümüne yönelik hizmetler sunmak,*

b) aile üyelerinin oturumlardaki etkileşim süreçlerini raporlaştırmak ve sorun içeren etkileşim stillerine yönelik yaklaşımları formüle etmek,

c) aile kurma niyeti taşıyan kişilere rehberlik etmek,

d) ebeveynlerin çocuk eğitiminde daha bilgili olması, bu bilgilerini yaşamda uygulaması, çocuğuyla ve eşiyle ilişkisini pozitif yönde geliştirmesi için ebeveynlere yönelik çalışmalar yapmak,

e) boşanma öncesinde ailelere psikososyal süreç ve dinamikleri de dâhil ederek uzlaştırıcı ve arabulucu çalışmalar yapmak,

f) boşanmış ailelere boşanma sonrası uyum programları ile destek vermek

g) tek ebeveynli ailelere danışmanlık hizmeti ve desteği sunmak,

h) *aile içi şiddetin önlenmesine yönelik rehberlik ve danışmanlık hizmetlerini vermek,*

---

46 Greenberg vd., *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*, 8.

ı) gerektiğinde aile üyelerini ihtiyaçlarına yönelik olarak ruh sağlığı ve hastalıkları hizmeti veren kurum ve kuruluşlara yönlendirmek"

Duyguların değişimi, insan sorunlarının kökeni ve rehabilite edilmesinde çok önemlidir. Ancak bu durum duygu odaklı terapilerde duyguyla çalışmanın yegane odak noktası olduğu anlamını taşımamaktadır. Birçok sorun biyolojik, duygusal, bilişsel, davranışsal, fizyolojik, sosyal ve kültürel kaynaklara sahiptir ve bunların bütüncül bir yaklaşımla göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Duygu odaklı terapiyle çalışan danışmanlar, danışanlarına, hayat boyu süregiden ilişkilerinin karmaşalarını ve psikogenetik kökenlerini anlamak, düşüncelerini, davranışlarını ve etkileşimlerini sağlıklı biçimde yönetmek konusunda yardım eder. [47]

Duygu odaklı bir terapist, terapötik çalışmada şu aşamaları da göz önünde bulundurur:

- *"Danışanla iyileşmeyi sağlayacak empatik ilişki oluşturma*
- *Danışanın duygusal deneyimi ve bu duyguların dinamikleri ve kökenleri ile ilgili ayrıntılı bir araştırma*
- *Duygudan kurtulmak için duygusal ifadelerin tekrarı yerine duyguların sağladıkları bilgi açısından yaşanması ve kabulü konusunda destek*
- *Danışanın duyguyu ifade etme çabalarını engelleyen süreçlere odaklanma*
- *Eski duyguların değişimi için yeni duygulara erişim*
- *Yeni öyküler oluşturmak için duygu üzerinde derin düşünme ve sembolizasyon*"[48]

Aile danışmanlığına başvuran kişilerin çoğunda; korku, kaygı, umutsuzluk, utanç, suçluluk, öfke, üzüntü ve şok gibi duyguların yarattığı sıkışmışlık görülmektedir.[49] Duygu odaklı müdahale tekniklerini kullanan danışman, danışanını dürüst ve şeffaf ve samimi ilgiyle dinleyerek, ilişkiye eşit mesafede yaklaşan bir tutum sergilemeye çalışır. Danışmanlıkta empatik dinleme ve koşulsuz pozitif kabulün kişide temel ihtiyaç olduğu benimsenmekte ve kişilerarası ilişkilerde anksiyetenin azaltılması için de tedavi edici olduğu vurgulanmaktadır.[50]

Duygular motive edici olarak önemli işleve sahiptir. İnsanlar, genel olarak herhangi bir sebebin zorladığı durumlarda yapmayı sevdikleri şeyi yapmayı tercih eder. Bu süreçte davranışsal bir değişime ulaşmak için hareketlerini motive eden duyguların değiştirilmesi önemli bir aşamadır. Duygular, düşünceleri etkilemektedir. Kişi öfkeli hissettiğinde aklına öfkeli düşünceler gelmekte, üzgün olduğunda üzücü hatıraları hatırlamaktadır. İnsanların düşündüklerini değiştirmeye yardımcı olmak için danışanların onların hissettiklerini değiştirmeye yardımcı olmaları

47 Yıldız - Erdem, "Covid - 19 Sürecinde İlişkilerinde Sorun Yaşayan Çiftlere Yönelik Duygu Odaklı Aile Danışmanlığı", 1366.
48 Greenberg, *Duygu Odaklı Terapi*, 5.
49 Çelİk - Aydoğdu, "Duygu Odaklı Terapi", 50.
50 Aslan, "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi", 2019, 112.

gerekmektedir. Bireyin kendilik değerini belirlemesinde kendine olumsuz yerine daha olumlu bir değer biçme gibi bir bilişsel değişim bile aslında mantığa dayalı bilişsel bir değişim değildir, aslında duyguya dayalı tutumsal değişim söz konusudur. Birinin kendini değerli görmesi, kendisinin temel duygusal düzeninde bir değişimi ve temel işlev biçiminde bir değişimi içermektedir. Duygu odaklı çalışan danışman, danışanların duygularına ulaşarak, onları kabullenerek, ifade ederek, düzenleyerek ve tolere ederek duyguları etkili bir şekilde işlemlemelerine rehberlik etmektedir. Bu doğrultuda danışanların duygularını anlamlandırmaları ve üzerinde derinlemesine düşünmelerini sağlamakta ve danışanın duygularını dönüştürmelerine destek olmaktadır. Duygu odaklı terapideki asıl temel müdahale, dönüşümün yalnızca bireylerin kendilerini oldukları gibi kabul ettikleri zaman mümkün olduğudur.[51]

Duygu odaklı yaklaşım sekiz evreden oluşmaktadır.

1. "*Danışman ile danışan beraber problemi tanımlar.*
2. *Danışanın problemleri hakkında anlattığı öyküler dinlenir.*
3. *Danışanın eski kimlik ile ilişkili öyküleri ve yeni ilişkileri dinlenir.*
4. *Danışanın acı verici deneyimleri tanımlanır.*
5. *Danışanın duygusal stili hakkında bilgi sahibi olunur.*
6. *Danışanın olumsuz içsel ve ilişkisel konuları tanımlanır.*
7. *Danışana olumsuz olayların çözümü için görevler verilir.*
8. *Danışmanlık sürecinde danışanın şimdi ve burada olması sağlanır*". [52]

4.1. Manevi Danışmanın Duygu Odaklı Yaklaşımda Göstermesi Gereken Tutumları

4.1.1.Danışanın Duygusunun Nabzını Tutulması

Danışman kişinin duyguyu işlemesine destek olmak için, kolaylaştırıcı bir rolü olan bir terapötik ilişki oluşturmalıdır. Bu ilişkide danışman, şimdiki zamanda var olmakta, danışanın duygusuna empatik olarak eşlik etmekte ve iş birliğine dayalı destek olmaktadır. Bu yaklaşım, büyük oranda süreç odaklı bir yaklaşımdır. Danışmanlar sürekli olarak danışanın duygusunun nabzını tutmaktadır. Bu süreçte kendilerinin ve danışanlarının bedensel algılarını, davranış eğilimlerini anlık olarak takip ederek, danışanın anlık değişimlerine duyarlılık göstererek anında danışanın dikkatini ilgili noktaya odaklamasına destek olmaktadır. [53] Bu süreçte manevi

51 Greenberg, *Duygu Odaklı Terapi*, 4-8.

52 Oğuzhan Yıldırım, "Duygu Odaklı Terapinin Gestalt Terapi ve Varoluşcu Terapi ile Karşılaştırılmalı Analizi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2021), 257.

53 Greenberg vd., *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*, 8-9.

danışman, danışanın manevi dünyasını, duygularını keşfetme sürecine rehberlik eder.[54]

Danışman, danışanın bedensel duruşundan, ses tonundaki farklılıklardan, göz temasını kesmesinden ya da yüz ifadesini gözlemleyerek, danışanın güvende hissetmediğini anlayabilir. Böyle bir durumda danışman, danışanın bu uyuşmazlığı düzeltmesine rehberlik eder. Danışman müdahalesinin danışanın yüzündeki gergin ifadeyi yumuşatıp yumuşatmadığına veya derin bir nefes alıp almadığını takip etmekte, danışanın ilişkide kendisini tekrar güvende hissedip hissetmediğine ve de danışmanlık sürecinde oluşan kırılmanın onarılıp onarılmadığına odaklanmaktadır.

4.1.2. Duygu ile temas etmesine, kabul etmesine ve duyguları dönüştürmesine destek olmak

Duygu odaklı terapide manevi danışmanlar, danışanların duygularıyla temasta kalmalarına ve adaptif ihtiyaçlarına ulaşmaları için duygularına izin vermelerine destek olmaktadır. Bu kapsamda danışmanlar danışanların, eski, temel ve acı verici işlevsel olmayan duygularını aktifleştirip sonrasında onları aktifleşen yeni duygularla dönüştürmelerine rehberlik etmektedir. Bu süreçte kritik nokta, duygunun duyguyla değiştirilmesidir. Örneğin, korku duygusuyla kaçıp gitme veya uzaklaşma eğilimi, üzüntü duygusunu deneyimleyip teselli ve sevgi ihtiyacını karşılamaya dönüştürülmektedir. Eski duygusal anılar süreçte aktifleştirilmekte ve yine seansta yeni deneyimler edinilmesine olanak sağlanmaktadır. Bu yeni deneyimler, anıların yeniden pekiştirilmesi süreciyle danışanların duygusal anılarını değiştirmelerine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle danışmanlar, seansta danışanların duygusal deneyimlerini canlandırarak duygu şemalarını aktifleştirmekte ve sonrasında eski duyguyu değiştirmek için yeni duyguyu deneyimlemesine imkan oluşturmaktadır. [55]

Duygu odaklı terapide danışman, seans esnasında danışanın duyguda kalmasına destek olarak duygunun kabullenilmesini kolaylaştırmaktadır. Eğer danışan bir duygusunu dile getirmişse danışman, şefkatle, empatik bir şekilde, deneyimin acı veren bu yönüne duyarlı davranarak karşılık vermekte ve danışanın hissettiği duygunun anlamını değerlendirmesine yardımcı olmaktadır. Aşağıda konu ile ilgili danışma örneği sunulmuştur.

Danışman: "Merhaba Fatma, seninle tekrar görüşmek çok güzel. Bugün seninle içsel dünyanda neler olduğunu ve ne gibi duygular hissettiğini keşfetmek isterim. Son zamanlarda kendini nasıl hissediyorsun?"

Danışan: "Merhaba… Gerçekten çok zorlanıyorum. Eşimle sürekli tartışıyoruz, artık aramızda hiçbir şey yok gibi hissediyorum. Hep birbirimizi kırıyoruz ve bu

---

54 Sevde Düzgüner - Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 59.

55 Greenberg vd., *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*, 8-9.

durum bana çok büyük bir yalnızlık hissi veriyor. Allah'a yakın olduğumu hissetmiyorum, dua bile edemiyorum. Sürekli bir boşluk içinde gibiyim."

Danışman: "Bu gerçekten çok zorlayıcı bir durum. İçinde yaşadığın yalnızlık hissi, özellikle eşinle olan ilişkinin bu şekilde gittiğini görmek çok acı verici olabilir. Eşinle olan bu duygusal mesafe seni manevi olarak da etkiliyor gibi görünüyor. Peki, bu duygusal boşlukla başa çıkmak için şimdiye kadar neler denedin?"Danışan: "Açıkçası, çok şey denedim ama hiçbir şey işe yaramıyor gibi. Eşimle konuşmaya çalıştım ama her şey daha da kötüleşiyor. Dua etmeyi çok istiyorum ama kalbim huzursuz. Tanrı'ya ne söyleyeceğimi bilemiyorum, her şey karmaşık ve belirsiz."

Danışman: "Anladım, Fatma. Gerçekten zor bir durumdasın. Eşinle arandaki bu çatışmalar, duygusal olarak seni çok yoruyor. Bu gibi durumlarda, duygularımızı açıkça ifade etmek ve Allah ile iletişim kurmak gerçekten önemli. Allah'a hislerini açmak, ona içindeki acıyı ifade etmek seni rahatlatabilir.

Danışan: Bunu yapmak... belki de doğru bir başlangıçtır. Bu kadar yalnız ve kırgın hissederken Allah'a dua etmek içimdekileri söylemek beni rahatlatabilir. Ama yine de bu kadar içim acıyorken bu nasıl olacak? Dua ederken yine de kalbim çok dolu olacak gibi hissediyorum.

Danışman: "Duygularını olduğu gibi kabul etmek, onlarla barışmak, manevi iyileşmenin ilk adımıdır. Allah, kalbindeki her acıyı biliyor. Dua ederek, sadece ona açılmakla kalmaz, aynı zamanda kalbindeki duygusal yüklerden bir nebze de olsa uzaklaşmana yardımcı olur. Kendini, duygularını olduğun gibi kabul ettiğinde ve ifade ettiğinde hem Allah ile hem de eşinle daha sağlıklı bir bağ kurma imkanı oluşur". [56]

Manevi danışman, danışanın anlık deneyimlerine dikkat ederek ve danışanın duygusunu yargılamak yerine içtenlikle kabullenmesine destek olmaktadır. Duygu odaklı yaklaşımda manevi danışman, danışanların duygularını ifade etmesini sağlayarak sembolize etmesine yardımcı olmaktadır. Özellikle duyguların kelimelere dökülmesi uyum sürecini artırmakta ve duyguları düzenlemeye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla, manevi danışmanlar danışanların yeni duygular deneyimleyerek eski duygularını değiştirmelerine olanak sağlamaktadır.[57] Bu süreçte danışanın duygularının bir manevi kaynak tarafından kabul görmesi ve ifade edilmesine olanak sağlanması ayrıca önemlidir ve bireyin özgüvenini güçlendirmektedir.

4.1.3. Empatik Tavır, Güvenli Ortam ve İş Birliği

Duygu odaklı terapi yaklaşımının temelini danışmanın empatik tavrı oluşturmaktadır. Empatik bir ilişkinin geliştirilmesi ve sürdürülmesinin üç önemli aşaması vardır; öncelikle danışman danışana empatik uyum sağlamakta bir başka ifade ile danışman, rehabilite sürecinde danışanına rehberlik etmek için danışanın konuşma tarzına, ses kalitesine, beden diline ve duygusal işlemleme tarzına odaklanmaktadır. Özellikle danışanın duygusal deneyimlerine uyum sağlayarak ve

56 Örnek diyolog yazar tarafından oluşturulmuştur.

57 Greenberg vd., *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*, 9.

danışanın içsel öznel deneyimlerini takip ederek empatik bir şekilde yanıt vermek için çaba göstermektedir.

Manevi danışman danışanın anlatılarındaki nüanslarla ilgilenirken ve bunu diğer sözel olmayan kaynaklardan gelen bilgilerle bütünleştirirken danışanın deneyimlerine dikkatle odaklanmaktadır. İkincisi, danışman, danışanın duygusal deneyimlerini takip ederken veya güçlendirmeye çalışırken, danışanın gerçekten kabul edildiğini ve anlaşıldığını hissedeceği güvenli bir ortam oluşturmaya çalışmaktadır. Empati, kabullenme ve samimiyeti hissettirmek, danışana deneyimlerini keşfetme fırsatı oluştururken danışanın yaralarıyla, korkularıyla, kaygılarıyla, acılarıyla ve deneyimlerinin utanç verici olarak görebilecekleri kısımlarıyla yüzleşme imkanı sağlamaktadır. Danışmanın danışanın ne hissettiğine ilişkin deneyimlerini anladıklarını hissetmeleri ya da düşündüklerini düşünmeleri yeterli değildir; terapötik etki oluşturmak için anlaşıldığını hissettiğini danışanın ifade etmesi gerekmektedir. Güvenli bir ortamın sağlanması duygusal terapide süreci kolaylaştırmaktadır. Öncelikle danışanların kendilerini danışmanlarına bağlı hissetmelerine ve birisinin kendi tarafında olduğuna inanmalarına yardımcı olmakta; bu durum danışanların kendilerini oldukça cesaretsiz, umutsuz ve morali bozuk hissedebilecekleri durumlarda onlara umut ve cesaret sağlamaktadır. Ayrıca danışanın kendini güvende hissetmesi, deneyimlerine dikkatle odaklanmayı, üzerinde derinlemesine düşünmeyi, farklı yönlerini keşfetmeyi ve yeni davranış biçimleri geliştirmesine olanak oluşturmaktadır. Bu tür bir konsantrasyon ve odaklanma, danışanların başkaları tarafından yargılanma, eleştirilme veya saldırıya uğrama endişesi duymadıkları güvenli bir ortamda gerçekleşmektedir.

Terapötik bir ilişki kurmanın üçüncü önemli yönü, danışanla danışma sürecinin görevleri ve hedefleri üzerinde iş birliği içinde hareket etmektir. Başlangıçta danışman, danışanın yaşadığı sorunları belirleyebilmek için danışanların anlattıklarını aktif şekilde dinler. Danışanın yaşadıkları sorunu çözme konusunda nasıl bir katkıda bulunabileceğini genel hatları ile ifade eder, nasıl bir yol izleyecekleri ile ilgili danışanla mutabakata varmaya çalışır.[58] Bu aşamada danışmanlar danışanların deneyimlerini incelikli bir şekilde yeniden çerçevelenmesine destek olmaktadır.

Duygu odaklı yaklaşımda danışmanlık sürecinde danışanların yaşadığı belirli bilişsel-duygusal sorunları çözmek için birçok teknik kullanılmaktadır. Bunlar arasında, tamamlanmamış bir iş için boş sandalye tekniği, danışanın kendine yönelik cezalandırıcı bakış açısını değiştirmek veya kararsızlığını çözmek için çift sandalye tekniği, danışanların sorunlu bulduğu tepkileri çözmek için *sistematik* çağrışımsal *açılım* tekniği, içsel deneyimin geliştirilmesi ve değer verilen inançlara yönelik zorluklar karşısında hayal kırıklığını gidermek için anlamın oluşturulmasının yanı sıra bir dizi farklı empatik müdahale türü yer almaktadır. [59]

58 Watson vd., *Case Studies In Emotion - Focused Treatment of Depression*, 7.
59 Watson vd., *Case Studies In Emotion - Focused Treatment of Depression*, 7-8.

5.Bağlanma ve Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığında Duygu Odaklı Yaklaşım

Duygu odaklı terapinin temelini bağlanma kuramı oluşturmaktadır. [60] Bowlby, anne-bebek bağlanma iletişimlerinin en güçlü hisler ve duygular eşliğinde oluştuğunu belirtmektedir. [61] Hazen ve Shaver romantik aşkın bir biyososyal bir bağlanma süreci olduğunu ifade etmektedir. Tıpkı bebekleri ile ebeveynleri arasında yaşamın erken dönemlerinde oluşan duygusal bağlar gibi eşler arasında da benzer bir bağlanma ilişkisi tespit etmişlerdir. Duygusal bağların gelişimini açıklamak için geliştirilen bağlanma teorisinin temel bileşenleri, yetişkinlerin romantik aşkına uygun terimlere çevrilmiştir. Bebeklik dönemindeki üç ana bağlanma stiline (güvenli, kaçınan ve kaygılı/kararsız) ve ilişki stilinin devamlılığının kısmen benlik ve sosyal zihinsel modellere ("içsel çalışma modelleri") bağlı olduğu fikrine odaklanmaktadır. Stil, teorik olarak anlamlı yollarla benlik ve sosyal ilişkilere ilişkin zihinsel modellerle ve ebeveynlerle olan ilişki deneyimleriyle ilişkilidir.

Hazen ve Shaver'in yaptığı çalışmada katılımcılara "hangisi duygularınızı en iyi şekilde tanımlar?" sorusu yönlendirilmiştir. Soruya güvenli bağlanan eşler; "Eşime bağlı olma ve onun bana bağlı olması bana huzur veriyor" şeklinde yanıt verdikleri bulunmuştur. Ayrıca katılımcılar "Çoğu zaman terk edilme veya birisi hakkında endişelenme korkusu yaşamıyorum" şeklinde duygularını ifade ettikleri tespit edilmiştir.[62] Güvenli bağlanma bireyin özerkliğini ve kendine güvenmesini desteklemektedir. Birey ne kadar güvenli bağlanırsa o kadar farklı ve ayrı bir kişi olabilir. Eşler arasında güvenli bağlanmayı sürdürme sağlıklı bir ilişkinin devam etmesini kolaylaştırmaktadır.[63] Aynı çalışmada kaçınan bağlananlar ise "Başkalarına yakın olmaktan biraz rahatsızım; onlara tamamen güvenmeyi zor buluyorum, onlara bağımlı olmaktan korkuyorum zorlanıyorum" şeklinde duygularını belirtmektedir. Kaygılı/kararsız bağlananlar ise "Eşinin kendisini gerçekten sevmediğinden veya kendisiyle kalmak istemeyeceğinden sıklıkla endişelendiğini ifade ettikleri" görülmektedir. Çalışmada %56'sı kendilerini güvenli olarak sınıflandırırken, %25'i kaçıngan, %19'u kaygılı ve kararsız olarak sınıflandırdıkları tespit edilmiştir. Ayrıca aynı çalışmada özellikle güvenli bağlanmayı gerçekleştirebilmiş, mutlu, arkadaş canlısı bireylerin diğer kaçıngan ve kaygılı bağlanan kişilere göre evlilik ilişkilerinin daha uzun süre sürdüğü tespit edilmiştir.[64]

Manevi yönelimli aile danışmanlığı sürecinde duygu odaklı yaklaşım benimsenirken, eşlerin oluşturdukları yakın ilişkide ortaya çıkan güvensiz bağlanma stilleri yerine eşler arasında güvenli bağlanma ilişkisi tesis edilmeye çalışılmaktadır. Çiftler arasında güvenli bağlanma ilişkisi oluştururken "duygusal ulaşılabilirlik" ve

60 Cindy Hazan - Phillip Shaver, "Romantic Love Counceptualized As An Attachment Process", *Journal of Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 511.
61 John Bowlby, *John Bowlby and Attachment Theory* (Londan: Routhledge, 2014), 53-55.
62 Hazan - Shaver, "Romantic Love Counceptualized As An Attachment Process", 514-515.
63 Johnson, *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections*, 25.
64 Hazan - Shaver, "Romantic Love Counceptualized As An Attachment Process", 514-515.

"duygusal duyarlılık" önemli aşamalardır. Duygusal ulaşılabilirlik ve duyarlılık; eşlerden birisi stresli bir durum ile karşılaştığında diğer eşin fiziksel ve duygusal olarak eşinin yanında olması onu desteklemesidir. Eşlerden birisi yaşanan stres karşısında duyarsız kaldığında veya eşini fiziksel ve duygusal olarak desteklemediğin de ilişkilerinde güvensiz bağlanmanın zeminini hazırlamaktadır.[65] İlişkilerde sağlıklı ve güvenli bağlanmanın gelişim döngüsü boyunca gerekli olduğu bilinmektedir. Güvenli bağlanma olmadan yaşam temelde panik içinde yaşanmaktadır. Bu yüzden duygu odaklı yaklaşımlar güvenli bağlanmada "bağlanma açısından belirgin olan" duygulara odaklanmaktadır. Güvenli bağlanan kişiler olumlu bir benlik saygısına, değer, güven duygusuna sahip olur kolay kolay yaşadıklarını tehdit olarak algılamaz. Evlilik ilişkisinde birbirlerine güvenli bağlanan bireyler birbirlerinin duygularını düzenlemeye çalışmaktadır.[66] Her yaşta güvenli bağlanma önemli bir sığınaktır. Stresli ve belirsiz durumlarla karşılaşıldığında bir tampon görevi görür. Özellikle kriz anlarında birey güvende olma ihtiyacını yoğun bir şekilde hissetmektedir.[67] Kişinin yaşam rutini bozulduğunda, çiftlerin ilişkilerini korumak amacıyla kendilerini güvende hissetmelerini sağlamak önceliği olmalıdır.[68]

Bu konuda Peygamber Efendimiz ve Hz. Hatice'nin arasındaki ilişki örneklik teşkil etmektedir. Hz. Muhammed Hira Mağarasında Cebrail ile karşılaşmış ve ona ilk vahyi getirmiştir. Hz. Muhammed (sav)'in yaşadığı bu süreç rivayetlerde de belirtildiği gibi şaşırtıcı, ürpertici, korkutucu ve anlamlandırılmaya muhtaç kaygılı bir durumdur. Hz. Hatice'nin Peygamber Efendimiz'in korku ve kaygı durumunu anlaması ve duygularının sakinleşmesi için ona destek olması, duygularını düzenlemeye çalışması ilişkilerinde güvenli bir bağlanma olduğunu göstermektedir.[69]

Aile arası ilişkilerde güvenli bağlanmanın oluşmasında duyguların sağlıklı ve doğru bir şekilde ifade edilmesi önemli bir aşamadır. Duygu odaklı terapide, danışanlar, duygularını daha iyi ifade etme, deneyimleme, kabullenme, irdeleme, anlamlandırma, dönüştürme ve esnek biçimde yönetme konularında destek olmaktadır. Duygu odaklı terapide danışanlar, dünya ve kendileriyle ilgili duygularının sağladığı önemli anlamlara ve bilgilere erişme konusunda daha başarılı hale gelir. Bu bilgileri mutlak surette ve adaptif biçimlerde kullanma konusunda farkındalık kazanır.[70] Duygu odaklı yaklaşımda, manevi yönelimli aile danışmanlığı sürecinde değişimlerde duygunun rolünü ve hayatın anlamını anlamaya yönelik

65 Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*, 143.
66 Rizkallah - Hudson, "Circling the Triangle: An EFT Approach to Working with Christian Couples Triangulating God", 221.
67 Johnson, *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections*, 26.
68 Yıldız - Erdem, "Covid - 19 Sürecinde İlişkilerinde Sorun Yaşayan Çiftlere Yönelik Duygu Odaklı Aile Danışmanlığı", 1367.
69 Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, "Kaygıyla Başa Çıkmada İnşirah / Hisleri Genişletme: Kuramsal Bir Model Denemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 30. Yıl Özel Sayısı (2022), 44.
70 Greenberg, *Duygu Odaklı Terapi*, 3.

çalışmalar ortaya konulmaya çalışılmaktadır.[71] Duygu odaklı terapinin arka planındaki temel ilke, duyguların yaşamımızın en önemli yönlerini yönetmesidir. Duygular en derin kaygılarımızı ve en önemli ilişkilerimizi etkileyen olayların sinyalleridir. Duygular, bireyleri bağlı, enerji dolu, sevgi dolu ve ilgili hale getirir. Ancak bazen duygular kişileri anlamadığı veya pişman olacağı eylemleri yapmaya zorlamaktadır. Ayrıca duygular da belirsiz ve şekilsiz olabilir, anlamlar ancak kişiler onları sembolize edip başkalarına ifade edildiğinde netleşmektedir. Ayrıca duygular en özgün benliğe giden süreçte yol göstericiler olarak karşımıza çıkmaktadır.[72]

Danışanların sakındıkları duyguları daha iyi yönlendirebilmeleri ve duygularının merkezindeki ihtiyaçlarını, amaçlarını ve kaygılarını daha iyi tanımlamaları-keşfetmeleri için farkındalık oluşturulmaktadır. Bireyin kendi ihtiyaç ve duygularını fark edip sahiplenmesi, ifade etmesi, olumsuz duygularını dönüştürmesi ve böylece duygusal özgürleşmesine neden olmaktadır. Duygu odaklı çift terapisi; bireyin kendi duygusal ihtiyaçlarını aynı şekilde eşine iletmesi ve eşinin de ihtiyaçlarına odaklanıp bunları anlamaya çalışması bu şekilde ilişkinin ortak duygusal ihtiyaçlarını bulmak için yapılan çalışmalar olarak tanımlanabilir.[73]

6.Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığında Duygu Odaklı Terapi Uygulama Örnekleri

6.1.Üçgenleşme/ Üçgenlerle Çalışma

Duygu odaklı yaklaşım genellikle yaşantısal hümanistik ve yapısal sistematik özellikler taşıdığı görülmektedir. Eklektik bir yaklaşım olan duygu odaklı yaklaşımda Bowen'in yapısal aile terapisinde kullandığı üçgenleşme kavramyla da çalışılmaktadır. Duygu odaklı yaklaşımla yapılan danışmanlık sürecinde aile bireylerinden her birinin genellikle dar ve katı bir bakış açısına sahip etkileşimsel pozisyonlarının altında yatan duygusal tepkilere erişilmekte ve onlar yeniden işlenerek, güvenli bağlanmayı yeniden sağlamak amaçlanmaktadır. Duygu odaklı yaklaşımda huzur ve güven merkezli bir ilişki oluşturulmasını engelleyen olumsuz ilişkiler ortaya çıkarılmakta, fark edilmesi ve düzeltilmesi noktasında bireylere rehberlik edilmektedir.[74]

Üçgenleşme; iki aile bireyinin gerginliği arttığında kaygıyı azaltmak için ilişkiye üçüncüyü dahil ederek üçgenleme oluşturmasıdır. Üçgenleşme, genellikle çiftlerin çocuklarına odaklanarak kendi evlilik zorluklarıyla yüzleşmekten ve tartışmaktan kaçındıklarında başvurdukları bir süreçtir. Bu durumda anne ya da baba biri diğeriyle çocuk aracılığıyla ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu süreç ebeveynlerin evlilik ilişkilerini sürdürdüğü bir araç haline gelebilir. Bu süreçte çocuk, arabulucu rolü üstlenerek anne- babasının kaygısının yükünü taşımakta ve çiftleri bilinçsiz ve bilinçli

71 Aslan, "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi", 2019, 111.
72 Greenberg, *Emotion-Focused Therapy*, 8.
73 Aslan, "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi", 2019, 119.
74 Johnson, *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections*, 10.

kaygılarından kurtarmaktadır. Üçgenleştirme evlilik ilişkisindeki kaygıyı azaltabilse de, üçüncü kişinin, genellikle çocuğun kaygısını artıtırdığı düşünülmektedir.[75]

Duygu odaklı yaklaşımda yapısal aile terapilerinde kullanılan üçgen çeşitleri (koalisyon, yerini alıcı ve yer değiştirme) çift iletişiminde eşin Tanrı ile olan ilişkisini göstermekte ve Tanrı ile kurulan üçgenlerin nasıl gerçekleştiğini ortaya çıkarmaktadır. Örneğin koalisyon üçgeni durumunda, eşler Tanrı'nın bağlılığını kazanmak için birbirlerini suçlamaya odaklanmaktadır. Çiftler Tanrı'nın gözünde kendini haklı görmekte ve danışmanlık süresince bu durumu haklı çıkaracak durumlar oluşturmaya çalışmaktadır. Bu süreçte eşler birbirine duygusal olarak daha çok mesafe koymakta ve sorunu çözmekten uzaklaşabilmektedir.[76] Örneğin hangi ilde ikamet edecekleri ile ilgili anlaşmazlık yaşayan bir ailede baba bu kararı kendisinin vermesi gerektiğini bu konuda Tanrının bu kararı kendisine bıraktığını ifade edebilir. Baba yaşanılan anlaşmazlıkla ilgili Tanrı ile koalisyon oluşturarak eşini dışlama yolunu seçebilir.

Yer değiştirme üçgen (displacement triangle) durumunda, çiftler yaşadıkları stres ve kaygıyı Tanrı'ya atfetme eğilimindedir. İlişkilerinde yaşadıkları sıkıntı ve problemlerin sebebi olarak Tanrı'yı görerek, olumsuzlukları Tanrı'ya yükleyerek suçu üçüncü bir kişiye yüklemektedir. İkame üçgen (substituve triangle) durumunda ise eşlerden biri veya her ikisi birbirinden uzaklaşır kaygıyı yönetmek için Tanrıya yakınlaşmayı tercih eder. Buradaki yakınlaşma Tanrı ile ilişki kurmaktan ziyade evlilik alt sistemi içinde dayanıklılığı sağlamak içindir. Üçgenler çiftlerin sorumluluk almalarını bazen engellemektedir. Bu süreçte manevi danışman danışanın yaşadığı bu engeli kaldırmak için aile bireylerine destek olmaya çalışır.

Üçgen oluşturma ile ilgili müdahalelerde, çiftin birincil duyguları ortaya çıkarılmakta ve yaşam deneyimleri, olumsuz etkileşim döngüsü engelleyecek şekilde adım adım ele alınmaktadır. Bu süreçteki aşamalarda kullanılan müdahaleler arasında doğrulama, çağrıştırıcı sorular, vurgulama, empatik varsayımlar, kalıpların izlenmesi ve yansıtılması ve sorunların bağlamlar ve döngüler açısından yeniden çerçevelenmesi yer almaktadır. Manevi danışman, herbir müdahalede eşlerle ayrı ayrı çalışarak, partnerin Tanrı ile olan ilişkisinin olumsuz eş etkileşim döngüsüne nasıl yansıdığını anlamaya ve belirlemeye odaklanmaktadır.[77]

---

75 Zülal Erkan - Berna Afşin, "Bowen'in Aile Sistemleri Teorisi'nde Üçgenleşme", *Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler- Sonuçlar* (Ankara: Kalan Yayınları, 2023), 112-113.

76 Ekşi, *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*, 145.

77 Rizkallah - Hudson, "Circling the Triangle: An EFT Approach to Working with Christian Couples Triangulating God", 220.

6.2. Duyguları Belirleme:

Manevi danışmanın danışan tarafından ifade edilmiş ya da ima edilmiş duygunun tanımlanmasında ve sınıflanmasında danışana yardım etmesidir. [78] Bu süreçte manevi danışman danışanın sözel olmayan ve sözel olan ipuçlarını göz önünde bulundurur.

6.3. Aile İçi İlişkilerde Öfke Yönetimi

Öfke; "engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakma, kısıtlama vb. gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan şeye ya da kişiye yönelik şu ya da bu biçimde saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen oldukça yoğun olumsuz bir duygu" olarak tarafından tanımlanmaktadır. [79]

Öfke genel olarak doyurulmamış isteklere, istenmeyen sonuçlara ve karşılanmayan beklentilere verilen, doğal, evrensel ve insanı bir duygusal tepkidir. [80] Bir başka ifade ile öfke kişinin yoğun bir şekilde istediği bir hedeften psikolojik veya fiziksel olarak alıkonulması karşısında gösterdiği fenomenolojik duygusal bir durum olarak ifade edilebilir.[81] Farklı disiplinler ve psikoloji literatüründe ele alınmış bir konu olan öfkenin genellikle engellenme, haksızlık, tehdit edilme ile ilişkili olduğu, ahlaki bir muhakeme içerdiği, dürtülerden bağımsız olmadığı, çoğu zaman bir kişi ya da nesneye yönelen bir duygu olduğu görülmektedir. Öfke farklı boyutlarda yaşanabileceği gibi ifadesi de çok çeşitlidir. Haset, utanç, suçluluk, üzüntü, içerleme, nefret gibi duygularla bağlantılı ve katmanlı şekilde ortaya çıkan öfkeyi kavramsallaştırmada birden fazla teorik yaklaşımdan söz edilebilir. [82]

Öfke genel olarak olumsuz bir duygu olarak kategorize edilse de öfke duygusuna bu şekilde bir yaklaşım yanıtlıcı olabilir. Öfkenin bireyin yaşamını devam ettirici, kendini savunmasını sağlayan ve kontrollü bir şekilde ifade edilme imkanı bulduğunda sosyal ilişkileri güçlendiren olumlu fonksiyonları da mevcuttur. Öfkenin olumlu boyutları değerlendirildiğinde, kişinin kendini ifade etmesini ve tanımasını kolaylaştırıcı, enerji verici, ilişkileri güçlendiren haksızlıkları engelleyici ve tehlikeler karşısında uyarıcı fonksiyonları olduğu görülmektedir.[83] Ancak öfkenin olumlu foksiyonlarının ortaya çıkabilmesi için sınırlandırılması, bastırılmaması, inkâr edilmemesi, kabul edilmesi ve sağlıklı bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Aksi durumlarda bireyin kendisi ve sosyal çevresi için yıkıcı etkilere neden olabilir. Öfke, kişilerarası sorunlu ilişkilere, boşanmaya, kişinin yaşamında üretkenliğin ve

78 Harold Hackney - Sherry Cormier, *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*, çev. Tuncay Ergene - Seher Sevim Aydemir (Ankara: Mentis Yayıncılık, 2008), 144.
79 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 565.
80 Çiğdem Soykan, "Öfke ve Öfke Yönetimi", *Kriz Dergisi* 11 (2003), 20.
81 Kerim Selvi, "Öfke", *Psikoloji Penceresinden Duygular Kuramdan Uygulamaya*, ed. Emine İnan - Emine Yücel (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 240.
82 İlknur Dilekler vd., "Öfkeye Farklı Açılardan Bakış: Öfkenin Mekanizması, Farklı Psikopatolojilerde Öfke ve Terapistin Öfkesi", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 1/3 (2014), 44.
83 Selvi, "Öfke", 240.

işlevselliğin bozulmasına, fiziksel ve ruhsal sağlıkta önemli sorunlara neden olabilmektedir.[84]

Öfke, genel olarak ele alındığında aile içinde tüm bireyleri olumsuz etkilemektedir. Özellikle psikolojik açıdan daha duygusal yapıya sahip kadın ve çocuklar öfke duygusundan daha olumsuz etkilenebilmektedir. Aile içinde ortaya çıkan öfkenin nedenleri ile ilgili olarak yapılmış araştırmalar değerlendirildiğinde genellikle; genetik, nörolojik ve biyolojik özellikler, alkol ve madde kullanımı, bazı psikiyatrik bozukluklar, sosyal destek yoksunluğu, babanın güç ve kontrol sağlamak için şiddete başvurması, anne baba arasında cinsel sorunların olması, aile dışı sosyal ilişkilerde kısıtlılık, işsizlik, yoksulluk ya da modern hayatın hızlılığı gibi nedenlerle yoğun bir stresin ortaya çıkması, ebeveynin çocuğa karşı davranışlarındaki tutarsızlık, sosyal çevrede uygun rol modellerinin olmayışı ve içinde yaşanılan grubun şiddeti teşvik etmesi gibi etmenlerin etkili olduğu görülmektedir.[85]

Aile, duygularımızı inşa ettiğimiz ilk sosyal ortamdır. Birey kendisi ve diğerleri hakkında ne gibi duygusal tepkiler vereceğini, bu duygularla ilgili düşüncelerini nasıl ortaya koyacağını aile içerisinde öğrenmektedir.[86] Öfke; ses tonu, söylemler, yüz ifadesi ve davranışlar şeklinde ifade edilebilmektedir.[87] Bu süreçte duygu öğreniminde çocuklar için genellikle eşler arasındaki duygusal alışveriş rol model oluşturmaktadır. Yetişkinlerin çocuklarına gösterdikleri duygular, davranışlar, çocukların duygusal yaşamlarının alt yapısını oluşturmaktadır. [88]

Duygu odaklı yaklaşım içinde çalışan manevi danışman, doğrulama yoluyla ve öfkeyi ifade etmeye olanak sağlayarak öfkenin ifade edilmesi için güvenli bir ortam sunmalıdır. Manevi yönelimli aile danışmanlığına gelen çifte "Ona ne kadar kızgın olduğunu söylebilir misin?" şeklinde yumuşak sorular ile suçlama ve hakaretten uzak öfkenin yapıcı, doğrudan ben odaklı ifadesine eşlik etmeye çalışmaktadır. İkincil duygu şeklinde olan öfke daha çok yıkıcıdır. Genellikle red edilme ya da küçümsenmeye tepki olarak ortaya çıkmaktadır.[89]

Danışanın yaşadığı öfkenin altında utanç, yetersizlik ve değersizlik gibi bir duygu bulunuyor ise o zaman duygu ikincil duygu olarak ortaya çıkmaktadır. Öfke bir buz dağı gibidir. Görünen ve görünmeyen derin duygular söz konusudur. Öfkenin altında başka duygu var ise bunlar ikincil duygudur. "Öfke ile birlikte başka duygular var mı? Bedeniniz de nerelerde hissediyorsunuz? vb sorular yönlendirilerek altta ayatan duygular anlaşılmaya çalışılır. İkincil öfke kişiyi o anda iyi hissettirir. Çiftler

84 Soykan, "Öfke ve Öfke Yönetimi", 20-22.
85 Suna Özmen Kaymak, "Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004), 29.
86 Ceylan Tuğrul, "Duygusal Zeka", *Klinik Psikiyatri* 1 (1999), 16.
87 Selvi, "Öfke", 241.
88 Tuğrul, "Duygusal Zeka", 16.
89 Leslie S Greenberg - Serine Warwar, *Duygu Odaklı Çift Terapisi (Atölye Çalışma Malzemeleri 5-9 Şubat 2012)*, ed. Tahir Özakkaş (Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2012), 39.

kendilerini yetersiz ve değersiz hissettiğinde o duygularını kapatmak için öfke duygusunu kullanabilir, bu durum kısa süreli kişiye rahatlama sağlar ancak kişinin asıl duygusunu örtmesine neden olmaktadır.

Duygu odaklı yaklaşımda, kişinin öfke ile tepki vermesine sebep olan birincil ve derin sarsıcı duyguyu keşfetmesine destek olunmaktadır. Bu keşif, bulunan duygunun rehabilite alanında güvenli bir şekilde açığa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Birincil duygunun açığa çıkması danışana daha geniş bir tolerans penceresi sunmaktadır. Danışmanlık sürecinden sonra kişiler benzer durumlara daha az şiddetle tepki vermekte ve yaşadıkları tepkileri daha sağlıklı anlamlandırabilmektedir.[90]

Maladaptif öfke ise kendisine ve çevresine zarar veren bir yapıdadır. Kontrolsüz şekilde bağırıp çağırabiliyor. Haklı iken haksız konuma düşüyorsa birey maladaptif öfke örüntüsü göstermektedir. Genellikle geçmiş travmalara bağlı maladaptif öfke ortaya çıkmaktadır. Maladaptif öfke genellikle karşılanmamış ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Duygu odaklı yaklaşmda öfke ile ilgili manevi danışman empati yaparak, sakin bir şekilde danışanlarını anlamaya çalışmakta karşılanmamış ihtiyaçlarını fark etmelerine destek olmaktadır.

6.3.1. Örnek Vaka:

"Bir hanımefendi 5 yıldır eşi ile olan ilişkisinde kendisini sürekli "tartışma ayrılma- barışma" döngüsü içerisinde bulduğunu ifade etmiştir. Kavgaları esnasında eşi ile öfkelerini kontrol etmekte güçlük yaşadıklarını anlatan Hanım, "öfkeli yaratıklar gibi göründüklerini" belirtmiştir. İçeriklerine bakıldığında genellikle kıskançlık, küçük düşürücü sözler ve azarlama neticesinde tartışmaya başladıklarını anlatan hanımefendi bir anda öfkelenebildiğini anlatmıştır. Öfkenin diğer duygularla ilişkili katmanlı yapısı göz önünde bulundurulduğunda yaşanan bu tartışmaların birincil duygu olarak öfke yerine aslında utanç ve üzüntü duygularını açığa çıkarabileceği tespit edilmiştir. Ancak hanımefendinin bunu en üst katmanda hissettiği öfke duygusu olarak dışa vurduğu görülmektedir. Örneğin, yeni kestirdiği saçını eşi beğenmeyip kendisine şaka yollu takıldığında "O an yer yarılsın, içine gireyim, yeter ki oradan yok olayım istedim." ifadesiyle yaşadıklarını dile getiren ve bu sözleriyle en alt katmanda utanç duygusunun olduğuna işaret eden hanımefendi, o gün yaşanan olayda bu hislerini eşine şiddetle bağırarak yani öfkelenerek açığa vurmuştur. Hanımefendinin o güne dair hissettiği duygu katmanlarını şu şekilde göstermek mümkün olabilir: "O an yer yarılsın, içine gireyim, yeter ki oradan yok olayım istedim" (birincil duygu) Utanç → Tiksinme (kendinden) → Üzüntü → Tiksinme (eşinden) → Öfke (ikincil duygu)dur." [91]

Manevi danışman böyle bir tabloda hanımefendiye "eşi saçını beğenmediğinde neden dolayı öfkelendiğini öfke ile ona hangi duygunun eşlik ettğini" sorabilir.

---

90 Greenberg - Warwar, *Duygu Odaklı Çift Terapisi (Atölye Çalışma Malzemeleri 5-9 Şubat 2012)*, 39.

91 Dilekler vd., "Öfkeye Farklı Açılardan Bakış: Öfkenin Mekanizması, Farklı Psikopatolojilerde Öfke ve Terapistin Öfkesi", 49-50.

Danışman bu süre içinde sakin kalarak onun bu duygusunu anlamaya çalışarak açık uçlu sorular yönelterek aslında altında yatan duyguları fark etmesine eşlik etmesi danışanın duygularını keşfetmesine olanak oluşturmaktadır.

İslam'da öfke yönetimine baktığımızda ayette takva sahiplerinin öfkesine mağlup olmadıkları geçmektedir.[92] Ali İmran suresi 134. ayette "Onlar (takva sahipleri) bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanı sever" buyrulmaktadır. Öfke olarak tercüme edilen "gayz" kelimesi terim olarak "hoşlanmadığı bir şeye karşı insanın duyduğu heyecan" olarak tanımlanmaktadır.[93] Ayette geçen takva duygusu ile bireyin olumsuz bir durum karşısında birey öfke kontrolünü sağlamada etkili olmakta ve kişinin öfkelendiği kişiyi affetmesini kolaylaştırmaktadır. Ayette "kazimin" kelimesi öfkesini yenen, gücü yettiği halde, zarar gördüğü kişilere karşı intikama kalkışmayan, sabreden kişi anlamına gelmektedir.[94]

Öfkeyi yönetmek, olgun bir insan ve kamil bir mümin olmanın özelliklerinden biri kabul edilmektedir. Birey öfkesini yönetemediği zaman gözü bir şeyi görmemekte, kulağı etrafındaki sesleri işitmemekte; insafı ve vicdanı devre dışı kalmaktadır. Öfke duygusunu yoğun bir şekilde hisseden kişi nezaketten, affetmekten, merhametten, uzaklaşmakta; kaba, kırıcı bir hale bürünmektedir. Hatta kişinin öfkeli durumu birinin ölümüyle sonuçlanacak kadar ileri boyutlara ulaşabilmektedir.[95]

Öfke, çözümlenmediğinde veya sağlıklı yönetilmediğinde kin, nefret, düşmanlık duygularına dönüşebilmekte ve saldırgan davranışların tetikleyicisi olarak karşımıza çıkabilmektedir. Manevi yönelimli aile danışmanlığında öfke kontrolünde; dua, sabır, istiâze, abdest almak, bedenin konumunu değiştirmek ve yere temas etmek şeklindeki uygulamalar manevi danışman çiftlere önerebileceği tekniklerdir. Manevi unsurlar arasında ise, Allah'tan sakınma, merhamet, hilm, sabır, takva ve ahirette mükafat görme arzusunu fark etmelerine eşlik etmek ifade edilebilir.[96]

7.Boş Sandalye Tekniği

Manevi yönelimli aile danışmanlığında boş sandalye tekniği özellikle kırılganlık, affedilmeme ya da duygusal olarak bitirilmemiş işlerde sıklıkla kullanılabilir. Eylem odaklı görevlerde kullanılan bu teknik danışanların yüzeye çıkmayan fakat işlevlerini etkileyen örtülü duygularını keşfetmesi ve farkındalık geliştirmesine yardımcı olmaktadır. Bu teknik, kişilerarası sorunlarda (bireyin sorun yaşadığı kişiyi düşünerek rol canlandırması ile kendisi ve diğer kişi ile) ya da bireyin

92 Ali İmran 3/134
93 Elmalı Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul, 1960), 425.
94 Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu Tefsiri* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 1/671- 674.
95 Hatice Sarıtaç, *Ayet ve Hadislerde Öfke Yönetimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans, 2019), 47.
96 Sarıtaç, *Ayet ve Hadislede Öfke Yönetimi*, 1.

kendi içinde yaşadığı sorunlarda (danışanın kendisi ile öteki benliği arasında) kullanılmaktadır. Manevi danışman, bu süreçte bu çalışmanın kendisi veya sorun yaşadığı aile üyelerinden birini hayal ettği karşılıklı bir diyolog olduğunu ifade ederek alıştırmaya başlar. Manevi danışman bu süreçte danışanın, yaptığı canlandırmayı gözlemler, diyaloğu yapılandırır, akışı durdurup sorular sorar ve gözlemlerini paylaşır. Eğer danışan kabul ederse sonraki evrede canlandırmada iki tarafın kim olacağını belirler. Örneğin öfkeli olduğu eşi ya da utangaç beni vb.

8.Duyguları Sınıflandırma:

Duyguları sınıflandırma; araştırılacak duygunun türünün belirlenmesi noktasında manevi danışmanın danışana destek olma sürecidir. Bu aşamada danışanlardan duygu dökümü olarak ifade edilen bir kontrol listesini doldurmalarını isteyebilir. Duygu dökümü; danışmanın süreçte kullandığı ayrıntılı bir kontrol listesidir. Geçmiş 3 ayda hissettiği duyguları ortaya koyabilmesi için danışman danışana yönergeler verir. Örneğin eşinizle yaşadığınız sorunda hangi duyguları daha sıklıkla hissediyorsunuz? şeklinde sorular yöneltilebilir.

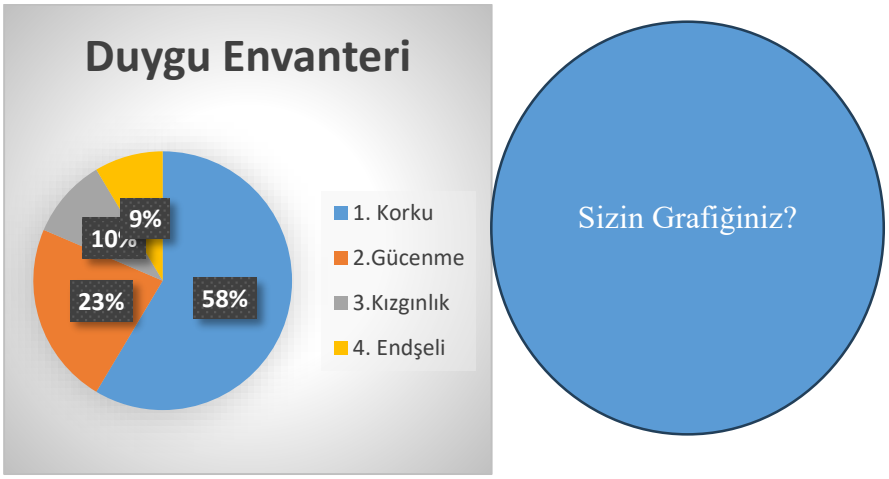
9.Yüzdelik Duygu Dağılım Grafiği

Yüzdelik duygu dağılım grafiği özellikle danışma sürecinin başında kullanılabilir. İki grafik danışana verilir. İlk grafik dairenin içinde dilimli bir şekilde verilir. Değişik birkaç duygu dilimlerde belirtilir ve her bir dilimin yaşamlarında ne kadar rol oynadığını diğer boş dairede yüzdelik olarak belirlemeleri istenir. "Ailede yaşadığınız bu sorun karşısında hangi duyguları daha çok yaşıyorsunuz? Yüzdelik olarak nasıl sınıflandırmanızı istesek duygularınızı yüzdelik olarak kaç puan verirsiniz?" soruları yönlendirilir.

Şekil 1:

Yüzdelik Duygu Dağılımı Grafiği [97]

[97] Hackney - Cormier, *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*, 155-165.



10.Odaklanma Teknikleri

Manevi yönelimli aile danışmanlığında odaklanma teknikleri yaşanan sorunların danışanlar tarafından açığa çıkarılacak ve kavramsallaştırılacak bir şekilde içgörü kazanması kolaylaştırmak için kullanılmaktadır. Manevi danışman odaklaklanma tekniğini kullanırken danışanın dikkatini sakin bir şekilde en az odaklandığı dalgınlık içinde fark edemediği duygusuna yöneltir. Manevi danışman danışana rahat bir oturma pozisyonunu bulmasını önerir ve sessiz bir şekilde gözlerini kapatmasını duygularına odaklanmasını ister.

Manevi danışman: Sessiz olun, gevşeyin.

Danışan: Gözlerini kapatır.

Manevi danışman: Tüm gerginliklerinizin vücudunuzdan gitmesine izin verin

Danışan: Sessizlik

Manevi danışman: Kendinize şimdi nasıl hissediyorum diye sorun? İçinizden neler geçtiğine odaklanın. Tepkilerini serbest bırakın. Tepkinizi gizlemeyin. Düşünün bakalım sizin için aile ilişkilerinizde temel sorunlar nelerdir? Sizin için en önemli ve anlamlı olun seçin.

Odaklanma sürecinde manevi danışman bu süreçte danışanında tüm sorunun nasıl hissedildiğine dikkatini odaklamasını ister. Problemlerle ilgili duygulara odaklanırken danışanda endişe ortaya çıkabilir. Manevi danışman danışandan kendisinde endişe oluşturan duyguya odaklanmasını ister. Bu süreçte danışanından iç sesinde kendi kendine konuşmamasını talep eder, sadece duyguya odaklanmasını onu sadece yaşamasını ister. Uzun bir aradan sonra yeni hisettiği duygu ile soruna odaklanmasını ve bu duygunun ona neler söylediğini resmetmesini ister. Sonraki

aşamada farkına vardığı sözcük ve görüntüleri tanımlamasını, kendisi için ne anlam ifade ettiğini belirtmesini ister.[98]

Manevi danışmanlık ve rehberlik sürecinde Hinterkopf odaklanma yönteminin ruhsal sağlığın bütünsel olarak desteklenmesinde manevi sorunların giderilmesinde ve manevi gelişimin desteklenmesinde kullanılabileceğini ve faydalı olabileceğini belirtmiştir. Hinterkopf odaklama yönteminin danışana anlatılmasında altı adımlık süreçten bahseder.

1.Boşluk yaratma: Danışanın problemlerini tanımasında rehberlik etmektir. Bu şekilde sorunlar bir süre kenara konularak gözlem yapma imkanı sağlanır, soruna dışarıdan bakma süreci başlar.

2.Hissedilen bir duyguyu yakalama: Danışandan yaşadığı problemlerin karmaşıklığını farketmesini sağlamak ve yazmasını isteme şeklindedir.

3. Tutamak bulmak: İkinci aşamada danışanın hissettiği duyguyu tanımlamak için kelimeler bulmak şeklinde ifade edilebilir.

4. Yankılama: Hissettiği duygu ile ilgili bulduğu kelimeleri hissetme ve daha iyi kelimeler bulmak için arayışa girmektir.

5. Sorma: Danışanın hissettiği duyguya kulak kabartması başka bir ifade ile "kişinin kendisine benim bu şekilde hissetmeme neden olan bu sorun ne hakkındadır?"sorusunu yöneltmesini sağlamadır.

6. Alma: Danışanın odaklanma sonucunda bedensel olarak hissettiği değişikliği özümsemesine destek olmaktır. [99]

10.1. Odaklanmaya İlişkin Örnek Vaka

CE boşanmış 26 yaşında bir kadındır. Boşanma ile ilgili sorunlarla başaçıkabilmek için manevi danışmandan destek istemiştir. İlk oturumda 3 yaşındaki oğlunun ihtiyaçları ve yaşadığı duygular yüzünden bunaldığı ifade etmiştir. Genellikle boşandığı eşi ile ilgili öfke, suçluluk ve gücenme duyguları arasında bocalamaktadır. Bu döngü yaşamını kontrol altına aldığında kendini kapana sıkılmış hissettiğini ifade etmektedir. Manevi danışman güvenli bir ortamda (empati, saygı, anlayış içinde) kişinin duygularını rahatça ifade etmesini sağlar ve tek başına ebeveyn olmanın zorluklarını anladığını hissettirir. Boşanmanın neden olduğu stres üzerinde konuşulur. Boşanma ve tek başına ebeveyn olmanın zorlukları, bu yaşadıklarının danışanda engellenmiş hissi oluşturması üzerine konuşulur. Diğer oturumlarda manevi danışman danışana odaklanma alıştırması yapacağını ifade eder. CE'nin öfke, suçluluk ve utanç duyguları üzerine konuşulur. Bu süreçte CE biraz sinirlidir. Danışan nefret ve suçluluk duygularının nelerden kaynaklandığını ve neden bu şekilde

98 Hackney - Cormier, *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*, 157.

99 Elfie Hinterkopf, *Integrating Spirituality in Counseling: A Manual for Using The Experiential Focusing Method* (London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2015), 2-65.

hissettiğini farkettiği zaman sorumluluk kavramı ile yüzleşmeye başlamıştır. Danışan yaşadığı öfke, nefret ve utanç duygularının sorumluluk tepkisinden kaynaklandığını fark etmeye başlar, manevi danışmaman danışanın bu duyguya odaklanmasını önerir. Danışan sorumluluklarından, evliliğinin boşanma ile sonuçlanması sorumluluğundan, çocuğuna, en çok da kendine karşı sorumluluklarından kaçtığını fark eder.[100]

11.Eşlerarası ilişkilerde Olumsuz Döngüyü Anlama

Eşler bazen ilişkilerinde olumsuz döngü yaşayabilirler. Döngüler, sıkıntıya yola açan ve tekrarlayıcı olan olumusuz davranış, düşünce ve duygu örüntüleridir. Eşlerden biri diğerinin tepkilerine olumsuz tepki verirse o da onun tepkisine tepki verir. Bu süreç olumsuz bir döngü olarak devam eder. Manevi yönelimli aile danışmanlığında eşler arasındaki olumsuz döngüyü fark etmek, açığa çıkarmak yaşanılan sorunla başa çıkmak için ilk adımdır. Manevi danışman duygu odaklı yaklaşımda gelen çift danışanlara aşağıdaki listeyi gözden geçirmelerini ister.[101]

"*Birbirimizle Geçinemediğimiz Zaman: Duygular, Düşünceler ve Davranışlar Listesi"*

- "*Eşimle geçinemediğim zaman genellikle şu tepkiyi veririm:……..*
- *Eşim bana genellike şu tepkiyi gösterir:……..*
- *Eşim şöyle davrandığında, çoğu kez şunları hissederim: ……*
- *Böyle hissettiğimde kendimi şöyle görürüm:……..*
- *Kendimi böyle hissettiğimde şunlara özlem ve ihtiyaç duyarım……..*
- *Bu şekilde hissettiğimde sanırım eşim şunları hissediyor……."*
- *Kendi tekrarlayıcı olumusuz döngünüzü ifade ediniz, eşinizle birbirinizin duygu, düşünce ve davranışlarınızı nasıl tetiklediğinize yer veriniz……..*"[102]

SONUÇ

Manevi yönelimli aile danışmanlığı hem bireyin yaşamında hem de aile ilişkilerinde önemli bir yere sahiptir. Aile ilişkilerinde kişileri manevi ve fiziksel açıdan etkileyen birçok durum yaşanabilmektedir. Manevi yönelimli aile danışmanlığında farklı yaklaşımlar kullanılmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri olan

100 Hackney - Cormier, *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*, 157.
101 Susan M. Johnson, *Duygu Odaklı Çift Terapisti Olmak*, çev. Asiye Gül Hekimoğlu (Ankara: Ck Yayınevi, 2018), 422-423.
102 Johnson, *Duygu Odaklı Çift Terapisti Olmak*, 422-423.

duygu odaklı yaklaşımda aile içi yaşanılan sorunlarda inciten veya yaralayan olayları ifade etmek ve regüle etmek için kullanılan birçok teknik bulunmaktadır.

Duygu odaklı yaklaşımın, bağlanma figürleri ve duyguları bütünsel bir perspektifle ele aldığı literatürde yer almaktadır. Bu araştırmada, manevi yönelimli aile danışmanlığında duygu odaklı yaklaşımın uygulanarak, danışanların bağlanma yaralanmalarını duygusal ifadeler yoluyla yeniden yapılandırmaları ve geçmiş deneyimlerin olumsuz etkileri üzerinde çalışılması suretiyle danışanlara destek sağlanabileceği düşünülmektedir. Çalışmanın manevi yönelimli aile danışmanlığında kullanılabilecek duygu odaklı yaklaşım ve teknikleri hakkında genel bir çerçeve çizerek hem yapılacak yeni çalışmalara kaynak oluşturduğu hem de alanyazınını zenginleştirdiği düşünülmektedir. Bu çalışma, manevi yönelimli aile danışmanlığında uygulanabilecek duygu odaklı yaklaşım ve tekniklerine dair kapsamlı bir çerçeve sunarak, gelecekteki araştırmalara referans niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda, üçgenleşme, öfke kontrolü, odaklanma teknikleri ile ilgili manevi yönelimli aile danışmanlarının kullanabilecekleri entegre edilmiş örnekler sunularak alanda çalışanlara katkı sağlanmıştır.

Manevi yönelimli aile danışmanlığı ve duygusal odaklı terapi, aile üyeleri, özellikle çiftler ve ebeveynler arasında duygusal bağları ve güveni güçlendirmeyi hedefleyen, birbirini tamamlayıcı yaklaşımlardır. Manevi değerlerin kullanımı, ailelerin birbirlerine olan sevgi, saygı ve anlayışlarını derinleştirerek, ilişkilerde sağlam bir temel oluşturur. Bu iki yaklaşım, aile içindeki bağları kuvvetlendirirken, daha sağlıklı ve uyumlu ilişkilerin inşa edilmesine katkı sağlar.

Manevi yönelimli aile danışmanlığı; aile sistemindeki tek bir üyeye değil sistemin bütün parçalarını kapsayan, bireyleri ve aileleri ilişkiler ağı içinde ele alan, yaşadıkları sorunlara başa çıkma becerileri kazanma da duygularını yeniden düzenlemeye yardımcı olan teknikleri kullanmaktadır. Manevi yönelimli aile danışmanlığında duygu düzenleme sürecinde Gestalt terapide sıklıkla kullanılan boş sandalye tekniğinin özellikle ailelerde affedememe, kırgınlık ve bitirilmemiş duygu ve işlerin düzenlenmesinde kullanılabilir.

Manevi yönelimli aile terapilerinde kullanılan üçgen çeşitleri (koalisyon, yerini alıcı ve yer değiştirme) çift iletişiminde eşin Tanrı ile olan ilişkisini gösterdiği ve Tanrı ile kurulan üçgenlerin ilişkilerini nasıl belirlediği görülmektedir. Üçgen çeşitlerinden koalisyon genel olarak aile bireyleri arasında üçüncü üyeye yönelik kurulan bir ittifak olarak nitelendirilmektedir. Bu kavram, aile üyelerinin yaşadıkları çatışmalardan üçüncü üyeyi sorumlu tutarak üzerlerindeki baskıyı azaltma görevi üstlenebilmektedir. Tanrı üçüncü olarak ilişkide belirlendi ise çiftlerden biri yapmak istemediği veya sorumluluğunu almak istemediği durumu Tanrı böyle istemiyor şeklinde Tanrı'ya atfederek ederek sorumluluktan kaçabilir. Bu durumun manevi yönelimli aile danışmanlığında fark edilmesi aile içi ilişkilerde, yaşanılan sorunların çözümü açısından önemlidir.

Manevi yönelimli aile danışmanlığında, aile içindeki sorunlara kaynaklık eden öfke yönetimi süreci, eşlerarası ilişkilerde manevi değerlerin ortaya çıkarılmasıyla desteklenmektedir. Danışmanın duygu odaklı yaklaşımla aile bireylerine yumuşak sorular ile yönlendirerek, geçişler sağlayarak suçlamadan uzak öfkenin yapıcı, sağlıklı ifadesine eşlik edilebilir. Duygu odaklı yaklaşımda eşler arasında devam eden olumsuz döngüler tespit edilir. Tekrarlayıcı olumsuz duygu, düşünce ve davranışların farkedilmesi döngünün kırılması için önemli bir aşama olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımda, öfkenin altında yatan duygusal ve manevi ihtiyaçlar belirlenerek, eşler arasında daha sağlıklı bir iletişim kurulmasına yardımcı olunur. Danışman sevgi, saygı, empati ve hoşgörü gibi temel manevi değerleri vurgulayarak, eşlerin birbirlerine karşı daha anlayışlı ve destekleyici olmalarını sağlar. Böylece, öfkenin yönetilmesi sürecinde, aile üyeleri arasında güvenli bağlar kurulabilir ve ilişkilerdeki çatışmalar daha etkili bir şekilde çözülebilir.

Araştırma ile manevi yönelimli aile danışmanlığında danışmanların kullanılabilecekleri duygu odaklı uygulama örnekleri ortaya konularak disiplinlerarası bir konuda bilgi birikimi oluşturulmuştur. Bu bağlamda alan yazında duygu odaklı yaklaşıma manevi değerleri yansıtacak daha farklı uygulamalar ve teknikler eklenerek duygu odaklı yaklaşımın etkililiği farklı çalışmalar ile geliştirilebilir. Duygu odaklı yaklaşımın boş sandalye, odaklanma, duygu sınıflandırması gibi birçok tekniği manevi yönelimli aile danışmanlığına gelen kişilere uygulanarak duygu odaklı yaklaşımın etkinliğini ortaya koyan nicel ve nitel çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Ağırbaş, Furkan. *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans, 2018.

Angın, Yasemin - Altaş, Nurullah. "Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 661-689. https://doi.org/10.30627/cuilah.433365

Aslan, Ayşe Gavas. "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/3 (2019), 110-116. https://dergipark.org.tr/en/pub/bpd/issue/42091/506447

Aslan, Ayşe Gavas. "Duygu Odaklı Terapinin Diğer Kuramlarla Karşılaştırılmalı Analizi". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/3 (2019), 110-116. https://dergipark.org.tr/en/pub/bpd/issue/42091/506447

Avcı, Hatice. "Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Bağlamında Rûm Sûresi 21. Âyet Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (30 Eylül 2023), 560-576. https://doi.org/10.32711/tiad.1287003

Bolger, Elizabeth. "Grounded Theory Analysis of Emotional Pain". *Psychotherapy Research* 9/3 (1999), 342-362.

Bowlby, John. *John Bowlby and Attachment Theory*. Londan: Routhledge, 2. Basım, 2014.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

Canel, Azize Nilgün. "Türkiye'de Aile Evlilik Yapısı ve Boşanmaların Son Yıllara Dayalı Veriler Üzerinden İncelenmesi ve Boşanma Danışmanlığı Açısından Dikkat Edilmesi Gerekenler". *Eğitim Bilimleri Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.

Clebsch, William A. - R.Jaekle, Charles. *Pastoral Care in Historical Perspective*. Rowman Littlefield Publishers, 1994.

Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Çelİk, Hilal - Aydoğdu, Bilge Nuran. "Duygu Odaklı Terapi: Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım". *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2018), 50-68. https://doi.org/10.30900/kafkasegt.439247

Dilekler, İlknur vd. "Öfkeye Farklı Açılardan Bakış: Öfkenin Mekanizması, Farklı Psikopatolojilerde Öfke ve Terapistin Öfkesi". *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 1/3 (2014), 44-59.

Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Ekşi, Halil. *Aile Terapisi Manevi Yönelimli Bir Perspektif*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Erkan, Zülal - Afşin, Berna. "Bowen'in Aile Sistemleri Teorisi'nde Üçgenleşme". *Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler- Sonuçlar*. Ankara: Kalan Yayınları, 2023.

Gençoğlu, Cem - Yılmaz, Müge. "Duygusal Farkındalık Eğitim Programının Duygu Kontrol Düzeyine Etkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/5 (2013), 961-980.

Greenberg, Leslie S. *Duygu Odaklı Terapi*. ed. Tahir Özakkaş. çev. Serpil Kızıltaş. İstanbul: Psikoterapi Enstütüsü Eğitimi Yayınları, 2012.

Greenberg, Leslie S vd. *Psikodinamik, Bilişsel Davranışçı ve Duygu Odaklı Piskoterapide Duygularla Çalışma*. ed. Tahir Özakkaş. çev. Melike Feyza Ateş. İstanbul: Yeni Devir Matbaacılık, 2020.

Greenberg, Leslie S - Bolger, Elizabeth. "An Emotion-Focused Approach to the Overregulation of Emotion and Emotional Pain". *JCLP/In Session: Psychotherapy in Practic* 57/2 (2001).

Greenberg, Leslie S - Warwar, Serine. *Duygu Odaklı Çift Terapisi (Atölye Çalışma Malzemeleri 5-9 Şubat 2012)*. ed. Tahir Özakkaş. Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2012.

Greenberg, Lesslie S. *Emotion-Focused Therapy*. Washington: American Psychological Association, 2017.

Greenman, Paul S. - Johnson, Susan M. "Process Research on Emotionally Focused Therapy (EFT) for Couples: Linking Theory to Practice". *Family Process* 52/1 (2013).

Hackney, Harold - Cormier, Sherry. *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*. çev. Tuncay Ergene - Seher Sevim Aydemir. Ankara: Mentis Yayıncılık, 2008.

Hazan, Cindy - Shaver, Phillip. "Romantic Love Counceptualized As An Attachment Process". *Journal Pf Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 511-524.

Hinterkopf, Elfie. *Integrating Spirituality in Counseling: A Manual for Using The Experiential Focusing Method*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2., 2015.

Hosheyar, Mahbobeh - Mahvishirazi, Majid. "Comparison of Emotional Schema and Coping Strategies in Patients with Obsessive Compulsive Disorder (OCD) and Healthy People". *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences* 5/1 (2015), 4762-4771.

İnan, Emine - Emine Yücel (ed.). *Psikoloji Penceresinden Duygular Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Nobel Yayınları, 2., 2022.

Johnson, Susan M. *Duygu Odaklı Çift Terapisti Olmak*. çev. Asiye Gül Hekimoğlu. Ankara: Ck Yayınevi, 2018.

Johnson, Susan M. *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connections*. New York: Brunner-Routledge, 2.baskı., 2004.

Karaman, Hayrettin vd. *Kuran Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2023.

Kılınçer, Hatice. *Aileye Tutunmak Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.

Kılınçer, Hatice. *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*. Marmara Üniversitesi, 2021.

Özburun, Nazlı. *Duygu Odaklı Terapi Yaklaşımına Bağlı Duygusal Farkındalık Eğitiminin Evli Bireylerde İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora, 2021.

Özmen Kaymak, Suna. "Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004), 27-39.

Pickard, Joseph G. - Becker, Holly Nelson. "Attachment and Spiritual Coping: Theory and Practice With Older Adults". *Journal of Spirituality in Mental Health* 13/2 (2011), 138-155.

Pulat, Fatih vd. "Güdülenme Kuramı ve Duygu Odaklı Terapinin Entegrasyonu". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 3/5 (2020).

Rizkallah, Nicole - Hudson, Erin. "Circling the Triangle: An EFT Approach to Working with Christian Couples Triangulating God". *Contemporary Family Therapy* 41 (2019), 219-226. https://doi.org/10.1007/s10591-019-09496-8

Sarıtaç, Hatice. *Ayet ve Hadislede Öfke Yönetimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans, 2019.

Selvi, Kerim. "Öfke". *Psikoloji Penceresinden Duygular Kuramdan Uygulamaya*. ed. Emine İnan - Emine Yücel. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Sevim, Seher Aydemir. "Evlilik İlişkisini Geliştirme Programları". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/11 (1999).

Soykan, Çiğdem. "Öfke ve Öfke Yönetimi". *Kriz Dergisi* 11 (2003), 19-27.

Şener, Arzu - Terzioğlu, Günsel. "Bazı Sosyo - Ekonomik Değişkenler ile İletişimin Eşler Arası Uyuma Etkisinin Araştırılması". *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* 10/4 (2008).

Tuğrul, Ceylan. "Duygusal Zeka". *Klinik Psikiyatri* 1 (1999), 12-20.

Üstündağ, Alev. "Yapısal Aile Danışmanlığı ve Bir Olgu Örneği". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 33 (2015). http://dergipark.gov.tr/doi/10.21560/spcd.63913

Walsh, Froma. *Normal Family Prosses*. New York London: The Guild For Press, 2016.

Watson, C.Jeanne vd. *Case Studies In Emotion - Focused Treatment of Depression*. United States of America: American Psychological Association (APA), 2007.

Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Kaygıyla Başa Çıkmada İnşirah / Hisleri Genişletme: Kuramsal Bir Model Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 30. Yıl Özel Sayısı (2022), 38-53. https://doi.org/10.30627/cuilah.1158972

Yazır, Elmalı. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul, 1960.

Yıldırım, Oğuzhan. "Duygu Odaklı Terapinin Gestalt Terapi ve Varoluşcu Terapi ile Karşılaştırılmalı Analizi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2021), 253-262. https://doi.org/10.48146/odusobiad.730532

Yıldız, Nadire Gülçin - Erdem, Fahrünnisa. "Covid - 19 Sürecinde İlişkilerinde Sorun Yaşayan Çiftlere Yönelik Duygu Odaklı Aile Danışmanlığı". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/39 (2020), 1360-1383. https://doi.org/10.46928/iticusbe.756426

"Türkiye Evlenme Boşanma İstatistikleri", 2023.

e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 120-144

KADER ALGISI VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA
A Quantitative Study on the Relationship Between Fate Perception and Psychological Well-Being

Nurun Nisa BAYRAM

Dr. Arş. Görevlisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, nurunnisakilit@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9630-7853.

Faruk KARACA

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, faruk.karaca@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3325-2154.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 25.04.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 120-144

Atıf / Cite as: Bayram, Nurun Nisa – Karaca, Faruk. "Kader Algısı Ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (A Quantitative Study on the Relationship Between Fate Perception and Psychological Well-Being) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 120-144. Doi: 10.17859/pauifd.1657795.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (1) 2025: *120-144*

KADER ALGISI VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

Nurun Nisa BAYRAM**

Faruk KARACA***

Öz

Kader algısı, bireyin yaşam olaylarını açıklarken kadere nasıl bir anlam yüklediği ve ne kadar atıf yaptığı ile ilgili bir durumdur. Araştırmanın amacı bireyin bu süreçte tüm atfı kendisine yaptığı Mutezile; tüm atfı kadere yaptığı Cebriyye ve hem kendisine hem de kadere atıf yaptığı Ehl-i Sünnet kader algısı olmak üzere üç temel kader algısının psikolojik iyi oluşla ilişkisinin incelenmesidir. Çalışma ilişkisel tarama desenine göre tasarlanmıştır. Araştırma "Kader Algıları Ölçeği" ve "Psikolojik İyi Olma Ölçekleri-42" kullanılarak 914 kişi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda Cebriyye kader algısı ve psikolojik iyi oluş toplam skoru arasında negatif; Ehl-i sünnet kader algısı ve psikolojik iyi oluş toplam skoru arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilirken Mutezile kader algısı ve psikolojik iyi oluş toplam skoru arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır. Bu durum bireyin yaşam olaylarını açıklarken hem kendisine hem de Tanrı'ya ortak bir şekilde yükleme yapmasının psikolojik iyi oluşla pozitif; bireyin kendini pasif görüp sadece kadere atıf yapmasının ise negatif ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Yükleme Teorisi, Kader Algıları**,** Mutezile, Ehl-i Sünnet, Cebriyye

A Quantitative Study on the Relationship Between Fate Perception and Psychological Well-Being

Abstract

The perception of fate is a situation related to how the individual attributes meaning to fate and how much he attributes it when explaining life events. This situation is addressed in three basic ways: the Mu'tazila, the Jabriyye and the Ahl al-Sunnah perception of fate. The aim of the research is to examine the relationship between these three perception and psychological well-being. The study was designed according to the relational screening design. The sample of the study is 914 people and the "Fate Perception Scale" and "Psychological Well-being Scales-42" were used in the study. As a result of the research, a negative significant relationship was found between the Jabriyye perception of fate and the total score of psychological well-being; a positive significant relationship was found between the Ahl al-Sunnah perception of fate and the total score of psychological well-being, while no significant relationship was found between the Mu'tazila perception of fate and the total score of psychological well-being.

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Arş. Görevlisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, nurunnisakilit@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9630-7853.

*** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, faruk.karaca@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3325-2154.

Keywords: Psychology of Religion, Attribution Theory, Fate Perceptions, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah, Jabriyye

Structured Abstract

The perception of fate is related to how an individual attributes meaning to and explains life events. This perception is addressed in three main ways: the Mu'tazila perception of fate, where the individual attributes all events to themselves; the Jabriyye perception of fate, where all events are attributed to God and fate; and the Ahl al-Sunnah perception of fate, where both the individual and God are attributed. Pargament discusses three different attitudes regarding the individual's responsibility and control processes. In the first attitude, the individual sees themselves as sufficient, which is associated with the Mu'tazila perception of fate. Individuals with this attitude tend to explain events through themselves and seek solutions independently. The second attitude is the passive submissive attitude, where the individual explains situations entirely through God. Individuals in this group see all elements of an event as related to God instead of taking responsibility or making explanations through themselves. This attitude can generally be associated with the Jabriyye school. The third attitude discussed by Pargament is the collaborative attitude. Individuals with this attitude attribute both personal responsibility and God's power to an event. These individuals are seen as having a collaborative appearance and are associated with the Ahl al-Sunnah perception of fate. The concept of psychological well-being refers to an individual's having a purpose in life, aiming to reach their potential, and having a quality positive life in this regard. A perception of fate where the individual becomes passive by attributing their responsibilities to God is not expected to have a positive relationship with psychological well-being. This is because psychological well-being indicates an individual's autonomous maintenance of life and self-improvement. A perception of fate where the individual takes all responsibility is expected to have both a partially negative and partially positive effect on psychological well-being. This is because such a situation is positively related to dimensions such as a sense of autonomy, self-acceptance, and environmental mastery, while it is likely that the individual will experience a lower state of well-being by taking on too much responsibility and avoiding supernatural attributions. Thirdly, the perception of fate, where the individual uses both personal responsibility and fate in explanations with a collaborative attitude, is in parallel with psychological well-being. While the individual explains the events they experience with their personal responsibilities and learns lessons, they can look to the future more positively with the attributions they make to fate and use these lessons in their personal development by taking a holistic view of events.

The aim of this study is to examine the relationship between these three different perceptions of fate and psychological well-being. A relational survey design was preferred in the study. This study was produced from the master's thesis titled "A Study on the Relationship Between Perception of Fate and Psychological Well-Being," completed in 2019. The research was conducted on a sample of 914 individuals aged 18-64. The "Perception of Fate Scale" developed by Karaca and colleagues (2018) was used to measure perceptions of fate. Psychological well-being is defined by Ryff as an individual's self-acceptance, ability to establish positive relationships with their environment, awareness of their individual potential, continuation of their personal development process, having a purpose in life, making free decisions, and reflecting these decisions to their environment. Ryff developed a six-dimensional measurement tool in line with this definition. The "Psychological Well-Being Scales-42" developed by Ryff (1989a) was used to measure psychological well-being. The data obtained in the study were analyzed using the SPSS program. As a result of the analyses related to demographic data, it was found that men had a higher Mu'tazila perception of fate than women; the Jabriyye perception of fate increased with age; married individuals had a more Jabriyye perception of fate than singles; and there was an inverse relationship

between education level and the Jabriyye perception of fate. Additionally, the group with the highest score in the Mu'tazila perception of fate was academics, while the group with the highest score in the Jabriyye perception of fate was tradespeople. Furthermore, it was found that psychological well-being increased from ages 18-22 to 36-45 and then decreased. Another finding related to demographic variables was that psychological well-being increased with the level of education. As a result of the correlation analyses, a positive significant relationship was found between the Ahl al-Sunnah perception of fate and the total score of psychological well-being; a negative significant relationship was found between the Jabriyye perception of fate and the total score of psychological well-being; and no significant relationship was found between the Mu'tazila perception of fate and the total score of psychological well-being. This situation revealed that the individual's joint attribution to both themselves and God when explaining life events is positively related to psychological well-being.

GİRİŞ

İnsanoğlu hayatı boyunca pek çok olayla karşılaşmakta ve karşısına çıkan olayları anlamlandırmaya çalışmaktadır. Anlamlandırma sürecinde çeşitli yüklemeler yapan birey esasen bir şeylerin nedenini belirlemeye çalışmaktadır (Budak, 2017). Bu durum sosyal psikoloji çalışmalarında yükleme teorisi, atıf teorisi, nedensellik yükleme gibi başlıklar altında incelenmektedir (Kağıtçıbaşı, 2017). İnsanın hemen her şeye yükleme yapması mümkündür. Günlük olayların dışında kalan, anlamlandırılması oldukça zor durumlarda ise bireyin kendinden büyük bir güce başvurması olasıdır. Hakkında bilgi sahibi olunan geçmiş tüm topluluklarda bir şekilde tabiatüstü yüklemelere rastlanması gerçeği (Spilka-Shaver-Kirkpatrick, 1985) bireyin tabiatüstü yüklemelere ne kadar başvurduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Mitoloji de bireye bir anlam vermesi ile yükleme ihtiyacına verilmiş bu cevaplardan sayılabilir (Göcen, 2018). Bireyin tabiatüstü yükleme ihtiyacına cevap veren en önemli olgulardan biri de dindir.

Bireye sistemli bir anlam şeması sunan din bunu yaparken açık ve kapsayıcı bilgiler vererek, geleceğe yönelik olumlu beklenti oluşturmakta ve bireyin olayı büyük bir planın parçası olarak görüp huzurlu hissetmesine kaynaklık etmektedir (Spilka vd., 1985; Yaparel, 1994; Kayıklık, 2002). Her şeyi kontrol eden üstün bir gücü hissetmek, hayatının kontrolden çıktığını düşünen birey için önemli bir destektir. Nitekim din bireyin başına gelen olumsuzluklara katlanabilmesi, pozitif yaklaşması ve ilahi gücün eliyle çözüme kavuşacağına olan inancı destekleyerek bütüncül ve olumlu bir bakış açısı geliştirmektedir. Bireyin geleceğe dair kaygılarını dua ile kontrol edebileceği düşüncesi ve Tanrı'nın her şeyi olumlu bir hale getireceğine dair inancın birleşmesi önemli bir yatışma sağlamaktadır (Spilka vd. 1985).

Dini ya da dini olmayan yüklemeleri tercih etmek, yükleme yapanın kişilik özelliklerine ve içinde bulunduğu ortama; yükleme yapılan olayın özelliklerine ve olayın içinde bulunduğu ortama bağlı olarak önemli değişiklikler göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek insanlar bile her şeyi açıklarken mutlak surette dine yükleme yapmayabilir. Bazı olaylar ise dini yükleme yapmaya o kadar müsait olabilir ki dindar olmayan kişiler bile dini açıklamalara ihtiyaç duyabilir (Spilka vd., 1985). Fakat genel olarak dini yüklemelerin dini kimlikle ilişkili olduğu söylenebilir (Yapıcı, 2003; 163).

Bazı çalışmalar bireyin başına ani, beklenmedik ya da trajik olayların gelmesinin dini yüklemelere başvurma üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır (Yaparel, 1994; Köse-Küçükcan, 2006; 19). Zira insanın bireysel gücünün yetersiz kaldığını hissettiği böyle durumlarda dini başa çıkma faaliyetleri diğer başa çıkma faaliyetlerine kıyasla tek alternatif dahi olabilmektedir (Karaca, 2003). Bireyin zor zamanlarda giriştiği anlam bulma çabası olarak ifade edilen başa çıkma faaliyetleri bilişsel, duygusal ya da davranışsal alanlarda olabilmektedir. Bu süreçte dini inançlar, davranışlar, duygular ve değerler bireyin karşılaştığı olumsuz duygusal sonuçları yok etmekte ya da hafifletmektedir. Ayrıca din bireye anlam vermesi ve problemleri çözmekte kullanılması ile bir tür başa çıkma faaliyeti olarak tanımlanmaktadır (Koenig vd., 1998, 513). Yükleme teorisinin din ile ilişkisinin incelendiği çalışmalar da dini yüklemelerin önemine dikkat çekmektedir (Proudfoot-Shaver, 1975; Bailey-Hayes, 1998).

Birey yaşadığı olayları anlamlandırmak için bazen tabiatüstü yüklemelere başvurmaktadır. Müslüman toplumlarda bu yüklemelerin Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve eylemlerine işaret eden kader olgusunda karşılık bulduğu söylenebilir. Hayatın belirsiz çizgilerini belirgin hale getiren kader inancı bireylere sükûnet ve olumlu mücadele motivasyonu vermektedir (Kartopu, 2012). Kader inancı açıklanması zor ve olumsuz durumları daha katlanılabilir hale getirmektedir (Wong, 2009).

Kökü Arapça olan kader kelimesi Arapçada bir şeyin değerini ve ölçüsünü belirlemek, düşünmek, hüküm, gücü yetmek, tasarlamak ve bir şeyin bir şeye uygun olması anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 1119; Güneş, 2011). Türk dil kurumu güncel Türkçe sözlüğünde yazgı, genellikle kaçınılmaz kötü talih anlamlarına gelen bu kelime (TDK, 2021) İngilizcede ise birine ne olduğu ya da olacağı, değiştiremeyeceği veya kaçamayacağı şeyler, değiştirilemez güç gibi anlamlara gelen destiny ve fate kelimeleri ile karşılanmaktadır (Hornby, 2015). İbn Manzur terim olarak bu kavramın Allah'ın takdiri, bir şeye hükmetmesi anlamına geldiğini belirtmiştir (1119, 3545). Sabuni ise kaderi her bir mahlûkun kendine has özelliklere göre belirlenmesi olarak açıklamıştır (2014, 152). İsfahani kavramın insanı nitelemesi durumunu da ele almıştır. Böyle bir durumda kavram, insanın onunla sahip olduğu bir eylem gücüne işaret etmektedir (İsfahani, 2010: 1181-1183). Kavram Allah'a izafe edilince ise onun gücünü ifade etmektedir. Yavuz (2001, 58) özetle kader kavramını, Allah'ın nesneleri, olayları ve sorumluluğa sebep olan beşeri faaliyetleri ezelde planlamış olması, zamanı gelince yaratması ve tabiatın işleyişinin devamlılığı anlamına geldiğini belirtmektedir. Birçok tanımda zorunluluk barındıran, değiştirilememe imajına sahip olan kader kavramı (Öge, 2014) Kuran-ı Kerim'de 'takdir edilme, ölçme, ölçü, belli olan, güç yetirme, hüküm verme, sistemli ve hesaplı yürütme, Allah'ın irade ettiği, belirlenmiş hüküm anlamlarında kullanılmaktadır (Müddessir: 74/18; Rad: 13/8; Zuhruf: 43/11; Kamer: 54/49; Mürselat: 77/22; Vâkı'a: 56/60; Beled: 90/5; En'am: 6/96; Ahzâb: 33/38). Zorunluluk ifade etmesi ve kişinin iradesi açısından Kuran-ı Kerim'e bakıldığında dileyenin iman dileyenin ise inkâr edeceği, isyanın da itaatin de kişinin elinde olduğu, cennet ve cehennemin kişinin iradesine göre karşısına çıkacağı,

Allah'ın kullarına özgür irade konusunda alan açtığı açıkça ifade edilmektedir (Enfâl: 8/51; Yunus: 10/44; Âl-i İmrân: 3/182, Müddessir: 74/8; Fussilet: 41/46; Kehf: 18/29). Bu ifadelere karşın Kuran'da iman edenlerin imanının artırıldığı, inkâr edenlerin kalplerinin katılaştırıldığı, onlara cehennem yolunun kolaylaştırıldığı gibi ayetler de mevcuttur (Nisâ: 4/168-169; En'âm: 6/25; A'râf: 7/27; İsrâ: 17/45-46; Saf: 61/5; Bakara: 2/6-7). Bütüncül bakıldığında ve dikkatle incelendiğinde bu ayetlerin kulun özgür iradesine Allah'ın engel olmadığını ve bilakis imtihan için bu konuda kuluna alan açtığı, kendi büyüklüğünü betimlemek için ise bazı noktalarda kudretine vurgu yaptığı söylenebilir. Bu incelemenin ve ayetlerdeki çeşitliliğin ihmal edilmesi ve sadece cebri ayetlere atıf yapılması irade konusunda meselenin zeminini daraltmaktadır (Düzgün, 2013: 1). Diğer dinlere ve kültürlere bakıldığında kavrama pek çok kültürde ve farklı şekillerde rastlamak mümkündür. Bazen gücü elinde tutan bir varlıkla ilişkilendirilen kavram bazen de varlıkların da üstünde soyut bir düzen olarak tasavvur edilmiştir (Sharpe, 2000, 36). Farklılıklara rağmen pek çok kültürde kader noktasında benzerlikler mevcuttur. Eski Yunan kültüründe, Grek-Roma kültüründe, İskandinav kültüründe, Eski Ortadoğu kültüründe farklılıklar bulunmakla birlikte kaderle ilgili ortak temalara rastlamak mümkündür. Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde de kader önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Kilit, 2019, 12-17). Kader kavramı çok eski kültürlerde mevcut olduğu gibi ilah kavramının olmadığı kültürlerde de bulunmaktadır. Bu durum kavramın önemine işaret ettiği gibi onun sadece dine ait değil insanlığa ait bir konu olduğunu göstermektedir (Macit, 2014, 11-12).

Bireyin sahip olduğu Tanrı algısı ve Tanrı'nın olaylara etki noktasındaki fonksiyonu, kader algısını oluşturan temel parametredir. Ayrıca bireyin içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevre ve hayattan edindiği tecrübeler gibi çeşitli unsurlar da bu algının oluşmasında önemli etkenlerdir. Bireylerin sahip oldukları kader algılarındaki çeşitlilik sosyolojik ve tarihsel zeminde dini gruplaşmalar ya da ekoller olarak tezahür etmiştir. İslam tarihine bakıldığında bireysel tutumların, siyasi, dini ve sosyolojik unsurların etkisi ile önemli ayrışmalar olduğu ve bazı ekollerin oluştuğu görülmektedir (Şahin, 2011). İslam mezhepler tarihinde önemli gruplaşmalara sebep olan bu konu insan davranışlarının sorumluluğunun kime ne kadar nispet edileceği merkezinde şekillenmiştir. Olayların tamamen Tanrı kontrolünde olduğunu düşünen ve kendi eylemlerini dolayısıyla sorumluluklarını Tanrı merkezli açıklayan bireyler olduğu gibi tam tersine olaylarda Tanrı'nın kudretini yok saymamakla birlikte eylemlerinde onu pasif kılan bireyler de bulunmaktadır. Bazı bireyler ise eylemlerinde hem kendisini hem de Tanrı'yı aktif pay sahipleri olarak görerek sorumluluklarını erteleme ya da yok sayma yönelimine girmeden olayları açıklamaya çalışmaktadır. Bir insanın tüm olaylar karşısında ya da tüm ömrü boyunca aynı kader algısına sahip olduğu söylenemeyeceği gibi bir ekolün de tüm bireylerinin ya da alt gruplarının tamamen tek tip bir algıya sahip olduğu söylenemez. Bununla birlikte İslam mezhepler tarihindeki seyir, kader konusunda bazı ekollerle ilgili Müslüman popülasyonda karşılık bulan genellemeler yapılmasına imkân tanımaktadır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra üzerindeki tartışmaların arttığı kader konusunda

cebri bir tutum takınan grup, büyüyerek Cebriyye diye adlandırılabilecek ekolü oluşturmuştur. Bu görüşe karşı çıkan Ma'bed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımaşki ve Vasıl b. Ata gibi bazı isimler ise kadere ilişkin bu algıyı reddederek karşıt bir ekolün kurulmasına sebep olmuşlardır. Hasan-ı Basri ise bu tartışmalar arasında orta bir yol benimseyerek bir başka ekolün zeminini oluşturmuştur (Üzüm, 2001, 64; Öztürk, 2011; Gölcük ve Toprak, 2012; Şerif, 2014, 272).

Kader algısı dini kültürel yapının işlevsel bir referans sistemi olarak Müslüman bireylerin yaşadıkları olayları açıklamakta ve hayatlarını şekillendirmektedir. "Kader algısı bireyin kendisini ontolojik olarak konumlandırabilmesine ve hayata bütüncül olarak bakabilmesine yardımcı olan bir anlamlandırma" sistemi olarak işlev görmektedir (Kilit, 2019). Kader algısı bireyin Allah tahayyülünün bir nevi canlı yüzü olarak bireyin hayatının tamamını etkileme potansiyeli taşımakta, deyim yerindeyse dinin girdiği her yere o da girmektedir. "Bireyin kendisini ve hayatını anlamlandırmada merkeze koyacağı; kendisine, durumlara, kişilere ve olaylara karşı takınacağı tavrı belirleyen bu algı onun psikolojik iyi oluş süreçlerini de etkilemektedir" (Kilit, 2019). Bu bağlamda bireyin yaşam olaylarını anlamlandırırken kullandığı kader algısı, onun hayatın zorlukları karşısında kullanabileceği potansiyellerinin farkına varması, kendini gerçekleştirmesi ve anlamlı bir yaşama sahip olması ile yakından ilişkili olan psikolojik iyi oluş üzerinde etkili bir faktördür. Psikolojik iyi oluş kavramı yaşamda karşı karşıya kalınan varoluşsal durumları yönetmeyle ilişkili olduğu için bireyin sahip olduğu Tanrı algısıyla ve kader algısıyla yakından ilişkilidir.

İyi oluş kavramı, Dünya Sağlık Örgütünün uluslararası sağlık konferansında, sağlığı sadece hastalık yokluğu olarak değil, aynı zamanda bütün bir iyi olma hali ile açıklaması ile literatüre girmiş ve psikoloji çalışmalarında önemli odak noktalarından biri haline gelmiştir (WHO, 1946). Psikolojinin odak noktasını olumlu işlevlere yönlendirmesi yönündeki çalışmalar pozitif psikoloji akımı ile sistematik bir hal almıştır (Seligman-Csikszentmihayli, 2000). Psikolojide merkeze alınan kavramlar öznel iyi oluş, psikolojik iyi oluş, sosyal iyi oluş, psikolojik sağlamlık, yaşam kalitesi, manevi iyi oluş gibi kavramlar olmaya başlamıştır. Psikolojik iyi oluş kavramını inceleyen öncü isimlerden Ryff'e göre göre psikolojik iyi oluş bireyin kendini kabul etmesi, özgür kararlar alabilmesi ve bu kararlarını çevresine yansıtmaktan çekinmemesi, çevresiyle olumlu ilişkiler kurabilmesi, bireysel potansiyelinin farkına varması, kişisel gelişim sürecini devam ettirmesi ve yaşamda bir amaca sahip olması şeklinde çok boyutlu eudomanik bir iyilik haline işaret etmektedir (Ryff, 1989a;1989b). Ryff kuramını oluştururken pek çok farklı kuramdan etkilenerek eklektik, çok boyutlu bir kuram oluşturmuştur. Erikson, Neugarten ve Buhler gibi isimlerin yaşam boyu gelişim kuramlarımdan; Rogers'ın tam işlevsel birey kavramından; Maslow'un kendini gerçekleştirme kavramından; Allport'un olgunluk kavramından ve Jahoda'nın akıl sağlığına dair fikirlerinden etkilenen Ryff, (1989a) bu çalışmaların tek başlarına yetersiz kaldığını ileri sürerek onları çok kapsamlı, işlevsiz kuramsal bilgilere boğulmuş ve emprik açıdan yetersiz olmakla eleştirmiştir (1989b).

Tüm bu kavram ve kuramlardan yola çıkarak yeni bir model teklif eden Ryff'e göre psikolojik iyi oluş öz-kabul, özerklik, diğerleri ile pozitif ilişkiler, çevresel kontrol, yaşam amacı ve kişisel gelişim olmak üzere altı boyuttan oluşan bir yapıya işaret etmektedir (Ryff, 1989a; Ryff-Singer, 1998). Psikolojik iyi oluş aynı zamanda kişinin duygusal ve psikolojik durumunun kişisel değerlendirmesi olarak da tanımlanmıştır (Çınar, 2021).

Pargament'e göre birey sorumluluk ve kontrolle ilgili üç farklı tutum benimser. Bunlardan ilki kendini yeterli görme (self-directing) tutumudur. Bu tutuma sahip kişiler bir sorunla karşılaştığında Tanrı'dan yardım beklemeksizin olayların çözümlerinde kendilerini yeterli görerek problemi tek başlarına çözmeye çalışır. İkinci grupta pasif uymacı bir yaklaşımdan (deffering) söz edilmektedir ki bu gruptaki bireyler sorunun çözümünde işi tamamen Tanrı'ya bırakırlar. Son grupta işbirlikçi (collaborative) bir tutum görülmektedir. Bu son gruptaki bireyler problemlerin çözümlerinde aktif rol oynar ama Tanrı'dan yardım istemeyi de ihmal etmezler (Pargament, 1997; Ayten, 2012). Bu teoriler ve düşünceler zemininde ele alındığında kader Müslüman birey için sadece zor zamanlarda başvurulan bir süreç değil, günlük hayattaki yüklemelerde de önemli bir referans olarak dikkat çekmektedir. Pargament'in dini başa çıkma ve kontrol ile ilgili işaret ettiği üç tutum sadece zor zamanlarda benimsenen değil günlük hayatta da takınılan tavır olarak genişletildiğinde bu çalışmadaki üç kader algısına karşılık gelmektedir. Bireyin kendisini pasif addettiği, sorunların çözümünde olduğu gibi günlük olayların da arkasındaki tek güç olarak Tanrı'yı gördüğü Cebriyye kader algısı pasif uymacı bir yaklaşıma işaret etmektedir. Tam tersi bir tavırla bireyin sorunların çözümünde kendisine tek başına yükleme yapması ve günlük olayları açıklarken de kendisini asıl güç olarak görmesi ile ilişkilendirilen Mutezile kader algısı kendini yeterli görme tutumuyla benzerlik arz etmektedir. Son olarak bireyin gerek gündelik olaylarda gerekse zor durumlarda kendi gücünü yok saymadan Tanrı ile açıklama yapması veya ondan yardım istemesi olarak anlaşılabilecek olan Ehl-i Sünnet kader algısı ise işbirlikçi tutumla neredeyse aynı anlama gelmektedir.

Bireyin kendi sorumluluklarını Tanrı'ya yüklediği ve kendisini pasifleştirdiği bir kader algısının psikolojik iyi oluşla arasında pozitif bir ilişki beklemek zordur. Çünkü psikolojik iyi oluş hali bireyin özerk bir şekilde hayatını ikame ettirmesi ve geliştirmesine işaret eden bir durumdur. Öte yandan bireyin tüm sorumluluğu üzerine aldığı, dolayısıyla tabiatüstü yüklemelere başvurmadığı bir kader algısı psikolojik iyi oluş üzerinde kısmen negatif kısmen de pozitif bir etkiye sahip olabilir. Çünkü böyle bir durumun psikolojik iyi oluşun içinde barındırdığı özerklik hissi, kendini kabul etme ve çevresel hakimiyet gibi boyutlarla pozitif ilişkili olması muhtemelken kişinin tabiatüstü atıflardan sürekli kaçınması durumu fazla sorumluluk ve kendine yüklenmeye sebep olarak negatif ilişkide ortaya çıkarabilir. Kader algısının işbirlikçi bir tutumla hem bireyin kendisini hem de kaderi açıklamalarda kullanması durumu ise psikolojik iyi oluşla paralellik arz etmektedir. Zira bu durumda birey bir taraftan özerk açıklamalarda bulunmakta bir taraftan da

bazı durumlarda yüklemeyi kadere yaparak kendisi dışında bir güce güvenmektedir. Birey yaşadığı olayları bireysel sorumlulukları ile açıklayarak kendine dersler çıkarırken kadere yaptığı atıflarla hem geleceğe daha pozitif bakabilmekte hem de olaylara bütüncül bakarak ders almak suretiyle kişisel gelişiminde bu dersleri kullanabilmektedir.

Son zamanlarda psikolojik açıdan kaderin incelendiği çalışmaların arttığı söylenebilir. Bu çalışmalar dikkat çekici bir şekilde sağlık çalışmalarında yoğunlaşmış görünmektedir (Doğulu, 2022). Kanser (Powe-Finnie, 2003; Niederdeppe-Levy, 2007; Brittain vd. 2016; Tsai-Wang, 2022) ve şeker hastalarında (Walker vd., 2012) kadercilik üzerine yapılan çalışmalar mevcuttur. Yine son yıllarda deprem (Baytiyeh-Naja, 2016; McClure vd., 2007) ve Covid-19 (Hayes-Clerk, 2021; Nordfjaem vd., 2021; Otanga-Ogembo, 2022) gibi olayların kadercilikle ilişkisinin ele alındığı çalışmalarda artış gözlemlenmektedir. Literatür incelendiğinde kaderciliğin genel olarak dışsal kontrol odağı, önceden belirlenmişlik ve karamsarlık gibi tanımlamalarla açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Shahid ve arkadaşları 'aktif kadercilik' kavramsallaştırmaları ile literatüre tamamen farklı bir yorum getirmiştir. Araştırmacılar klasik bir kadercilik anlayışının depresyon ve olumsuz başa çıkma ile pozitif ilişkili olmasının aksine 'aktif kaderciliğin' olumlu başa çıkma ile pozitif depresyon ve dış kontrol odağı ile negatif ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir (Shahid vd., 2020). Aktif kaderciliği, önceden belirlendiğini düşündüğü bireysel ve evrensel geleceği hayata geçirmek için üzerine düşeni yapması gerektiği yönündeki inanç olarak ele alan araştırmacılar farklı sonuçlar doğuran farklı kadercilik biçimleri olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca araştırmacılar bu kadercilik biçiminin depresyona karşı koruyucu bir işlevi olabileceğini belirtmektedir. Nijerya örnekleminde dindarlık, iyi oluş ve kaderciliğin incelendiği çalışmanın sonuçları da içsel dindarlığın ve kaderciliğin bazı boyutlarının iyi oluşla pozitif ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Agbo vd., 2024). Agbo ve arkadaşlarının kaderciliğin kültürlere göre değiştiğinin altını çizdikleri bu çalışma, Diaz ve arkadaşlarının (2015) bireyci ve kolektif kültürlerde karşılaştırmalı olarak yaptıkları kadercilik ve iyi oluşa dair araştırma sonuçları ile benzer görünmektedir. Zira onlar da kolektif kültüre sahip örneklemde kaderciliğin öznel iyi olma ile pozitif ilişkili olduğunu raporlayarak kaderciliğin farklı kültürlerde farklı iyi olma türlerini olumlu ya da olumsuz olarak etkileyebileceğine dikkat çekmişlerdir.

Yerel literatüre bakıldığında kader algısı ve iyi oluş arasındaki ilişkinin bu çalışmanın esas alınarak üretildiği 'Kader Algısı ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki' (Kilit, 2019) isimli yüksek lisans tezinin dışında incelenmediği görülmektedir. Bunun yanı sıra alanyazında tabiatüstü yüklemeler (Yaparel, 1994); kader inancının psikoterapik fonksiyonu (Karaca, 2006; Kandemir, 2006); öğrenilmiş çaresizlik ve kader inancı arasındaki ilişki (Kara, 2009); kader algıları ve kaygı arasındaki ilişki (Kartopu, 2012); kader inancının dini başa çıkma ve savunma mekanizmaları açısından değerlendirilmesi (Aydın, 2019) ve üniversite öğrencileri üzerinde kader algısının metaforik incelemesi (Doğan, 2021) gibi konularda çalışmalar bulunduğu

görülmektedir. Ayrıca alanyazında Kaya ve Bozkur (2015) tarafından geliştirilen Kadercilik Eğilimi Ölçeği; Horozcu (2018) tarafından geliştirilen Teistik Kader Algısı Ölçeği ve Karaca, Kilit ve Çınar (2019) tarafından geliştirilen Kader Algıları Ölçeği bulunmaktadır.

Literatürde son yıllarda artış görülse de kader algısının psikolojik açıdan yeterli bir düzeyde ele alındığını söylemek zordur. Özellikle uluslararası trende uygun olarak ruh sağlığı göstergeleri ile kader algıları arasındaki ilişki konusunda yapılacak çalışmaların önemli bir boşluk dolduracağı ve alanyazına önemli bir katkı sunacağı kuşkusuzdur. Ayrıca kader kavramının psikolojik perspektiften incelenmesinin, kader algısının geçirmiş olduğu tarihsel süreç ve mevcut durumu daha iyi anlama konusunda önemli katkılar sunması da olasıdır. Kavramın psikoloji literatürüne çekilerek yükleme teorisi zemininde ele alınması ve psikolojik iyi oluş ile ilişki kurulması çalışmanın özgün kısmını oluşturmaktadır. Çalışmanın bu açıdan alana katkı sağlaması ve kaderin olumlu ruh sağlığı göstergeleri ile ilişkisine dair yapılacak yeni çalışmalara öncülük etmesi beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Çalışma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Bu model, verilerin nicel olarak betimlenmesine ve genelde birden çok değişkenin arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde kullanılır (Büyüköztürk vd., 2013: 15; Creswell, 2017: 155).

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın örneklemini yetişkinlik dönemindeki 18-65 yaş arası Türkiye'nin farklı illerinde yaşayan uygun örnekleme yoluyla seçilmiş 914 birey oluşturmaktadır. Uygun örnekleme yöntemi, araştırma yapılacak birey ya da grupların araştırma sürecine dahil edilmesinin ya da ulaşılmasının daha kolay olduğu örnekleme türüdür (Ekiz, 2013: 106).

1.3. Hipotezler

Araştırmanın temel varsayımı "kader algısı ile psikolojik iyi oluş arasında bir ilişki" bulunduğuna dayanmaktadır. Bu varsayımdan aşağıdaki hipotezler üretilmiştir:

h1 Ehl-i Sünnet kader algısı ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif ilişki bulunmaktadır.

h2 Cebriyye kader algısı yükseldikçe psikolojik iyi oluş azalmaktadır.

h3 Mutezile kader algısı yükseldikçe psikolojik iyi oluşun özerklik boyutu yükselmektedir.

h4 Kadınların cebriyye kader algısı skorları erkeklerden yüksektir.

h5 Yaş yükseldikçe cebriyye kader algısı yükselmektedir.

h6 Eğitim düzeyi yükseldikçe Ehl-i sünnet kader algısı skorları yükselmektedir.

h7 Eğitim düzeyi yükseldikçe Cebriyye kader algısı skorları düşmektedir.

h8 36-45 yaş arası grubun psikolojik iyi oluş skorları diğer gruplardan daha yüksektir.

h9 Eğitim düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş skorları artmaktadır.

h10 Cinsiyet ve psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

1.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın tecrübi verileri Karaca vd. (2018) geliştirilen, "Kader Algıları Ölçeği" ve Ryff tarafından geliştirilip, Akın ve arkadaşları (2012) tarafından Türkçeye uyarlanan "Psikolojik İyi Olma Ölçekleri-42" ile elde edilmiştir.

Kader Algıları ölçeğinde üç alt boyut bulunmaktadır. Bu boyutlar Mutezile, Ehl-i sünnet ve Cebriyye kader algıları olarak isimlendirilmiştir. Ölçekte Ehl-i Sünnet boyutunda 4, Mutezile boyutunda 6 ve Cebriyye boyutunda 5 maddeden oluşmak üzere toplamda 15 madde bulunmaktadır. Ölçek 5 dereceli likert tipi bir ölçektir ve ölçekten toplam puan alınamamaktadır (Karaca, Kilit ve Çınar, 2018: 11).

Değerler modelin kabul edilebilir düzeyde uyum gösterdiğini ortaya koymuştur (x2= 152,85, df= 87, x2/df oranı=1,75, RMSEA= .006, S-RMR= .084, AGFI= .88, CFI= .95, GFI= .91, NFI= .96 ve NNFI= .94) (Karaca vd., 2018: 7).

Çok boyutlu psikolojik iyi oluş modeli üzerinden altı boyutlu bir psikolojik iyi olma ölçeği geliştiren Ryff (1989a), her boyutta 14'er maddelik 6 boyuttan ve toplamda 84 maddeden oluşan bir yapı elde etmiştir. Daha sonra ölçek revize edilmiş ve her boyutta 7 madde olan 6 boyutlu ve toplam 42 maddeden oluşan yeni bir form elde edilmiştir (Ryff ve Keyes, 1995). Bu 6 alt boyut; diğerleri ile pozitif ilişkiler, özerklik, çevresel kontrol, öz-kabul, yaşam amacı ve kişisel gelişimdir. Ölçek toplam bir psikolojik iyi oluş puanı vermektedir. Likert tipi olan ölçekten alınan en yüksek puan 210, en düşük puan ise 42'dir. Ölçekte 21 madde ters puanlanmaktadır. Akın ve arkadaşları tarafından ölçeğin Türkçeye uyarlaması yapılmıştır (Akın, Demirci, Yıldız, Gediksiz ve Eroğlu, 2012).

Ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi 6 boyutlu model için yeterli düzeyde uyum sağladığı sonucuna ulaşılmıştır (x^2 =2689.13, sd=791, RMSEA= .048, GFI=.90, CFI=.95, IFI=.95, RFI=.92, SRMR=.048 NFI=.92, NNFI=.94,). Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .87 olarak hesaplanmıştır (Akın vd., 2012).

1.5. Uygulama ve İşlem

Çalışma 2019 yılında yayımlanan "Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Söz konusu çalışmanın verileri Ekim-Aralık 2018 tarihlerinde elde edilmiştir. Çalışmada 2020 yılı öncesi araştırma verileri kullanılmış olup geriye dönük etik kurul izni gerekmediğinden etik kurul raporu bulunmamaktadır. Tecrübi verilerin büyük çoğunluğu online olarak elde edilmiştir. Veriler bilgisayar ortamına aktarılarak SPSS istatistik programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için normallik testleri yapılmış, normal dağılım gösteren verilere (bk. Kilit, 2019) parametrik testlerden bağımsız gruplar t-testi, tek yönlü ANOVA ve korelasyon analizleri uygulanmıştır.

2. Bulgular

2.1. Örnekleme İlişkin Bulgular

Tablo 1'de görüldüğü gibi katılımcıların 607'si kadın (%66,4) 307'si erkek (%33,6) görülmektedir. Ayrıca katılımcıların %24,5'inin (224) 18-22 yaş aralığında, %52'sinin (475) 22-35 yaş aralığında, %13,9'unun (127') 36-45 yaş aralığında, %6.3'ünün (58) 46-55 yaş aralığında ve %3,3'ünün de (30) 56-64 yaş aralığında olduğu söylenebilir. 382 (%41,8) katılımcının medeni durum bekâr iken 518 (%56,7) katılımcının medeni durumu evli olarak tespit edilmiştir. 14 katılımcı ise (%1,5) boşanmış veya dul olduğunu ifade etmiştir. Katılımcıların %5,5'i (50) ilköğretim seviyesinde, %12,1'i (111) ortaöğretim seviyesinde, %64,7'si (591) lisans seviyesinde ve %17,7'si (162) lisansüstü seviyesinde bir eğitim durumuna sahiptir.

Tablo 1

Demografik Değişkenler	Frekans (f)	Yüzde (%)
Cinsiyet		
Kadın	307	33,6
Erkek	607	66,4
Yaş		
18-22	224	24,5
23-35	475	52,0
36-45	127	13,9
46-55	58	6,3
56-64	30	3,3

Eğitim Durumu		
İlköğretim	50	5,5
Lise	111	12,1
Lisans	591	64,7
Lisansüstü	162	17,7
Toplam	914	100

2.2. Sosyo-demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular

Çalışma örnekleminin 307'si erkek (%33,6) 607'si kadındır (%66,4). Tablo 2'de cinsiyete dair t-testi sonuçları aktarılmıştır. Cinsiyetin kader algıları ile ilişkisini incelemek için yapılan analizlere göre cinsiyet ile sadece Mutezile kader algısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (p:,011; p<,05). Erkekler mutezile kader algısına kadınlardan daha fazla sahiptir. Kader algısı ya da inancına dair daha önce yapılan çalışmalar incelendiğinde erkeklerin mutezile kader algısı skorlarının kadınlardan daha yüksek tespit edildiği çalışmalar olduğu görülmektedir (Karaca, 2006:485). Benzer şekilde Kartopu (2012) Mutezile kader algısı ile paralel bir görünüm gösteren 'kadere atıf yapmama' cevabını erkeklerin kadınlara oranla daha sık kullandığına işaret etmiştir. Alanyazındaki çalışmaların büyük bir kısmında ise kader algısı ve cinsiyet arasında anlamlı ilişkiler bulunmadığı sonucuna varılmıştır (Kandemir, 2006; Kara, 2009; Andırın, 2020; Korkmaz-Çalışkan, 2021). Bu durum erkeklerin kendilerine daha çok yükleme yaptıklarına işaret etmektedir.

Tablo 2 incelendiğinde psikolojik iyi oluş toplam puanı ve cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Literatüre bakıldığında cinsiyet ve psikolojik iyi oluş arasında anlamlı farklılıkların tespit edilmediği çalışmalara rastlanmaktadır (Göcen, 2012: 153; Vural, 2016:61). Alt boyutlar üzerinden inceleme yapıldığında erkeklerin özerklik boyutunda kadınlardan daha yüksek skorlar alırken kadınların bireysel gelişim ve diğerleriyle olumlu ilişkiler boyutlarında erkeklerden daha yüksek skorlar aldığı görülmektedir (Kilit, 2019). Ryff tarafından yapılan çalışmada benzer şekilde diğerleriyle olumlu ilişkiler ve bireysel gelişim alt boyutlarında kadınların daha yüksek skorlara sahip olduğu tespit edilmiştir (1989b: 1076; Ryff-Singer, 1996:18). Ryff (1995:724) daha sonra yaptığı bir çalışmada diğerleriyle olumlu ilişkiler boyutunda kadınların daha yüksek skorlara sahip olduğu bulgusuna yine ulaşmıştır. Doğan (2014) çalışmasında psikolojik iyi oluş toplam puanı, özerklik, çevresel hakimiyet ve kendini kabul boyutlarında erkeklerin; diğerleriyle olumlu ilişkiler alt boyutunda ise kadınların daha yüksek skorlar aldığını tespit etmiştir. Ulu'nun çalışmasında da psikolojik iyi oluş toplam skoru, kişisel gelişim, diğerleriyle olumlu ilişkiler, kendini kabul etme ve çevresel hakimiyet

skorlarında kadınların ortalama puanları erkeklerinkinden daha yüksek çıkmıştır (Ulu, 2018: 197-199).

Tablo 2

Cinsiyet T-testi sonuçları	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	s.s.	t	p
Mutezile Kader Algısı	*Erkek*	307	15,16	5,25		
	Kadın	607	14,27	4,52	2,547	,011
Ehl-i Sünnet Kader Algısı	*Erkek*	307	18,01	2,02		
	Kadın	607	18,07	2,01	-,479	,632
Cebriyye Kader Algısı	*Erkek*	307	12,02	4,96		
	Kadın	607	11,91	4,40	,309	,758
Psikolojik İyi Oluş Toplam Puanı	*Erkek*	307	153,31	18,53	-,595	,552
	Kadın	607	154,09	18,50		

Yaş dönemleri ve kader algısı arasındaki ilişkiyi incelemek için yapılan analizlerde Cebriyye kader algısının yaşa göre farklılaştığı tespit edilmiştir (p:,000; p<,01). Tablo 3'de yaşa ilişkin ANOVA sonuçları aktarılmıştır. Ortalamalar ve farklar incelendiğinde 18-22 yaş arasında Cebriyye kader algısı skorunun kısmen yüksek olduğu görülmekle birlikte genel itibari ile Cebriyye kader algısının yaşla birlikte arttığı söylenebilir. Aydın (1997) çalışmasında, 'depremin sebebini neye bağlıyorsunuz?' sorusuna gençlerin daha akılcı cevaplar verdiğini yaşlıların ise daha cebri cevaplar verdiğini belirtmiştir (Aydın, 1997: 67). Kartopu da (2012) ergenlik döneminden ilk yetişkinlik ve orta yaşlılık dönemine doğru kader konusunda şüphelerin azaldığına ve kader inancında belirgin bir artış olduğuna dikkat çekmiştir. Alanyazındaki diğer çalışmaların büyük bir kısmında ise kader algısı ve yaş arasında anlamlı ilişkiler bulunmadığı sonucuna varılmıştır (Kandemir, 2006; Kara, 2009; Andırın, 2020; Korkmaz-Çalışkan, 2021).

Psikolojik iyi oluş ve yaş arasında anlamlı ilişki olduğu görülmektedir (p:,000; p<,01). Tablo 3 incelendiğinde psikolojik iyi oluş skorlarının 18 yaşından 55 yaşına kadar yükseldiği fakat 56-64 yaş arasında bir düşüş olduğu anlaşılmaktadır. Alt boyutlar incelendiğinde çevresel hakimiyet, bireysel gelişim, diğerleri ile olumlu ilişkiler ve yaşam amacı boyutlarında 36-45 yaş arası katılımcıların daha yüksek

skorlar aldığı sonucuna ulaşılmıştır (Kilit, 2019). Literatürde benzer şekilde orta yaş grubunun psikolojik iyi olma skorlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılan çalışmalar bulunmaktadır. Gökcen (2012:215) psikolojik iyi oluşun 37-45 yaş arasında en yüksek seviyeye ulaştığını belirtmektedir. Doğan (2014:254) 15-22 ve 65 yaş üstü bireylerde 23-64 yaş arası bireylere göre psikolojik iyi oluşun daha düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır. Vural da (2016: 64) çalışmasında benzer şekilde 36-60 yaş grubunda bulunan bireylerin 22-35 yaş grubunda bulunanlardan daha yüksek puan aldıklarını belirtmiştir. Ryff'ın çalışmasında ise bireysel gelişim alt boyutunda en yüksek skoru alanların genç yetişkinler olduğu ve yaş arttıkça bu skorun düştüğü görülmektedir. Çevresel hakimiyet boyutunda ise en düşük puanın genç yetişkinlerde olduğu ve yaşla birlikte arttığı tespit edilmiştir. Genç yetişkinlikten orta yetişkinliğe doğru yaşam amacı skorlarının arttığı, en yüksek halini orta yetişkinlikte aldıktan sonra azalarak ileri yetişkinlikte en düşük seviyeye indiği görülmektedir. Ayrıca Ryff özerklik boyutu skorlarının en yüksek olduğu dönemin orta yetişkinlik oluğu sonucuna ulaşmıştır (Ryff, 1989b: 1076).

Tablo 3

Yaş Anova sonuçları	Yaş	N	X̄	s.s.	f	p	Fark
Mutezile Kader Algısı	a-18-22	224	14,95	4,77	2,135	,075	
	b-23-35	475	14,57	4,72			
	c-36-45	127	13,53	4,70			
	d-46-55	58	15,01	5,06			
	e-56-64	30	15,26	5,58			
Ehl-i Sünnet Kader Algısı	a-18-22	224	18,08	2,08	2,334	,054	
	b-23-35	475	18,06	1,98			
	c-36-45	127	17,85	2,15			
	d-46-55	58	18,62	1,62			
	e-56-64	30	17,36	1,97			
Cebriyye Kader Algısı	a-18-22	224	12,06	4,18	15,407	,000	a-e
	b-23-35	475	11,09	4,32			b-c, d, e
	c-36-45	127	13,14	4,95			c-e
	d-46-55	58	13,82	5,24			
	e-56-64	30	16,00	4,74			

Psikolojik İyi Oluş Toplam Puanı	a-18-22	224	151,55	17,61	5,394	,000	a-c
	b-23-35	475	154,39	19,01			e-b,c,d
	c-36-45	127	157,44	16,06			
	d-46-55	58	156,07	19,54			
	e-56-64	30	142,30	19,03			

Eğitim düzeyinin mutezile ve ehl-i sünnet kader algılarına göre farklılaşmadığı fakat cebri kader algısına göre farklılaştığı tespit edilmiştir. Tablo 4 incelendiğinde cebriyye kader algısının eğitim düzeyi yükseldikçe istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde azaldığı görülmektedir (p:,000; p<,01). Literatür incelendiğinde Aydın'ın (1997:71) genel itibari ile eğitim düzeyi ve kadercilik arasında ters ilişki tespit ettiği söylenebilir. Kartopu ise (2012:129-133) çalışmasında kadere kısmen atıf yapma olarak ifade ettiği ve ehl-i sünnet kader algısı ile ilişkilendirilebilecek tutumun eğitim düzeyi ile birlikte yükseldiği sonucuna ulaşılmıştır. Korkmaz-Çalışkan (2021) ise çalışmasında eğitim düzeyi ve kader algısı arasında anlamlı bir ilişki tespit edememiştir.

Tablo 4 incelendiğinde psikolojik iyi oluş toplam puanı ve eğitim düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p:,000; p<,01). Skorlar incelendiğinde psikolojik iyi oluşun eğitim düzeyi yükseldikçe yükseldiği ifade edilebilir. Alt boyutlara bakıldığında ise çevresel hakimiyet, bireysel gelişim, diğerleriyle olumlu ilişkiler ve yaşam amacı alt boyutlarında da anlamlı bir şekilde eğitim düzeyi yükseldikçe skorların yükseldiği görülmektedir (Kilit, 2019). Literatüre bakıldığında Doğan'ın (2014: 272) çalışmasında eğitim düzeyi ve psikolojik iyi olma düzeyi arasında pozitif korelasyon tespit ettiği görülmektedir. Göcen toplam psikolojik iyi oluş toplam puanının eğitim düzeyi ile anlamlı ilişkisi olmasa da insanlarla olumlu ilişkiler, hayatın amacı ve bireysel gelişim boyutlarının eğitim düzeyi ile birlikte yükseldiğini belirtmiştir (Göcen, 2012: 229-230). Vural ise çalışmasında eğitim düzeyi daha düşük olan katılımcıların psikolojik iyi oluşlarının yüksek olduğunu raporlamıştır (Vural, 2016: 70).

Tablo 4

Eğitim Düzeyi Anova sonuçları	**Eğitim**	**N**	**X̄**	**s.s.**	**f**	**p**	**Fark**
Mutezile Kader Algısı	a-İlköğretim	50	14,24	5,25	1,637	,179	
	b-Lise	111	13,82	4,19			
	c-Lisans	591	14,81	4,84			
	d-Lisansüstü	162	14,30	4,82			

Ehl-i Sünnet Kader Algısı	a-İlköğretim	50	18,26	1,86	,707	,548	
	b-Lise	111	17,90	2,01			
	c-Lisans	591	18,10	1,98			
	d-Lisansüstü	162	17,92	2,19			
Cebriyye Kader Algısı	a-İlköğretim	50	16,54	4,84	53,945	,000	a-c, d
	b-Lise	111	15,10	4,52			b-c, d
	c-Lisans	591	11,52	4,22			c-d
	d-Lisansüstü	162	9,95	3,90			
Psikolojik İyi Oluş Toplam Puanı	a-İlköğretim	50	146,96	16,32	9,407	,000	d-a,b,c
	b-Lise	111	149,94	21,19			
	c-Lisans	591	153,57	18,12			
	d-Lisansüstü	162	159,56	17,07			
				19,03			

Bulgulara göre "h4 Kadınların cebriyye kader algısı skorları erkeklerden yüksektir." ve "h6 Eğitim düzeyi yükseldikçe Ehl-i sünnet kader algısı skorları yükselmektedir." hipotezlerinin doğrulanmadığı görülmektedir. " h5 Yaş yükseldikçe cebriyye kader algısı yükselmektedir." ve "h7 Eğitim düzeyi yükseldikçe Cebriyye kader algısı skorları düşmektedir." hipotezleri ise doğrulanmıştır. Ayrıca "h8 Orta yaş grubunun psikolojik iyi oluş skorları diğer gruplardan daha yüksektir." hipotezi, "h9 Eğitim düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş skorları artmaktadır." hipotezi ve "h10 Cinsiyet ve psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır." hipotezi doğrulanmıştır.

2.3. Kader Algıları- Psikolojik İyi Oluş İlişkisi

Kader algıları ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin yönünü ve büyüklüğü tespit etmek için Pearson momentler çarpımı korelasyonu hesaplanmıştır (Creswell, 2017: 164). Tablo 5'de görüldüğü üzere "Mutezile kader algısı ile özerklik (r=,090; p<,01), bireysel gelişim (r=,077; p<,01) ve kendini kabul arasında (r=,083; p<,01) istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Ehl-i Sünnet kader algısı ile psikolojik iyi oluş toplam skoru (r=,154; p<,01), çevresel hakimiyet (r=0,87; p<,01), bireysel gelişim (r=,101; p<,01), diğerleriyle olumlu ilişkiler (r=,196; p<,01), yaşam amacı (r=,191; p<,01) ve kendini kabul arasında (r=,094; p<,01) istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Ancak Ehl-i Sünnet kader algısı ile

özerklik arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (r=0,31; p>,05). Cebriyye kader algısı ile psikolojik iyi oluş toplam skoru arasında istatistiksel olarak anlamlı negatif ilişki tespit edilmiştir (r=-,349; p<,01). Ayrıca cebri kader algısı ile özerklik arasında (r=-,085;p<,05), çevresel hakimiyet arasında (r=-,251, p<,01), bireysel gelişim arasında (r=-,329; p<,01), diğerleriyle olumlu ilişkiler arasında (r=-,249; p<,01), yaşam amacı arasında (r=-,397; p<,01) ve kendini kabul arasında (r=-,262; p<,01) istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir" (Kilit, 2019).

Literatür incelendiğinde yerel çalışmalar arasında kader algılarının psikolojik iyi oluşla ilişkisinin incelendiği bir çalışmaya rastlanamamıştır. Yabancı literatürde ise ağırlıklı olarak sağlık konusunda çalışıldığı gözlenen kader konusunun iyi oluşla ilişkisinin çalışıldığı bazı çalışmalar mevcuttur. Diaz ve arkadaşları (2015) bireyci ve kolektivist kaderciliğin –İspanyol ve Kolombiyalı örneklemde- iyi oluş üzerindeki etkisi incelenmiştir. Konu ile ilişkili olarak Sosyal Fatalizm Ölçeklerini (SFS) geliştiren araştırmacılar araştırma sonuçlarında bireyci ve kolektivist kültürler arasında iyi oluş ve kadercilik arasındaki ilişkinin farklı görünümleri olduğunu tespit etmişlerdir. Buna göre kadercilik bireyci bir kültür olarak ele alınan İspanyol örneğinde öznel iyi oluş ve sosyal iyi oluş ile negatif, kolektivist olarak ele alınan Kolombiyalı örneklemde ise sosyal ve psikolojik iyi oluşla negatif; öznel iyi oluşla pozitif yönde ilişkili bulunmuştur. Söz konusu çalışmada bu durumu kolektivist kültürlerde sosyal kaderciliğin, bireyin yaşamın belirli yönlerine uyum sağlaması için yararlı bir strateji olabilmesi ile açıklanmıştır (Díaz vd., 2015). Agbo ve arkadaşları dindarlık, iyi oluş ve kadercilik arasındaki ilişkiyi Nijerya örnekleminde inceleyerek içsel dindarlık ve kaderciliğin bazı boyutları ile iyi oluşla arasında pozitif ilişkiler tespit etmişlerdir (Agbo vd., 2024).

Tablo 5

Kader Algısı	Psikolojik İyi Oluş Toplam Puanı	Özerklik	Çevresel Hakimiyet	Bireysel Gelişim	Diğerleriyle Olumlu İlişkiler	Yaşam Amacı	Kendini Kabul
Mutezile Kader Algısı	,053	,090**	,015	,077*	-,006	-,036	,083*
Ehl-i Sünnet Kader Algısı	,154**	,031	,087**	,101**	,196**	,191**	,094**
Cebriyye Kader Algısı	-,349**	-,085*	-,251**	-,329**	-,249**	-,397**	-,262**

Bulgulara göre “h3 Mutezile kader algısı yükseldikçe psikolojik iyi oluşun özerklik boyutu skoru yükselmektedir.”, “h2 Cebriyye kader algısı yükseldikçe psikolojik iyi oluş azalmaktadır.” ve “h1 Ehl-i Sünnet kader algısı skoru yükseldikçe psikolojik iyi oluş yükselmektedir.” hipotezleri doğrulanmıştır.

SONUÇ

Kader algısı, çalışmada bireyin olaylara ve durumlara ilişkin yüklemelerini sadece Tanrı üzerinden anlamlandırdığı Cebriyye kader algısı, sadece kendisi ile üzerinden anlamlandırdığı Mutezile kader algısı ve hem kendisi hem de Tanrı üzerinden anlamlandırdığı Ehl-i Sünnet kader algısı şeklinde üç boyutta ele alınmıştır. Çalışma sonucunda bazı sosyo-demografik değişkenlerin kader algısı ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Kadınların Mutezile kader algıları erkeklerden daha düşük bulunmuştur. Cebriyye kader algısı skorları yaş ile birlikte yükselmektedir. Evli bireylerin cebri kader algısı skorları bekârlardan yüksektir. Eğitim düzeyi yükseldikçe cebri kader algısı skorlarının düştüğü tespit edilmiştir.

Bireyin bir yaşam amacına sahip olması ve bireysel potansiyellerine ulaşması yolunda elde ettiği kaliteli pozitif yaşamı ifade eden psikolojik iyi kavramı, çevresel hakimiyet, özerklik, bireysel gelişim, diğerleriyle olumlu ilişkiler, kendini kabul ve yaşam amacı alt boyutları ve toplam puanı ile bazı sosyo-demografik değişkenler açısından incelenmiştir. Yaşa bakıldığında toplam psikolojik iyi oluş skorlarının 18-22 yaştan 36-45 yaşına doğru yükseldiği daha sonra ise düşmeye başlayarak 56-64 yaş grubunda en düşük halini aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca eğitim düzeyi arttıkça psikolojik iyi oluş skorunun arttığı görülmüştür.

İnsan hayatı boyunca her an bir anlamlandırma ihtiyacı duymaktadır. Özellikle negatif, beklenmedik, trajik ya da fiziksel açıklamaların yeterli gelemediği olaylar yaşayan bireyler kendilerini tabiatüstü yüklemelere başvurur halde bulmaktadır. Bu yüklemleri dini bir çerçevede Tanrı ile –İslami literatürde kader ile- yapan bireyin tercih ettiği açıklamalar onun kişiliği, Allah algısı, dini tecrübesi ve ruh sağlığı göstergeleri gibi pek çok psikolojik faktörle ilişkilidir. Tabiatüstü yükleme yapma ihtiyacı duyduğu durumlar karşısında dini kültürel yapının kendisine verdiği kader çerçevelerinden birini kullanmak bireyin ruhsal durumunu etkilemektedir. Olayları sadece kendileri üzerinden anlamlandıran Mutezile kader algısına sahip bireylerin, psikolojik iyi oluşun bireysellik ile ilişkili alt boyutlarında, istatistiksel olarak anlamlı derecede yüksek skorlar gösterdiği görülmüştür. Bu durum bireylerin tabiatüstü yüklemeler yapması gereken durumlarda iç kontrol odaklı bir tutum sergileyerek bireyselliklerini ön plana çıkardıklarını göstermektedir. Mutezili kader algısı ile psikolojik iyi oluşun bireysellik vurgusunun ön planda olduğu özerklik, bireysel gelişim ve kendini kabul boyutlarında pozitif korelasyon tespit edilmesi bu açıdan oldukça anlamlı görünmektedir. Diğer açıdan psikolojik iyi oluş kavramının süreç ve gelişim odaklı bir iyi olma haline işaret etmesi ve bireysellik vurgusu yüksek olan bir durum olması sebebiyle kişinin yüklemeleri sadece kendisi üzerinden yapmış olması bu korelasyon sonucunu açıklayan bir durum olarak düşünülebilir. Mutezili kader

algısına sahip veya yüklemeleri kendisi üzerinden yapmayı tercih eden bireylerin ruh sağlığı göstergeleri farklı kavramlarla incelenmelidir. Zira anlık mutluluğa vurgu yapan öznel iyi oluş gibi kavramların bu kader algısı ile doğru orantılı olmama ihtimali yüksek görünmektedir.

Bireyin anlamlandırma sisteminin merkezine sadece Tanrı'yı koyduğu cebri kader algısı psikolojik iyi oluş toplam skorunda ve tüm alt boyutlarda istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük skorlar göstermiştir. Birey başına gelen olayları anlamlandırırken sadece dış kontrol odaklı yüklemeler yaparak bireysel sorumluluklarını atıl hale getirmekte ve bunun sonucunda da hayatını düzenlemek için kendisinde içsel bir motivasyon bulamamaktadır. Tüm sorumluluğun dışarıya yüklenmesi durumu bireyin gelişim sürecine ket vurarak onun gelişim ve bireysellik odaklı bir kavram olan psikolojik iyi oluşu ile negatif ilişkili olmaktadır.

Bireysellik vurgusunun arka plana itilmediği aynı zamanda tabiatüstü yükleme arzusunun da kader ile tatmin edildiği, yani bireyin hem kendisine hem Tanrıya atıf yaptığı Ehl-i sünnet kader algısı psikolojik iyi oluşun hem toplam skorunda hem de özerklik hariç tüm alt boyutlarında pozitif korelasyona sahiptir. Birey kendisine ait sorumlulukların farkında olarak içsel motivasyona sahip olmakta ve bu durumu bireysel gelişiminde olumlu bir şekilde kullanabilmektedir. Diğer taraftan birey anlamlandırmada zorlandığı olaylarda Tanrı'ya sığınarak güven hissetmekte ve bu durum pozitif ruh sağlığı göstergelerini olumu etkilemektedir.

Çalışmada pozitif ruh sağlığı göstergelerinden biri kabul edilen psikolojik iyi oluş kavramı ile kader algılarının eudomanik, bireysel ve gelişimsel iyi oluş ile ilişkisi araştırılmıştır. Konunun diğer pozitif ruh sağlığı göstergeleri ile çalışılması kadar negatif ruh sağlığı göstergeleri ile çalışılması da kader algılarını daha iyi anlamaya katkı sunabilir. İnanan bireyin hayatında önemli bir noktada duran kader algısının alan araştırmalarında farklı örneklemlerle ve farklı değişkenlerle incelenmesine, derinlemesine verilere ulaşabilmek için de nitel yöntemlerle yapılacak çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Adibe Agbo, A., Ndubisi Ngwu, C., Gloria Onah, N., & E.Iwundu, I. (2024). Religiosity And Well-Being Among Nigerians: Exploring The Mediating Role of Fatalism. *Journal of Psychology in Africa*. Informa UK Limited. https://doi.org/10.1080/14330237.2024.2314363

Andırın, U. (2020). Üniversite Sınav Sürecinde Kader Algısı ve Sınav Anksiyetesi İlişkisi. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Aydın, C. (2019). "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". Hiti*t Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/35, 101-122.

Aydın, Z., & Esen, E. (1997). "Türkiye'de Deprem Zararlarının Çok Olması ile Kader İnancı Arasındaki İlişki". *Diyanet İlmi Dergi*, 33 (3), 59-74.

Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Bailey, J., & Hayes, A. (1998). "Religious Attributions of Responsibility: A Review of Amprical Literature and Development of an Insturment.". *Counseling and Values*, (43), 49-62.

Batman, E. (2008). *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü. Yüksek Lisans Çalışması*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baytiyeh, H. & Naja, M. (2016). The Effects of Fatalism And Denial on Earthquake Preparedness Levels. *Disaster Pre-vention and Management*, 25(2), 154–167.

Brittain, K., M.Christy, S., & M.Rawl, S. (2016). African American Patients' Intent to Screen for Colorectal Cancer: Do Cultural Factors Health Literacy Knowledge Age and Gender Matter? *Journal of Health Care for the Poor and Underserved. Project Muse.* https://doi.org/10.1353/hpu.2016.0022

Budak, S. (2017). *Psikoloji Sözlüğü* (5.bs). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem akademi yayıncılık.

Certel, H. (2014). *Din Psikolojisi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni*. (3. bs.). (Çev.: Selçuk Beşir Demir). Ankara: Eğiten Kitap.

Cüceloğlu, D. (2017). *İnsan ve Davranışı*. (35. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çınar, M. (2021). "Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/2 (Aralık 2021),* 583-596. https://doi.org/10.18505/cuid.972956.

Díaz, D., Blanco, A., Bajo, M. & Stavraki, M. (2015). "Fatalism and Well-Being Across Hispanic Cultures: The Social Fatalism Scales (SFS)". *Social Indicators Research*, 124 (3), 929-945.

Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik BirAraştırma". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 645-677. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010464

Doğulu, C. (2022). Lay Beliefs About Fatalism: Development of a General Fatalism Scale (GFAT). *Journal of Clinical Psychology Research*, 6(2), 213-231.

Düzgün, Ş. A. (2013). "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı". *Kelam Araştırmaları*, 11 (2), 1-10.

Göcen, G. (2012). *Şükür Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması.* (Yayımlanmış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TDK. Güncel Türkçe Sözlük, www.tdk.gov.tr . Erişim: 20 Ocak 2021.

Güneş, K. (2011). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Tam Eğitim Matbaacılık.

Gürses, İ. (2008). "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 359-377.

Hayes, J., & Clerk, L. (2021). Fatalism in the Early Days of the COVID-19 Pandemic: Implications for Mitigation and Mental Health. *Frontiers in Psychology. Frontiers Media*. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.560092

Hornby, A. S. (2015). *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (9. bs.). China: Oxford University Press.

Horozcu, Ü. (2018). "Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Darülfünun İlahiyat Dergisi*, 29 (1), 9–24.

Hökelekli, H. (2018). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İbn Manzûr. (h.1119). *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Daru'l-Meârif.

İsfahani, Rağıb. (2010). *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü* (2. bs.). (Çev.: Y. Türker). Pınar Yayınları.

Kağıtçıbaşı Ç., & Cemalcılar Z. (2017). *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (19. bs.). İstanbul: Evrim Yayınevi.

Kandemir, Y. (2006). *Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu*. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kara, E. (2009). *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaca, F. (2006). "Kader Algısı -Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (3), 479-489.

Karaca, F. (2015). *Din Psikolojisi* (2. bs.). Trabzon: Eser Ofset.

Karaca, F., Kilit, N., & Çınar, M. (2018). "Kader Algıları Ölçeği". S. Salman & Z. Gölen (Eds.). V. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Sempozyumu (Isms) Tam Metin Kitabı. Ankara: Gece Kitaplığı.

Kartopu, S. (2012). *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi-(Kahramanmaraş Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 238-260.

Kaya, Alim – Bozkur, Binaz. "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 935-946.

Kayıklık, H. (2002). "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları.". *Dini Araştırmalar*, 5 (13), 27-40.

Kilit, N. N. (2019). *Kader Algısı- Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koenig, H. G., Pargament, K. I., & Nielsen, J. (1998). "Religious Coping and Health Status in Medically İll Hospitalized Older Adults." *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 186(9), 513-521.

Korkmaz-Çalışkan, B. (2021). *Kader Algısı ve Otoriteryen Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Köse, A., Küçükcan, T. (2006). *Deprem ve Din*. İstanbul: Emre Yayınları.

Macit, M. (2014). *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

McClure, J., Sutton, R. M., & Sibley, C. G. (2007). "Listen-ing to Reporters or Engineers? How İnstance-Based Mes-Sages About Building Design Affect Earthquake Fatalism". *Journal of Applied Social Psychology*, 37(9), 1956-1973.

Niederdeppe, J. & Levy, A. G. (2007). "Fatalistic Beliefs About Cancer Prevention And Three Prevention Behaviors". *Cancer Epidemiology, Biomarkers and Prevention*, 16(5), 998–1003.

Nordfjaern, T., Mehdizadeh, M., & Fallah Zavareh, M. (2021). "Social Psychology of Coronavirus Disease 2019: Do Fatalism and Comparative Optimism Affect Attitudes And Adherence To Sanitary Protocols?" *Frontiers in Psy-chology*, 12,623005.

Otanga, H., & Ogembo, J. (2022). "Fatalistic Beliefs Emotions and Attitudes Towards COVID-19 Prevention Among Young Adults". *Global Journal of Psychology Research: New Trends and Issues*. https://doi.org/10.18844/gjpr.v12i2.7066

Öge, S. (2014). "Arabesk Kader Algısı-Orhan Gencebay Örneği-." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (41), 48-76.

Öztürk, R. (2011). "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 127-156. https://doi.org/10.18317/kader.97665

Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). "Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 710-724.

Peker, H. (2018). *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Powe, B. D. & Finnie, R. (2003). "Cancer Fatalism: The State of the Science." *Cancer Nursing*, 26(6), 454–467.

Proudfoot, W., & Shaver, P. (1975). "Attribution Theory and the Psychology of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14 (4), 317-330.

Seçer, İ. (2013). *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Shahid, F., Beshai, S., & DelRosario, N. (2020). "Fatalism and Depressive Symptoms: Active and Passive Forms of Fatalism Differentially Predict Depression." *J Relig Health*. PubMed. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01024-5

Spilka, B., Shaver P., & Kirkpatrick L. (1985). "A General Attribution Theory fort he Psychology of Religion". *Journal fort he Scientific Study of Religion*, 24, 4, 1-20.

Spilka, B., Shaver P., & Kirkpatrick L. (2001). "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi". (Çev., A. Kuşat). *E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (11), 173-196.

Şahin, H. (2011). "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (36), 47-70.

Trochim, W. M., & Donelly, J. P. (2006). The Research Methods *Knowledge Base* (3. bs.). Cincinnati: Atomic Dog.

Tsai, W., & Huei-yuWang, J. (2022). "Fatalism and Psychological Distress Among Chinese American Breast Cancer Survivors: Mediating Role of Perceived Self-control and Fear of Cancer Recurrence." *International Journal of Behavioral Medicine. Springer Science and Business Media LLC.* https://doi.org/10.1007/s12529-022-10136-z

Ulu, M. (2018). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(37), 183-215. https://doi.org/10.17335/sakaifd.414012

Walker, R. J., Smalls, B. L., Hernandez-Tejada, M. A., Campbell, J. A., Davis, K. S., & Egede, L. E. (2012). "Effect of Diabetes Fatalism on Medication Adherence And Self-Care Behaviors in Adults With Diabetes." *General Hospital Psychiatry*, 34(6), 598–603.

Vural, M. E. (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yaparel, Recep. (1994). "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 275-299.

Yapıcı, A. (2003). "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü.". *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 127-166.

Yavuz, Y. Ş. (2001). "Kader". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24, 58-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 145-170

ŞEFAAT DÜŞÜNCESİNİN KURTUBÎ TEFSİRİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ
The Projection of the Idea of Intercession in Qurtubi's Tafsir

Hasan KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, hkilic@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5192-3444.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 21.04.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 145-170

Atıf / Cite as: Kılıç, Hasan. "Şefaat Düşüncesinin Kurtubî Tefsirindeki İzdüşümü" (The Projection of the Idea of Intercession in Qurtubi's Tafsir) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 145-170. Doi: 10.17859/pauifd.1638716.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 145- 170

ŞEFAAT DÜŞÜNCESİNİN KURTUBÎ TEFSİRİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ*

Hasan KILIÇ**

Öz

Şefaatin kapsam ve mahiyetiyle ilgili Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle arasındaki tartışmalar tefsirlere de yansımış; müfessirler müntesibi olduğu mezhep doğrultusunda muhaliflerinin görüşlerini tahlil etmiştir. Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirlerden biri olan Kurtubî de tövbe etmeyen günahkâr müminlerin şefaatten yararlanamayacağı iddiasındaki Mu'tezîle'yi eleştirmiştir. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı bir başka nokta putlar başta olmak üzere müşrikler tarafından kutsiyet atfedilen varlıkların şefaatine yöneliktir. Kurtubî bu amaçla şefaatin gerçekleşmesini şarta bağlayan âyetleri tevhid inancı ortak paydasında çok yönlü bir okumaya tabi tutarak şirk düşüncesinin tutarsızlığını ortaya koymuştur. Kurtubî'nin konu hakkındaki görüşleri sadece şefaat âyetlerini yorumlamadan ibaret değildir. Hz. Peygamber'in efdaliyeti, cehennemin ebedîliği, uhrevî büyük mükâfatların mahiyeti gibi çeşitli konularda Kurtubî ulaştığı sonuçları delillendirebilmek için şefaatle ilgili bilgilerden yararlanmaktadır. Şefaat düşüncesinin taşıdığı bu önem sebebiyle çalışmada Kurtubî'nin konu hakkındaki görüşleri tahlili ve mukayeseli bir yöntemle ele alınacaktır. Bu kapsamda ulaşılan sonuçların özgünlüğünü ortaya koyabilmek amacıyla klasik tefsir kaynaklarında konuyla ilgili öne çıkan görüşlere de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şefaat, Ehl-i Sünnet, Mu'tezîle, Kurtubî.

The Projection of the Idea of Intercession in Qurtubi's Tafsir

Abstract

The debates between Ahl al-Sunnah and Mu'tazilah about the scope and nature of intercession were reflected in the commentaries. Qurtubī, one of the Ahl al-Sunnah commentators, criticized the Mu'tazilites for claiming that sinful believers who do not repent cannot benefit from intercession. Another point where this criticism focuses is on the intercession of idols and other beings attributed sacredness by polytheists. Qurtubi's views on the subject are not limited to the interpretation of the verses of intercession. On various issues such as the Prophet's superiority, the eternity of hell, and the nature of the great rewards in the hereafter, al-Qurtubi utilizes information about intercession to prove his conclusions. Due to the importance of the idea of intercession, this study will examine al-Qurtubi's views on the subject with an analytical and comparative method. In this context, the prominent views of the commentators on the subject will also be included.

Keywords: Tafsir, Intercession, Ahl al-Sunnah, Mu'tazila, Qurtubī.

Structured Abstract

In his exegesis, al-Qurtubī approached the subject of intercession in line with the views of Ahl al-Sunnah, to which he belonged, and in this context, like other commentators, he criticized the Mu'tazilites' approach, which limited intercession as an element of divine

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, hkilic@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5192-3444.

reward only to increasing the degrees of the believers, from various angles. The narrations consisting of famous hadiths and reports are one of the most important sources that al-Qurtubī utilizes to substantiate his views in this context. Therefore, al-Qurtubī's point of departure in evaluating the verses related to intercession is the relevant narrative material rather than the literal meaning of the Qur'anic expressions. When he analyzed the content of the verses related to intercession, al-Qurtubī emphasized the information and messages aimed at the correction of the idea of intercession based on the understanding of shirk in the period of revelation, as well as the confirmation of the views of Ahl al-Sunnah. In this context, he first proved that the notion that idols would intercede has no basis or foundation. Unlike other commentators, al-Qurtubī interpreted most of the expressions indicating that the polytheists followed the belief in the impossibility of the intercession of idols. In addition, Qurtubī reaches the final conclusion that idols cannot intercede based on the signs and indications of the verses that link the intercession of prophets and angels to the permission and authorization of Allah. Qurtubi's purpose here is to express the truth that intercession has no meaning and significance except for the believers. He arrives at certain judgments and conclusions or provides evidence for them based on his knowledge of intercession in some matters pertaining to the principles of faith. Describing intercession as an exalted station in which the one whom Allah Almighty allows to intercede is honored and valued, al-Qurtubī accepted the Prophet's intercession to facilitate the reckoning on the Day of Judgment as the most important evidence pointing to his superiority. Since intercession is the most important indicator of a person's value in the eyes of Allah, al-Qurtubī expanded the scope of the Prophet's intercession as much as possible. As a projection of the same understanding, al-Qurtubī explained the expressions and phrases left ambiguous in the Qur'an to emphasize the uniqueness of the divine reward with the intercession authority to be granted to the righteous among the believers. The most important sources that al-Qurtubī used in shaping the idea that hell will be eternal for the disbelievers are the hadiths and narrations about intercession. Qurtubī analyzed the verses that emphasize that hell will be eternal because sinful believers will be saved from hell through intercession in a way that is directed towards polytheists. However, the fact that the period before intercession corresponded to a period of punishment for sins committed also caused al-Qurtubī to evaluate this situation in terms of divine punishment rather than reward. Therefore, it can be said that al-Qurtubī's idea of intercession has a central importance in his exegesis in terms of enabling inferences to be drawn in various areas of religion.

GİRİŞ

Kur’an’daki ilâhî beyanların önemli bir bölümü, şirk inancı ve bu inancın farklı şekillerde tezahür eden anlayış ve uygulamalarını izale ve ıslah etme amacı taşımaktadır. Zira insanın zihin ve gönül dünyası şirke ait kalıntı ve unsurlardan temizlenmediği takdirde tevhid inancına dayalı bir hayat düzenini tahkim edebilmek tam anlamıyla mümkün değildir. Bu nedenle yirmi üç yıl gibi uzun bir süreç çerçevesinde peyderpey nâzil olan Kur’an vahyi, ilâhî rızayı gerektiren davranış biçimlerini telkin etmenin yanı sıra vicdanlarda kök salan şirke dayalı çarpık duygu ve düşüncelerden muhatapları arındırmaya çalışmıştır. Nüzûl ortamında aslî anlam ve amacından çıkarılarak şirkin adeta en belirgin unsuru haline gelen şefaat anlayışına ilişkin Kur’an’da zikredilen bilgilerin bu amaca yönelik olduğu söylenebilir. Öyle ki konu hakkındaki ilâhî beyanlar müşriklerin putlar başta olmak üzere kutsiyet atfettikleri varlıkların şefaat edecekleri şeklindeki düşüncelerini reddederken aynı zamanda Allah’ın belirlediği çerçevede ve O’nun yetki verdiği kişiler aracılığıyla şefaatin gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır.

Şefaatin mahiyet ve kapsamıyla ilgili âyetlerde çizilen bu genel perspektifte rağmen itikadî mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte büyük günah işleyenlerin, cehenneme girenlerin şefaatten yararlanıp yararlanmayacağı hususu başta olmak üzere konuyla ilgili çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bu çerçevede Mu'tezîle, şefaati sadece müminlerin derecelerini arttıran bir mükâfat unsuru olarak yorumladığı için günahkâr müminlere şefaatin fayda sağlamayacağını iddia ederken; Ehl-i Sünnet ise inkârcılar dışında büyük günah işleseler dahi iman eden herkesin şefaat çerçevesinde bağışlanabileceğini belirtmiştir.[1] Mezhepler arasındaki bu tartışmaların tefsir kitaplarına yansıması sonucu her müfessir kendi zaviyesinden şefaat âyetlerini ele alıp değerlendirmiş, muhaliflerinin ileri sürdüğü görüşleri ise reddetme cihetine gitmiştir. Tefsirinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde analiz eden müfessirlerden biri de Kurtubî'dir. Meşhur hadis ve rivayetler çerçevesinde şefaatin anlam ve mahiyetini belirleyen Kurtubî aynı zamanda bu düşüncenin kapsam ve sınırını oldukça daraltan Mu'tezîlî yaklaşımı çeşitli açılardan tenkit etmiştir. Kurtubî şefaatle ilgili âyetlerdeki mana ve maksadı ise nüzûl sürecini dikkate alan bir yöntemle ortaya koymuş, muhatapların zihinlerindeki şefaat algısını tashih etme hususundaki ilâhî yönlendirmeler hakkında çeşitli tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra itikadî ve gaybî konular başta olmak üzere Kurtubî'nin ulaştığı sonuçların, vazettiği birtakım hükümlerin delil ve dayanağını aynı şekilde şefaat anlayışı çerçevesinde dile getirdiği fikir ve görüşler teşkil etmektedir. Bazı müfessirlerin konu hakkında yaklaşımları incelenmekle birlikte şefaat düşüncesinin Kur'an'ı yorumlamada sahip olduğu bu öneme rağmen Kurtubî'nin şefaat anlayışını, bu kapsamdaki âyetleri yorumlama yöntemini ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.[2] Makale söz konusu eksikliği giderme kapsamında telif edilmiş olup Kurtubî'nin şefaat anlayışını ve bu anlayışın tefsirdeki etkisini bütüncül bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için diğer çalışmalardan farklı olarak ele alınan konu sadece müfessirin şefaat âyetlerine yönelik tahlilleriyle sınırlandırılmamıştır. Şefaat ile doğrudan ilgili olmadığı halde Kurtubî'nin kimi âyetlerden hareketle bazı meseleleri şefaat düşüncesi çerçevesinde anlamlandırma

1 Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 2/236; Ebu'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 688; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâîkı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 1/279; Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id'in-Nesefî*, thk. Ali Kemal (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 110.

2 Müfessirlerin şefaat hakkındaki görüşleri doğrultusunda yapılan bazı çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Narol, "Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaat Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 125-144; Mustafa Şen, "Maturidi'nin Tefsiri Bağlamında Şefaat", *EKEV Akademi Dergisi* 22/73 (2018), 485-512; Abdurrahim Kaplan, "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaat", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 149-175; Mehmet Seyid Gecit, "Mu'tezile'nin Şefaat, Nesih ve Keramet Konularındaki Âyetlerle İlgili Te'villerinin Analizi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/1 (2023), 184-203; Yakup Ertuğrul - Ahmet Akgüç, "Fahreddin Râzî'nin Şefaat Konusunda Mu'tezile Eleştirisi", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 267-298.

ve açıklama çabası da makalede irdelenmiştir. Ayrıca elde edilen sonuçlar, klasik tefsir literatüründeki bilgi malzemesiyle mukayese edilerek Kurtubî'nin şefaatle ilgili yaptığı değerlendirmelerin özgünlük ve orijinalitesi hakkında belirli bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. 1. Kurtubî'nin Şefaat Âyetlerine Yaklaşımı

Meşhur hadis ve rivayetler çerçevesinde müntesibi olduğu Ehl-i Sünnet'in şefaat anlayışını tefsirine yansıtan Kurtubî aynı zamanda görüşlerini temellendirmede âyetlerin ihtiva ve işaret ettiği anlamlardan da oldukça fazla istifade etmiştir. Özellikle Mu'tezîle'nin şefaati müminlerin derecelerini arttıran bir unsur olarak sınırlandıran yaklaşımlarını eleştirme ve bu çerçevede şefaatin kapsamını tespit ve teyit etmede konuyla ilgili âyetlerdeki ifade ve ibareler, Kurtubî'nin dikkate aldığı en önemli kriterler arasındadır. Bunun yanı sıra Kurtubî âyetlerdeki mana ve mesajı, şirk inancının tezahürü olarak toplumda hüküm süren şefaat algısının izale ve ıslahına yönelik çeşitli değerlendirmelerin konusu haline getirmiştir. Dolayısıyla Kurtubî'nin biri Ehl-i Sünnet'in görüşleri doğrultusunda şefaatin kapsamını tahkim eden, diğeri nüzûl ortamındaki çarpık şefaat algısını tashih eden iki yaklaşımından söz etmek mümkündür.

1.1. Şefaatin Mahiyet ve Kapsamını Belirlemesi

Şefaat, tek anlamındaki "vetr"(وَتْر) kelimesinin zıttı olup "bir nesneyi kendi benzerine ekleyip katmak suretiyle onu çift hale getirmek" şeklinde çağrışım yapan "ş-f-a" (شَفَعَ) sülâsî fiil kökünden türemiştir.[3] Kelime olarak ise "kendisi dışındaki herhangi birinin suç ve günahının bağışlanması için dua etme, talebinin dikkate alınıp yerine getirilmesi, ona bir hayır verilmesi için aracılık yapma" anlamına gelmektedir.[4] Kurtubî de benzer şekilde yavrusu olduğu halde hamile kalan, bir defada iki katı kadar süt veren dişi develeri Arapların "şâfi'" (شَافِعٌ) ve "şefû'" (شَفُوعٌ) olarak isimlendirdiklerini örnek göstererek şefaatin "tek olan bir şeyin çift hale gelmesi" temel anlamına sahip olduğunu belirtmiştir.[5] Kelimenin bu kök anlamından hareket eden Kurtubî, şefaati kendi makamına ve aracı yaptığına başkasını da ilave etmek olarak tanımlanmıştır. Ona göre şefaat hakikatte, şefaati talep edilenin nezdinde şefaate aracı olanın konumunu ortaya çıkarma böylelikle kendisine şefaat edilene fayda sağlama amacı taşımaktadır.[6] Şefaate aracı olanın konumu ön plana çıktığı için Kurtubî bu süreci, Yüce Allah'ın şefaat etme yetkisi verdiği kimsenin şeref ve değer gördüğü ulvî bir makam olarak nitelemiştir.[7] Bu

---

3 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), "şf'a", 604; Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Ensârî b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), "şf'a", 5/167.

4 Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, ts.), "şf'a", 349; İbn Manzûr, "şf'a", 5/168.

5 Ebü'l-Hüseyn b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî, *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), "şf'a", 3/201; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014), 1/257.

6 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/257.

7 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 3/174.

düşünce ile Kurtubî aynı zamanda şefaat edenin Allah nezdindeki konumunun, kendisi için şefaat edilenden daha üstün olduğuna işarette bulunmuştur.

Şefaatin tanım ve mahiyetini bu şekilde belirleyen Kurtubî ardından Mu'tezîle'nin konuyla ilgili görüşleri çerçevesinde şefaatin kapsam ve sınırları hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bu değerlendirmelere bakıldığında cehenneme giren günahkâr müminlere şefaatin fayda sağlamayacağı iddiasındaki Mu'tezîlî düşünceye eleştiri üzerine yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Kurtubî bunun için şefaatin Kur'an'da ilk olarak zikredildiği "*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaat kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.*"[8] meâlindeki âyet çerçevesinde Mu'tezîle'nin iddialarını sıralayıp tartışmakta; büyük günah işleyenlerin, günahkâr müminlerin tövbe etmeseler dahi şefaat ile bağışlanacaklarını meşhur rivayet malzemesinden yola çıkarak delillendirme yoluna gitmektedir. Ona göre Mu'tezîle şefaatin olmayacağını, bu nedenle cehenneme giren günahkâr müminlerin ebedî olarak azaba uğrayacaklarını iddia etse de Hz. Peygamber'in ümmetinden tevhid inancını benimseyen günahkâr birtakım kimselerin; meleklerin, peygamberlerin, şehitlerin ve sâlih kimselerin şefaatine nail olacağını beyan eden rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerin mana itibarıyla tevatür derecesine ulaşacak miktarda çok fazla oluşu ve selefin bu haberlerin sıhhati üzere icmâ etmesi, Mu'tezîle'nin şefaatle ilgili iddialarının tutarsızlığını ortaya koymaktadır.[9]

Kurtubî tarafından dillendirilen bu ifadeler, açıkça anlaşılacağı üzere günahkâr müminlerin şefaatle bağışlanacağını bildiren hadislerin âhâd yolla nakledilmeleri sebebiyle sıhhati sabit olmadığı, bu nedenle delil olarak kullanılamayacağı iddiasındaki Mu'tezîlî görüşleri eleştiri amacı taşımaktadır.[10] Bu düşünce ayrıca âyetlerdeki umumi ifadelerin hadisler tarafından tahsis edildiğine, dolayısıyla şefaatle ilişkili âyetlerin muhakkak surette konu hakkında nakledilen Hz. Peygamber'e ait rivayetler çerçevesinde yorumlanıp anlaşılması gerektiğine işarette bulunmaktadır. Nitekim Mutezîlî müfessirler şefaatle ilgili âyetleri, hadislerden bağımsız olarak müstakil bir değerlendirmenin konusu yaparak ulaşılan mana ve hükmü genele teşmil etmişlerdir. Örneğin; Zemahşerî (öl. 538/1114) kıyamet gününde şefaatin kabul edilmeyeceğini bildiren ifadenin umumi bir olumsuzlama anlamı içermesi sebebiyle Bakara sûresi 38. âyetin kâfirlerin yanı sıra günahkârlar için de şefaatin olmayacağını delillendirdiğini belirtmiştir.[11]

Kurtubî, Mutezîlî görüşleri tefsirinde belirlediği bu yöntem çerçevesinde irdelemekte, böylelikle de şefaat âyetlerinin kapsam ve sınırını tayin etmektedir. Şöyle ki "*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka bir dost da*

8 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/48.

9 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/257-258.

10 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 690.

11 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/132.

bir yardımcı da bulamaz."[12] âyetinde kötülük işleyenlerin büyük günah işleyenler olduğunu savunan Mu'tezîle, Allah'ın veli kullarının bu kimselere kesinlikle yardımcı olmayacakları ve şefaat etmeyecekleri kanaatini taşımaktadır. Kurtubî ise ifadedeki tehdit ve uyarının günah işleyen herkesi kapsamına almadığını, bu nedenle âyetteki hükmün kâfirlere yönelik olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir.[13] Nisâ sûresindeki âyetin lafzı umumi olmasına rağmen Kurtubî'nin muhatap kitleyi kâfirlerle sınırlandıran bir yaklaşım sergilemesinin temelinde konuyla ilgili rivayetler yer almaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde kâfirlerin yaptıklarının karşılığını cehennemde, müminlerin ise çektiği sıkıntılarla dünyada göreceği şeklindeki bilgiler[14] ve bu bilgilerin sıhhatine ilişkin icmânın oluşması,[15] şefaatten mahrum kalacak zümrenin inkârcılar olduğunu gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde Kurtubî "*O gün zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatçisi olacak*."[16] âyetindeki zâlimler kelimesinin, günahkâr ve âsi müminlerden ziyade kâfirleri kapsamına aldığını icmâdan hareketle delillendirmektedir.[17]

Şefaatin mahiyetini belirleme ve teyit etme noktasında Kurtubî'nin başvurduğu yöntemlerden birisi de Kur'ân âyetlerini referans göstermesidir. O, görüşlerini destekleyen âyetlerle ilgili yaptığı izahlar ve bu çerçevede Hz. Peygamber'den gelen açıklamalar doğrultusunda şefaat konusuna açıklık getirmektedir. Kurtubî örneğin; "*Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaat edemezler*."[18] âyetindeki Allah'ın rızasına eren kullardan maksadın, tevhid inancına sahip muvahhid kimseler olduğunu, benzer mahiyetteki "*O gün Rahmân'ın katında ahit alandan başkasının şefaat hakkı olmayacaktır*."[19] âyeti ile teyit etmektedir. Zira Hz. Peygamber bu âyetin izahı bağlamında ahit alanların, iman eden ve Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayan müminler olduğunu açıklamıştır.[20] Müfessirler de Hz. Peygamber'in bu açıklamaları doğrultusunda "lâ ilâhe illallah" diyerek imanını izhar eden herkesin Allah'ın rızasına eren kullar zümresinden olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.[21] Dolayısıyla bu konuda oluşan icmâ, şefaatten mahrum kalacak kitlenin Mu'tezîle'nin aksine kâfirler

12 en-Nisâ 4/123.
13 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258.
14 Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011), "Birr", 52; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Heysem b. Nizâr Temîm (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999), "Cenâiz", 1; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014), "Tefsir", 4.
15 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 5/254.
16 el-Mü'min 40/18.
17 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258.
18 el-Enbiyâ 21/28.
19 Meryem 19/87.
20 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015), "Tevhîd", 1; Müslim, "İman", 50; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/317.
21 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258.

olacağını delillendirmektedir. Mu'tezîle ise mezkûr âyet çerçevesinde Allah'ın fâsık kimseden razı olmadığını, bu sebeple şefaatle affedilmeyeceğini belirterek, şefaate ehil kimselere ancak sevaplarını arttırma hususunda şefaat edileceği görüşünü savunmuştur.[22] Bu çerçevede ayrıca meleklerin "*tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla.*"[23] şeklinde Allah'a niyazda bulunduğu âyeti referans gösteren Mu'tezîle, "ahit alanların" günahlarından tövbe eden kişilerden ibaret olduğunu belirtmiştir. Meleklerin bu niteliklere sahip kimselere şefaatleri söz konusu olduğuna göre peygamberlerin büyük günah işleyenlere değil de tövbe eden kimselere şefaat etmesi gerekmektedir.[24]

Mu'tezîle'nin âyetler çerçevesinde yaptığı bu izaha karşı Kurtubî; "tövbe edenlerin" şirkten dönenler, "senin yoluna uyanlar" ibaresinin ise müminlerin yoluna uyanlar anlamı içerdiği hususunda müfessirlerin ittifak ettiğine vurgu yapmıştır.[25] Kurtubî ayrıca Mu'tezîle tarafından ileri sürülen Allah'ın tövbeleri kabul etmekle yükümlü olduğu düşüncesinin, âyete getirilen bu yorumla tutarsızlık arz ettiğini belirtmiştir. Şöyle ki günahkârların tövbesinin kabul edilme zorunluluğu, tövbe edenlerin kendileri hakkında şefaate ve istiğfarda bulunulmasına ihtiyaçlarının olmadığına işaret etmekte, bunun sonucunda ise şefaat tamamen anlam ve amacını yitirmektedir.[26]

Mu'tezîle'nin iddiaları ekseninde Kurtubî'nin tartışmaya açtığı hususlardan birisi de "Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"[27] şeklindeki meşhur rivayetin yaptığı anlam çağrışımına yöneliktir. Bu hadisin âhâd yolla nakledilmesi sebebiyle şefaat konusunda delil olarak kullanılmayacağı görüşünde olan Mu'tezîle âlimleri, söz konusu rivayet kabul edildiği takdirde büyük günah işleyenler dışında şefaatin hiçbir anlam ifade etmeyeceği kanaati taşımaktadır. Kurtubî hiç kimsenin Allah'ın lütuf ve rahmeti olmadan günahlardan arınmasının mümkün olmadığını, bu nedenle de mümin olan herkesin kusurları sebebiyle şefaate nail olmayı Allah'tan talep edeceğini belirterek yapılan bu itiraza cevap vermektedir.[28] O, bu görüşünü Hz. Peygamber'in bizzat kendisini de işaret ederek Allah'ın rahmeti olmadan hiç kimsenin kurtuluşa eremeyeceği beyanı üzerinden delillendirmekte ve teyit etmektedir.[29]

---

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/102.

23 el-Mü'min 40/7.

24 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258.

25 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Ahmed Füreyd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 3/143; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 9/730; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007), 5/145; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 7/71.

26 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258.

27 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23; Tirmizî, "Kıyâme", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/439.

28 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/258-259.

29 Buhârî, "Rikâk", 18; Müslim, "Sıfatü'l-Kıyâme", 71; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/67.

Zikredilen bu örneklerden açıkça anlaşılacağı üzere Kurtubî inkârcıların şefaatten mahrum kalacakları, günahkâr müminlerin ise kıyamet gününde peygamberlerin, meleklerin ve sâlih kulların şefaatine nail olacakları düşüncesi üzerinden şefaat âyetlerini değerlendirmektedir. Onun bu konudaki düşüncesini şekillendiren en önemli bilgi kaynağı, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler ve bu rivayetler doğrultusunda görüş birliğine varılan yorum ve izahlardır. Bu nedenle Kurtubî, referans gösterdiği âyetleri doğrudan anlama ve yorumlama konusu yapmamakta hatta Hz. Peygamber'in açıklamaları ve bu çerçevede oluşan genel kanaat dışında kendi düşüncelerine yer vermekten olabildiğince kaçınmaktadır.

1.2. Şirke Dayalı Şefaat Algısını Tashih Etmesi

Müşriklerin şefaatle ilgili düşünceleri şirke ait unsurları ihtiva eden, şirkle bütünleşen bir temel üzerine şekillendiği için Kur'an'da bu konu farklı ifade ve üsluba sahip âyetler çerçevesinde ele alınmıştır. Zira toplumda kök salan ve şirkin en belirgin tezahürü haline gelen şefaat anlayışını tamamen ortadan kaldırabilmek aynı zamanda da bu anlayışı tevhid inancı ekseninde yeniden ihya ve inşa edebilmek, farklı ilâhî müdahalelerin etkin şekilde kullanılmasını zorunlu kılan bir eğitim sürecini gerektirmektedir. Kur'an'da şefaati tamamen nefyeden âyetlere karşılık;[30] şefaatte bulunmayı Allah'ın izin, yetki ve şartına bağlayan ifadelerin[31] önemli bir yekûn tutması gözetilen bu amaçlarla ilişkilidir.

Kurtubî şefaatle ilgili âyetleri değerlendirmede bu hususiyeti dikkate alarak nüzûl ortamındaki müşriklerin şirke dayalı görüşlerinin tenkit edildiği tavır ve tutumları gündeme getirmektedir. Bu çerçevede Kurtubî'nin vurguladığı en önemli husus putların Allah nezdinde şefaat edeceğine dair düşüncenin hiçbir temeli ve delili bulunmadığıdır. Nitekim "*Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz*?"[32] âyeti çerçevesinde müşriklerin âhirette hiçbir fayda ve zararı söz konusu olmayan birtakım varlıklardan şefaat beklentisi içerisine girmeleri Kurtubî'ye göre bilgisizliklerinin ulaştığı nihaî dereceyi yansıtmaktadır. Bu cehâlet ise putlar sayesinde dünya hayatının geçim kaygı ve korkusunun üstesinden gelebilecekleri düşüncesinin yanı sıra putların âhirette şefaat edecekleri inancıyla ilgili bir beklentiyi de içermektedir.[33]

Kurtubî ayrıca müşriklerin şefaat beklentilerini ifade eden söz ve düşüncelerini Kur'an'da yergi konusu olan tavır ve tutumlarla ilişkilendirmiştir. Bu sebeple kesinlikten uzak, şüphe ve kuşku içeren bilgileri kapsamına alan "zan" kavramını "*Onların çoğu sadece zanna uyuyor*"[34], "*Onlar sadece zanlarının peşinden gidiyor ve yalan söylüyorlar*."[35] âyetleri çerçevesinde müşriklerin şefaat anlayışlarına yönelik

30 el-Bakara 2/48, 123, 254; Rûm 30/13; Yâsîn 36/23; el-Müddessir 74/48.
31 el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Sebe 34/23; en-Necm 53/26.
32 Yûnus 10/18.
33 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/205.
34 Yûnus 10/36.
35 Yûnus 10/66.

değerlendirme konusu yapmıştır. Ona göre bu âyetler, putların şefaat edeceği ve kendilerine fayda sağlayacağı konusundaki müşriklerin düşüncelerinin temelsiz tahminlere dayandığını, atalarını taklit etme dışında ellerinde herhangi bir delil olmadığını beyan etmektedir.[36] Bu durum ise dile getirilen söz ve düşüncelerin asılsız olduğunu ve iftira niteliği taşıdığını gözler önüne sermektedir ki Kurtubî "*Allah hakkında yalan yanlış şeyler uydurandan daha zalim kim vardır*?"[37] âyetinin Allah'ın ortağı ve evladı bulunduğunu iddia eden, putları Allah nezdinde şefaatçiler olarak konumlandıran müşrikleri kınama amacı taşıdığını belirtmiştir.[38]

Kur'an'da putların şefaatini reddeden ilâhî beyanların eleştiri dozu âhiret sahnelerinden yapılan iktibaslarla bir hayli artmakta, putların fayda sağlayamayacağı hususu müşriklerin ebedî azapla karşılaştıkları esnadaki çaresizlik ve pişmanlıklarını izhar eden duygular üzerinden vurgulanmaktadır. "*Unutma o günü ki onları hep birden toplayacağız; sonra da Allah'a ortak koşanlara, nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız? diyeceğiz*"[39] âyetindeki sorgu, sergilenen tutum ve davranışların sebebini öğrenmekten ziyade müşriklerin şirk anlayışlarından dolayı onları azarlama ve kınamayı içeren bir tehdit ifadesidir. Bu durum müşriklerin yardım ve desteğe en çok ihtiyaç duydukları ahiretteki zaman diliminde putları bulamamaları sebebiyle ümitsizliğe düşmeleri olarak açıklanmıştır.[40] Kurtubî ise müphem olarak bırakılan bu hususu putların müşrikler için şefaat edeceği ve kendilerini Allah'a yaklaştıracağı şeklindeki şirk inancıyla ilişkilendirmiştir.[41] Benzer ifadeleri Kurtubî "*Yaratılışınızda ortaklarımız zannettiğiniz şefaatçilerinizi de yanınızda görmeyeceğiz. Andolsun, aranız açılmış (tanrı) sandığınız şeyler sizi bırakıp gitmiştir.*"[42] mealindeki âyet çerçevesinde de dillendirerek putların şefaat edeceği şeklindeki düşüncenin Kur'an tarafından kesin bir dille reddedildiğine işarette bulunmuştur.[43]

Şefaati Allah'ın izin ve yetkisine bağlayan âyetleri de Kurtubî şirkin tezahürü çerçevesinde oluşan algıyı tashih etme doğrultusunda ele almakta ve yorumlamaktadır. "*O'nun izni olmadan nezdinde kim şefaat edebilir*"[44], "*O izin vermedikçe şefaat edecek biri de yoktur.*"[45] âyetleri Kurtubî'ye göre peygamberlerin, âlimlerin, cihat edenlerin, meleklerin ve bunların dışında ilâhî ikrama mazhar olan kimselerin yapacağı şefaatin ancak Allah'ın izin ve rızası ile gerçekleşeceğini vurgulamakla birlikte diğer taraftan

36 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/219.
37 Hûd 11/18.
38 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 9/14.
39 el-Enâm 6/22.
40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/13; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015), 1/296; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 3/208.
41 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 6/258.
42 el-Enâm 6/94.
43 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 7/29.
44 el-Bakara 2/255.
45 Yûnus 10/3.

putların müşriklere şefaat etmelerinin imkânsız olduğuna işarette bulunmaktadır.[46] Esasında istisna edatlarıyla şefaatin gerçekleşeceğini ihsas eden bu tarz ifadeler putların değil başta melekler olmak üzere müşriklerin ilâhî kutsiyet atfettiği varlıkların şefaatiyle ilişkilidir. Nitekim gerek "*Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz.*"[47] ifadesinde meleklere yapılan açık vurgu gerekse "*Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaat edemezler ve Allah korkusundan titrerler.*"[48] âyetinin bağlamından meleklerden övgüyle söz edilmesi bunun açık göstergesidir. Elbette şefaati Allah'ın iznine bağlayan buna benzer âyetlerde kendilerinden şefaat beklenen başka varlıkların olduğu da söylenebilir. Ancak Kur'an'da bu varlıklar arasında zikredilen âyetlerden de anlaşılacağı üzere sadece melekler bahis konusu edilmiştir.[49] Kurtubî ise farklı olarak bu ifadelerin ayrıca putların şefaat edemeyecekleri hususunda anlam çağrışımı yaptığını belirtmiştir. Ona göre ilâhî karar vuku bulmadan peygamber ve meleklerin dahi şefaat yapamayacaklarının beyan edilmesi, bu niteliklerden mahrum kalan cansız varlıklardan şefaat beklemenin tutarsızlık ve anlamsızlığını ortaya koymaktadır.[50]

Kurtubî aynı hususu meleklerin şefaat etme izni verildiği sıradaki tavır ve davranışlarını tasvir eden "*Sonunda kalplerinden korku giderilince, "Rabbiniz ne buyurdu?" derler. Onlar da şu cevabı verirler: "Hak olanı buyurdu. O yücedir, uludur*"[51] mealindeki âyet çerçevesinde dile getirmektedir. Mezkûr âyet, âhiret gününün dehşeti karşısında şefaat izni verilen meleklerin bu emri yerine getirme hususunda herhangi bir kusur işleme endişesiyle korkuya kapılacaklarını, ardından bu emrin gereğini yerine getireceklerini beyan etmektedir. Bu açıdan "hak" ile kastedilen meleklere şefaat etme izin ve yetkisidir.[52] Kurtubî'ye göre bu ifadeler seçkinliklerine ve üstün konumlarına rağmen kendilerine izin verilmediği sürece meleklerin bile hiç kimseye şefaat etmelerinin mümkün olmadığına dair bilgilendirme ve uyarı amacına mebnidir. Bu nedenle Kurtubî şefaate izin verildiği esnada meleklerin baygın bir duruma düşeceği bilgisinden hareketle "peki putlar nasıl şefaat edebilecekler ya da sizler kıyameti kabul etmezken nasıl şefaat umabilirsiniz?" şeklindeki sorularla cansız varlıkların ve şeytanların değil de Yüce Allah'a itaat eden, O'ndan korkan meleklerin şefaatlerinin fayda sağlayacağını vurgulamıştır.[53] Yapılan bu değerlendirmelerden açıkça anlaşılacağı üzere Kurtubî şefaate izin verme yetkisini Allah'ın iradesine bağlayan

46 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 3/178.
47 en-Necm 53/26.
48 el-Enbiyâ 21/28.
49 Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 185.
50 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/196-197.
51 Sebe 34/23.
52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/535; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 14/189; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 7/266; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvatü't-tefâsir* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 2009), 2/507.
53 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 14/190.

âyetlerin işaret ve delaletlerinden yola çıkarak putların şefaat edemeyeceği nihaî hükmüne ulaşmakta, bu düşünceyi delillendirmektedir.

Diğer taraftan müşriklerin kendileri için putlarla birlikte Allah'ın kızları olarak nitelendirdikleri meleklerin şefaat edeceği anlayışına sahip oldukları bilinen bir gerçektir.[54] Öyle ki Nadr b. Hâris'in aralarında bulunduğu müşrik topluluğun "Eğer Muhammed'in söyledikleri doğru ise bizde melekleri dost ediniriz. Onlar şefaate etmeye daha layıktır" şeklindeki sözleri üzerine "*Allah'ı bırakıp kendilerine dua ettikleri varlıklar asla şefaat edemezler; bilerek hakka tanıklık edenler başka.*"[55] âyetinin nâzil olduğu rivayet edilmiştir.[56] Bu nedenle Kur'an'da meleklerin şefaati kabul edilmekle birlikte şirke aracı kılınan varlıkların bu şefaatinden müşriklerin hiçbir şekilde yararlanamayacakları hususu belirginleştirilmek için gerek şefaat yetkisi verilecek olanlar gerekse kendilerine şefaat edileceklerle ilgili yapılan nitelemelerde imanla ilişkili ayırıcı vasıflar ön plana çıkarılmıştır.

Kurtubî'nin de istisna edatlarıyla şefaate izin veren âyetleri yorumlamada konunun bu yönüne daima vurguda bulunduğu göze çarpmaktadır. Örneğin mezkûr âyetteki "hakka şahitlik etme" tabirinin Abdullah b. Abbas ve Said b. Cübeyr kanalıyla gelen rivayette iman edenleri simgelemesinden yola çıkan Kurtubî, bu hususu şefaatin gerçekleşme şartı olarak belirlemiştir.[57] Bu çerçevede mezkûr âyet, farklı dinî grupların şirk inancına alet ettiği kişi ve varlıkların masumiyetlerini tescilleyen tavır ve tutumlar üzerinden müşrik kitlenin şefaat anlayışlarını reddetmektedir. Nitekim rivayetlerde hakka tanıklık yapacakların kimliklerine dair meleklerin yanı sıra Hz. Îsâ ve Üzeyir peygamberlerin isimleri zikredilmektedir.[58] Melekler müşriklerin şefaatini umduğu, Hz. Îsâ ve Üzeyir ise Yahudi ve Hıristiyanların Allah'ın oğulları olarak ilâhî nitelik atfedip şefaat edeceklerine inandıkları peygamberleri temsil etmektedir.[59] Kurtubî'ye göre bunların hakka şahitlik vasfı ile tevhid ehlinden olduklarına vurgu yapılması, şirk koşulmasından hoşnut olmadıklarını ayrıca müşriklere değil de aksine kendileriyle aynı inancı paylaşan müminlere şefaat edecekleri anlamına gelmektedir.[60] Dolayısıyla Kurtubî şefaatin gerçekleşmesini şarta bağlayan tabir ve ifadeleri çok yönlü bir

54 Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/331.

55 ez-Zuhruf 43/86.

56 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü'l-kebîr*, 3/199; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/147; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meʿâni't-tenzîl*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2010), 4/114.

57 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 16/81.

58 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/73; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 4/147; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî b. Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2011), 5/67.

59 et-Tevbe 9/30; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 11/263.

60 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 16/81-82.

okumaya tabi tutmuş; bu çerçevede tevhid inancını hem şefaat edecekleri hem de kendisine şefaat edilecekleri tanımlayan ortak bir nitelik olarak değerlendirmiştir.

Kur'an çerçevesinde meleklerin ve putların müşrikler için şefaatlerinin mümkün olmadığını dillendiren Kurtubî aynı zamanda bazı âyetlerin işaretlerinden müşriklerin birbirlerine şefaat edemeyeceği nihaî yargısına ulaşmaktadır. "*O gün Rahmân'ın katında söz ve izin alandan başkasının şefaat hakkı olmayacaktır.*"[61] âyetinde söz ve izin anlamında kullanılan "ahid" kelimesi Kurtubî tarafından "imanın yanı sıra sahibinin kendisi vasıtası ile şefaat edecekler arasına ulaşabileceği bütün sâlih amelleri ifade eden kapsamlı bir lafız" olarak tanımlanmaktadır.[62] Buna göre zikredilen âyet müminlerin birbirlerine şefaat etme imkânına kavuşacağını ifade etmektedir. Kurtubî ise bu ifadenin kâfirlerin hiç kimseye şefaatte bulunamayacağını, putların da şefaatlerinin kabul edilmeyeceğini ayrıca herhangi bir kimsenin puta tapanlar için şefaat etme imkânına sahip olamayacağı anlamı taşıdığını belirtmiştir.[63] Burada dikkat edilmesi gereken husus, önceki örnekten de anlaşılacağı gibi Kurtubî'nin mezkûr âyeti inkârcılara yönelik olarak tahlil etmekle birlikte şefaatin tüm muhataplarını dikkate alacak bir yaklaşımla herhangi bir kayıtla sınırlamadan anlamlandırıp yorumlamasıdır. Oysaki bu ifadenin "kâfirlerin şefaatinin mi, yoksa başkalarının onlar için yapacağı şefaatin mi kabul edilmeyeceği" noktasında Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) müfessirler arasında ihtilaf olduğunu belirterek tercihini ikinci görüşten yana kullanmıştır.[64] Kurtubî'nin farklı olarak istisna edatlarını şarta bağlayan âyetleri genel bir değerlendirme konusu haline getirmesinin temelinde, Kur'an'ın bu yorum zenginliğini destekleyen ifade ve mesajlarının bulunması gösterilebilir. Nitekim onun konuyla ilgili işaret ettiği hususların ardından inkârcılara yönelik "*artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez*"[65] âyetini zikretmesi, hareket noktasının Kur'an'ın umumi ifadeleri olduğunu delillendirmektedir.

2. Kurtubî'nin Şefaat Düşüncesi Çerçevesinde Delillendirdiği Konular

Kurtubî şefaatle ilgili yorum ve değerlendirmeleri sadece âyetlerle sınırlı tutmamış, bu kapsamda elde ettiği bilgileri dinin çeşitli alanlarındaki birtakım nihaî hüküm ve yargıların temel dayanağı haline getirmiştir. Şefaat düşüncesi ekseninde delillendirilen bu konuların ise genellikle nübüvvet ve âhiret hayatı olmak üzere İslâm'ın inanç esasları ve gaybî esaslara yönelik olduğu göze çarpmaktadır. Kurtubî bu doğrultuda Hz. Peygamber'in efdaliyetini, cehennemde ebedi olarak kalacak gürûhun inkârcılar olduğunu delillendirebilmek ayrıca Kur'an'da müphem bırakılan uhrevî birtakım nimetlerin keyfiyetini tayin etmek için genellikle şefaatle ilgili malumattan yararlanmaktadır. Bu kapsamda oluşan malumat ise bazen hükmün bizâtihi temel

61 Meryem 19/87.
62 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 11/103.
63 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 11/103.
64 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/262.
65 el-Müddessir 74/48.

dayanağını teşkil etmekte, bazen ise ulaşılan sonuçları teyit etme ve pekiştirme işlevi görmektedir.

2.1. Hz. Peygamber'in Efdaliyeti

Kur'an'da bazı peygamberlerin ayırıcı vasıfları üzerinden fazilet ve üstünlüklerine işaret edilmesi, İslâm âlimlerini Hz. Peygamber'e mahsus özellik ve meziyetleri belirlemeye sevk etmiştir. Ancak âyetler çerçevesinde doğrudan Hz. Peygamber'i farklı kılan herhangi bir niteliğe açıkça temas edilmemesi, konuyla ilgili değerlendirmelerin hadis ve rivayetler özelinde yapılmasına neden olmuştur. Bu kapsamdaki bilgi malzemesine bakıldığında ise Hz. Peygamber'e bahşedilen özellikler arasında şefaat düşüncesinin ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Kurtubî bu düşünceye Hz. Peygamber'in üstün nitelikleri bağlamında en çok işaret eden müfessirlerden biri olarak gösterilebilir. O, tefsirinde konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'e bahşedilecek şefaatin kapsam ve içeriği noktasında ayrıntılı değerlendirmeler yapmıştır.

Kurtubî'nin bu kapsamdaki ilk tespiti şefaat yetkisinin, Hz. Peygamber'in Allah nezdindeki mevki ve makamının yüceliğine işaret eden en önemli özellik olduğudur. Zira Kurtubî şefaati, Allah Teâlâ'nın şefaat etmek üzere kendisine izin verdiği kimseyi şereflendirdiği manevî makam olarak açıklamıştır.[66] Bu açıdan "*Peygamberlerin bazısını bazısına üstün kıldık.*"[67] âyeti kapsamında kıyamet gününde Allah Teâlâ tarafından bahşedilecek şefaat iznini, Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden ayıran ve üstün kılan bir nitelik olarak zikretmiştir. Kurtubî bu görüşünü delillendirmek için Hz. Peygamber'in Ademoğullarının efendisi olarak kıyamet gününde şefaat edeceği, havz ve hamd sancağının ona mahsus olacağı şeklindeki hadislere müracaat ederek, bu özellikleri manevî bir mertebe ve üstünlük sebebi saymıştır.[68] Aynı şekilde "*Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin.*"[69] âyetinde Hz. Peygamber'in mertebe ve konumunun yüceliğini nitelemek için kullanılan "makâm-ı mahmûd" terkibi de Kurtubî'nin aralarında bulunduğu müfessirlerin ittifakı doğrultusunda kıyamet günü Allah Teâlâ'nın bütün müminler için Hz. Peygamber'e bahşedeceği şefaat yetkisi olarak açıklanmıştır.[70] Buna göre "makâm-ı mahmûd" kıyamet günü sorgulama öncesinde uzun bir süre bekleyiş sebebiyle bütün insanların sıkıntıda olduğu bir sırada ilâhî

66 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 3/174.

67 el-Bakara 2/253.

68 Müslim, "Fedâil", 3; Tirmizî, "Tefsir", 18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), "Zühd", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/330.

69 el-İsrâ 17/79.

70 Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheymîd (Riyâd: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 13/443; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/34; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 10/201; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/70; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/94.

rahmetin tecelli etmesi yolunda Hz. Peygamber'e dua ve niyazda bulunma izin ve yetkisini ifade etmektedir.[71]

Kıyamet günü vuku bulacak bu şefaatin "makâm-ı mahmûd" ile ilişkilendirilerek Hz. Peygamber'e mahsus kılınmasının temelinde konuyla ilgili nakledilen hadis rivayetleri bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre hesaba çekilmek üzere mahşer yerinde uzun süre bekleyen insanlar hesabın başlatılmasını sağlamak için sırasıyla Hz. Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'dan şefaat isteyecek, fakat o günün dehşeti karşısında kimse buna cesaret edemeyecektir. Sonunda Hz. Îsâ insanlardan bunu Hz. Peygamber'den istemelerini tavsiye edecek ve onun yapacağı şefaati Allah Teâlâ kabul edip hesabı başlatacaktır.[72] Kurtubî mezkûr terkibin mahiyetini belirleme amacıyla nakledilen bu rivayetten yola çıkarak mahşer gününde peygamberlerden birinin diğerine havale edip kabullenmekten kaçındığı şefaatin, Hz. Peygamber'in mevki ve mertebesinin yüceliğine işaret eden en büyük alamet olduğu hükmüne ulaşmıştır.

"Makâm-ı mahmûd" ve şefaat arasında doğrudan kurulan bu bağ ile şefaat yetkisine sahip olacakların Allah nezdindeki konumlarının büyüklüğüne vurgu yapılması Kurtubî'yi, Hz. Peygamber'in yapacağı şefaatin çeşitlerini ve kapsamını belirlemeye sevk etmiştir. O, bunun için Hz. Peygamber'in şefaati hakkında bilgi veren âlimlerden iktibasta bulunarak çeşitli değerlendirmeler yapmıştır. Kurtubî bu çerçevede Nakkâş'ın (öl. 351/962) Hz. Peygamber'e mahsus şefaati üç, İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) ise iki ile sınırlandırmasına eleştiride bulunarak şefaatin kapsamını daha geniş tutan Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) yaptığı tasnif doğrultusunda görüşlerini özetlemiştir. Buna göre Hz. Peygamber, umumi şefaat başta olmak üzere birtakım kimselerin hesapsız olarak cennete girebilmeleri, müminlerin cennetteki derecelerinin artması, günahları sebebiyle cehenneme girmeleri gereken ya da cehenneme girmiş olanlar için şefaatte bulunacaktır.[73] Ancak Kurtubî şefaatin kapsamını olabildiğince genişleten bu bilgilerle yetinmeyerek bazı rivayetler ekseninde Hz. Peygamber'e mahsus şefaate ilavelerde bulunmuştur. Bu çerçevede Ebû Tâlib'in günahlarının hafifletilmesi için Hz. Peygamber'in niyazda bulunması şefaatin altıncı türüne örnek niteliğindedir.[74] Hz. Peygamber'in kıyamet günündeki şefaati ile Ebû Tâlib'in cehennem azabının azaltılacağına dair nakledilen haberler Kurtubî'nin görüşünü delillendirmek için müracaat ettiği kaynakların başında gelmektedir.[75] Kurtubî'ye göre bu şefaat sayesinde Ebû Tâlib'in elde edeceği fayda, günahkâr müminler gibi cehennemden kurtularak cennete kavuşma ile ilgili olmayıp sadece azabın hafifletilmesine

71 İlyas Üzüm, "Makâm-ı Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/413.

72 Buhârî, "Tevhîd", 19; Müslim, "İman", 322; Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 11.

73 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/479; Kurtubî, *el-Câmiᶜ*, 10/201.

74 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425), 608.

75 Buhârî, "Edeb", 115; Müslim, "İman", 357.

yöneliktir.[76] Bu bakımdan "*kâfirlere hiçbir şefaatin fayda vermeyeceği*"[77] âyetinin açık hükmüyle hiçbir şekilde çelişki arz etmemektedir.[78]

Kurtubî ulaştığı hükmün kapsamını sadece Ebû Tâlib ile sınırlandırmamış, müşriklerden başkaları için de böyle bir ihtimalin söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Ona göre inkârcıların dünyada iken işlemiş oldukları hayırlar sebebiyle kendileri için takdir edilen azabın hafifletilmesi uzak bir ihtimal değildir. Bunun tek şartı Ebû Tâlib'in durumunda olduğu gibi müşrikler hakkında herhangi bir şefaatin talep edilmesidir.[79] Kurtubî bu çerçevede şefaatin büyük günah işleyenler için vuku bulacağı ilkesinden hareketle Hz. Peygamber'in şefaatini arzulamayı mekruh gören yaklaşımı da eleştirmektedir. Ona göre hesabın hafifletilmesi için de derecelerin artması için de şefaatin vuku bulacak olması ayrıca konu hakkında rivayetler ve selefin uygulaması, Hz. Peygamber'in şefaatini talep etme hususunda delil niteliğindedir.[80]

Görüldüğü gibi Kurtubî şefaat yetkisini Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden ayıran ve farklı kılan en önemli fazilet ve üstünlük ölçütü gördüğü için olsa Hz. Peygamber'e ait şefaatin kapsam ve sınırını olabildiğince genişletmiştir. Bunun temelinde ise Hz. Peygamber'e mahsus olarak bahşedilen nimetleri tavsif eden "makâm-ı mahmûd" terkibinin meşhur hadis ve rivayetler çerçevesinde şefaat yetkisiyle ilişkilendirilmesi bulunmaktadır.

2.2. Müminlere Vadedilen Özel Bir Mükâfat Olarak Şefaat

Kendisine şefaat etme izin ve yetkisi verilenlerin büyük bir ilâhî lütfa layık olduğu gerçeği göz önüne alındığında peygamberlerin yanı sıra şefaatte bulunacak müminlerin de bu sayede âhirette eşsiz mükâfatlara ulaşacakları söylenebilir. Sâlih kişiler vasıtasıyla yapılacak bu şefaat, cehenneme girmemiş veya bazı kötü amellerinin cezasını çekmek için cehenneme giren günahkâr müminler için söz konusu olacaktır. Muhtemelen Kurtubî bu durumu işlenen amellerin karşılığı olarak kulun fazladan ilâhî lütuf ve ikrama layık olması şeklinde telakki ettiği için Kur'an'da âhiretteki ödül ve mükâfatın sınırsızlığını vurgulamak için müphem bırakılan uhrevî bazı nimetleri şefaatle ilişkilendirmiştir. Meselâ "*Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre, bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir.*"[81] âyetindeki mükâfat umumiyetle ecirlerinin sınırsız bir şekilde katlanması şeklinde izah edilse de[82] Kurtubî, Allah'ın âhirette bahşedeceği bu ikramı, sâlih kişilerin şefaati aracılığıyla müminlerin cehennemden çıkarılıp cennete girmeleri olarak yorumlamıştır.[83] Buna göre şefaat yetkisi verilecek olanlar, mümin kardeşlerinin dünyada iken namaz

---

76 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/174.
77 el-Müddessir 74/48.
78 Kurtubî, *et-Tezkire*, 608.
79 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/104.
80 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 10/201.
81 en-Nisâ 4/40.
82 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/54; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/215; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/262.
83 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 5/128.

kılmaları, oruç tutmaları ve haccetmelerini gerekçe göstererek cehennemden çıkarılmaları için Allah'tan şefaat dileyeceklerdir. Onların af ve mağfirete nail olmalarının ardından Allah Teâlâ, sâlih kişilerden sırasıyla kalbinde bir dinar, yarım dinar ve zerre miktarı iman bulunan insanlar için de şefaat etmelerini isteyecek ve onları da bağışlayarak cehennemde hiçbir mümini bırakmayacaktır.[84] Ebû Saîd el-Hudrî tarafından nakledilen bu rivayet, Kurtubî'nin mezkûr âyetin anlamını tayin etmede kullandığı en önemli argümanların başında gelmektedir. Dolayısıyla Kurtubî müminlere ihsan edilecek ödülün mahiyetini tespit etme noktasında bu rivayetten yola çıkarak bazı müminlerin cehennemden kurtulmalarına vesile olmaları için sâlih kişilere verilecek şefaat yetkisini büyük mükâfat kapsamında yorumlamıştır.

Kurtubî aynı şekilde iman edip sâlih amel işleyenlerin daha fazla ilâhî lütuf ile ödüllendirileceğine dair benzer nitelikteki âyetleri de[85] şefaat ile ilişkilendirmiştir. Bu çerçevede Yüce Allah'ın bazı müminleri, yakınları ve din kardeşleri hakkında şefaatçi kılması, böylelikle de onların cehennemlik olan müminler için şefaat etmeleri Kurtubî'ye göre kula bahşedilecek ilave bir ikramdır.[86] Bazı müfessirlerin bu ibareleri Kur'an'ın umumi lafızlarına riayet ederek benzer cümlelerle açıklama yoluna gitmesine, bazılarının ise "hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği" şeklindeki rivayetlerle mükâfatın mahiyetini müphem bırakmasına rağmen[87] Kurtubî ilâhî mükâfatın eşsizliğini vurgulamada genellikle şefaat düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Hatta Kurtubî, sâlih zat ve peygamberlerin cehenneme girip girmeyeceği noktasında tartışmalarına neden olan "*İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.*"[88] âyetindeki işkâli de şefaat düşüncesiyle izale etme yoluna gitmiştir.

Mezkûr âyet çerçevesindeki ihtilâfın yoğunlaştığı en temel nokta uğrama anlamına gelebilecek "vürûd" kelimesinin mahiyetini doğru bir şekilde tespit etmeyle alakalıdır. Genellikle bu kelime bir mekânın doğrudan içerisine girme olarak yorumlansa da Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) aralarında bulunduğu bazı müfessirler, "vürûd" ile doğrudan girmenin değil de yanından geçip gitme hatta yüksekçe bir yerden bakma anlamının kastedildiğini söylemişlerdir.[89] Buna göre âyette herkesin cehenneme doğrudan gireceğinden ziyade cehennemin kenarından kıyısından geçeceği ya da cehenneme bakıp onu gözleyecekleri bilgisi vurgulanmaktadır. Rivayetler ekseninde âhirette vuku bulacak bu olay, cehennem üzerine kurulan köprü ya da yolu tavsif eden sırat üzerinden geçişle mümkün olacaktır. Müminlerden kimisi sırattan hızlı bir şekilde geçerek cehennemden kurtulacak, kimisi ise bu geçiş sırasında cehenneme

---

84 Buhârî, "Tevhid", 24; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), "İman", 18; İbn Mâce, "Mukaddime", 9.

85 el-Fâtır 35/30; eş-Şûrâ 42/26.

86 Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/220; 16/19.

87 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6/263; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/55.

88 Meryem 19/71.

89 Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/204; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/32-33; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/27; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/189-190.

atılacaktır.[90] Kurtubî ise rivayetler çerçevesinde dile getirilen bu görüşlere itiraz etmemekle birlikte "vürûd" kelimesinin zâhirinin girme anlamı ihtiva ettiğini dolayısıyla herkesin cehenneme gireceğini belirtmiştir. Ancak cennet ehlinin cehennemi küle çevireceği şeklindeki rivayetler müminler için ateşin serin ve selâmet olacağını, oradan esenlikle kurtulacakları anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Kurtubî ayrıca peygamberlerin cehenneme girip girmeyeceği meselesini tartışmaya açarak günahkârların günahlarının cezalarını çekmek, Allah dostları ve bahtiyar kimselerin ise şefaat etmek için cehenneme girecekleri hükmüne ulaşmaktadır.[91] Görüldüğü gibi Kurtubî konuyla ilgili işkâli gidermek için diğer müfessirlerin aksine âyetteki kelimeleri doğrudan te'vil ederek rivayetlerle uyumlu hale getirmekten ziyade metnin aslî anlamına bağlı kalma çabası içerisinde olmuştur. Bu doğrultuda Kurtubî, peygamber ve veli kulların cehennemdeki şefaatleriyle ilgili rivayetlere yaptığı vurgu ile metin rivayet uyumunu sağlayarak görüşlerine haklılık payı kazandırmıştır.

Diğer taraftan müminlerin âhiretteki şefaatleri akrabaları ve din kardeşleri arasında vuku bulacağı için olsa gerek Kurtubî aile bireylerini iyilik yapmaya, imanın öngördüğü tavır ve tutumlar içerisine girmeye sevk eden âyetleri değerlendirmede bu hususu göz önünde bulundurmuştur. Örneğin "*Kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanıza nasıl isterseniz öyle yaklaşın. Kendiniz için önceden hazırlık yapın.*"[92] âyeti aile fertlerini Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda titizlik göstererek âhiret gününe hazırlık yapmaya teşvik etmek birlikte, bazı müfessirler evlilik yoluyla çocuk ve nesle sahip olma arzusunu bu talebin bir parçası olarak yorumlamışlardır.[93] Kurtubî ise çocuğun dünya ve âhiret hayrını ihtiva ettiğini, ayrıca şefaat ederek cehennem için bir kalkan olabileceğini belirterek dillendirilen bu görüşün hikmet ve illetini açıklamıştır.[94]

Aynı şekilde aile fertleri arasında miras paylaşımının teferruatlı olarak ele alındığı âyette ara cümle olarak zikredilen "*Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz.*"[95] ifadesinin maksadını belirlemede Kurtubî'nin şefaat düşüncesine vurgu yaptığı göze çarpmaktadır. Şöyle ki âyette zikri geçen faydanın dünyaya mı yoksa âhirete mi yönelik olduğu hususunda müfessirler çeşitli tercihlerde bulunmuşlardır.[96] Kurtubî ise âyetteki lafzın kapsamını sınırlandıran herhangi bir delilin bulunmamasından yola çıkarak konuyu her iki aleme hitap edecek bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Bu çerçevede çocuğun yaptığı dua, infak ettiği sadaka ile babanın âhiretteki derecesinin yükselmesine vesile olması dünyaya

90 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Darânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Rikâk", 89; Tirmizî, "Tefsir", 19.

91 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 11/93.

92 el-Bakara 2/223.

93 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü'l-kebîr*, 1/118; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/139; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/300.

94 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 3/64.

95 en-Nisâ 4/11.

96 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/670; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/377; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 2/224.

yönelik beklentiyi içermektedir. Âhirette ise çocuğun daha yüksek mevkide olması halinde aynı mertebeye gelmeleri için babası için tam aksi bir durumda ise babanın evladı için şefaatçi olacağının söz konusu edilmesi bu faydanın mahiyetini açıklamaktadır.[97] Kurtubî ayrıca "*İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız.*"[98] âyetindeki uhrevî müjdenin baba ve evlat arasında bu şekilde gerçekleşecek şefaat ile tahakkuk edebileceğine işarette bulunmuştur. Ona göre babalar ve evlatlar dünyada yardımlaşma, birbirlerini koruyup gözetme, âhirette ise şefaat ile birbirlerine fayda sağlayacak olup bu husus bütün akrabalar için geçerlidir.[99]

Kurtubî'nin bu izahına bakıldığında onun baba ve evlat başta olmak üzere akrabalar arasındaki menfaat ilişkisinin hikmetini âhiretteki mükâfat çerçevesinde yoğunlaştırdığı söylenebilir. Söz konusu mükâfat ise şefaat yetkisi ve bu yetki ile aile fertleri ve yakınların Allah nezdindeki derecelerinin yükseltilmesidir. Kurtubî'ye göre bu durum aynı zamanda cennetlik müminlerin aile ve yakınlarıyla âhirette buluşacağına dair Tûr sûresi 21. âyette beyan edilen ilâhî müjdenin gerçekleşme şekline ilişkin bilgiler içermektedir.

2.3. Cehennemin Kâfirler İçin Ebedî Oluşu

Âhiret hayatının mahiyetiyle ilişkili hususlar arasında özellikle cehennemin ebedîliği meselesi en temel tartışma konularından biri olarak gösterilebilir. Mu'tezîle'nin tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi her insanın cehennemde ebedî kalacağı düşüncesini savunmasına karşılık, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu cehennemin sonsuza dek sürüp gideceği, günahkâr müminlerin ise cezalarını çektikten sonra cennete girecekleri kanaatine sahiptir.[100] Kurtubî bu genel kanaati taşıyan âlimlerden biri olarak günahkâr müminler için cehennemin ebedîliğinin söz konusu olamayacağını şefaat anlayışı çerçevesinde ele aldığı âyetlerden hareketle delillendirmiştir. "*Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar.*"[101] âyetinde ebedî olarak azap göreceklerin kâfirlerden oluşacağı düşüncesini paylaşan Kurtubî, istisna ifadesinin ise günahkâr müminlerin cehennemden çıkarılacaklarına işarette bulunduğunu ifade etmektedir.[102] Kurtubî ulaştığı bu sonucu, cehenneme giren müminlerin ateşte yanıp kömür haline gelmelerinin ardından cehennemden çıkarılarak cennete kavuşacaklarını bildiren hadis çerçevesinde delillendirmektedir.[103] Ona göre bu süreç günahkâr müminlerin imanları ve Hz. Peygamber'in kendileri hakkındaki şefaati sayesinde gerçekleşecektir.

---

97 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 5/50.
98 et-Tûr 52/21.
99 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 5/50.
100 Mustafa Altundağ, "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 7 (2007), 41.
101 Hûd 11/107.
102 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 9/66.
103 Müslim, "İman", 306; İbn Mâce, "Şefaat", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/135.

Benzer şekilde "*Artık Allah'a ve resulüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir.*"[104] âyetinde ilâhî tehdidin "ebedilik" kaydıyla tahsis edilmesi, işlenen günahların diğerlerinden farklı olarak ağır vebal ve sorumluluk gerektirdiğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle Kurtubî âyette zikredilen isyan ile şirke vurgu yapıldığını söyleyerek, cehennemde ebedî bir şekilde azaba uğrayacakların İslâm dairesi dışındaki dinî grup ve kitleler olduğuna işarette bulunmuştur. Kurtubî isyan eyleminin şirkin dışındaki günahları kapsamına aldığı yorumu yapıldığı takdirde "onlar orada ebedî kalacaklardır" ifadesinin "affedilmeleri ya da şefaate nail olmaları müstesna" şeklinde anlaşılması gerektiğini, bu nedenle iman edenlerin muhakkak surette affedilerek cehennemden çıkarılacağını belirtmiştir.[105] Kurtubî bu hususu Mâide sûresi 34. âyette teyit ederek, bir müminin günahının büyüklüğü sebebiyle cezasının büyük olmakla birlikte şefaat veya başka şekillerde kendisine ilâhî af yolunun açılacağını, iman edenler için ebedî bir şekilde cehennemde kalma gibi bir durumun kesinlikle söz konusu olmayacağını tekrarlamıştır.[106] Görüldüğü gibi Kurtubî müminlerin şefaat ile affedilerek cennete gireceği ön kabulünden hareketle cehennemin kâfirler için ebedî olacağı sonucuna ulaşmıştır.

Kurtubî bu sonucu sadece hüküm ve yargı niteliğindeki ilâhî beyanlardan değil cehennemden çıkarılan müminlerin cennete girmesi karşısında hayal kırıklığı yaşayan, mahcubiyet ve pişmanlıklarını izhar eden müşriklerin tavır ve tutumları çerçevesinde de delillendirmeye çalışmıştır. Örneğin "*Şimdi bizim ne şefaatçilerimiz var ne de samimi bir dostumuz. Ah keşke bizim için bir dönüş daha olsa da müminlerden olsak.*"[107] ifadelerinde cehennemliklerin kötü eylemlerinden pişmanlık duyarak dünyaya dönüş talebinde bulunmaları Kurtubî'ye göre meleklerin ve sâlih kişilerin günahkâr müminler için şefaat etmeleri onların da bu sayede cehennemden kurtulmaları sırasında vuku bulacaktır.[108] Müşriklerin dünyaya dönme talep ve temennisi bu bakımdan kendilerine de şefaat edecek kişilerin bulunması için iman etme çabasına yöneliktir. Bu hususu Kurtubî'nin aynı zamanda "*O gün hiçbir dostun dostuna bir faydası dokunmaz, onlar başka yerden de yardım görmezler, ancak Allah'ın rahmetine mazhar olanlar müstesna.*"[109] âyetinde belirginleştirdiği de söylenebilir. Zira bu ifadeler yakın akrabası olsa dahi müminler dışında hiç kimseye birbirine şefaat etme izni verilmeyeceğini vurgulamaktadır.[110] Şefaatin sadece müminler için fayda sağlayacağının dile getirilmesi ise kâfirlerin cehennemden kurtulmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Bu nedenle Kurtubî "*artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez.*"[111] âyetinde şefaatin fayda vermeyeceği kitle olarak kâfirlere işaret etmiştir. Zira tevhid ehlinden birtakım kimselere günahları sebebiyle azap edildikten sonra şefaat edilecek, ardından Allah

104 el-Cin 72/23.
105 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 19/18.
106 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 6/103.
107 eş-Şuarâ 26/100-102.
108 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 13/79.
109 ed-Duhân 44/41-42.
110 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 11/99.
111 el-Müddessir 74/48.

Teâlâ merhameti ile onları cehennemden çıkaracaktır.[112] Dolayısıyla Kurtubî insanların âhirette dost ve yakınlarına yardım edemeyeceği şeklindeki ifadeleri, şefaatin kâfirler için fayda sağlamayacağı gerçeğiyle ilişkilendirerek müşriklerin müminlerin aksine hiçbir şekilde cehennemden kurtulamayacakları, ebedî olarak orada kalacakları hükmünü delillendirmiştir.

Diğer taraftan Kurtubî şefaat düşüncesi ile aynı zamanda müşriklerle birlikte bazı müminlerin günahları sebebiyle cehenneme gireceğini teyit etmektedir. Şöyle ki "*Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.*"[113] ifadesinin zâhiri, kâfir olmayanların cehenneme girmeyecekleri şeklinde bir anlam ihtiva etse de Kurtubî'ye göre Kur'an'da gerek günah işleyenler için yapılan tehditler gerekse günahları sebebiyle azaba uğratılan müminlere şefaat edileceğine dair haberlerin varlığı, cehennemin müşriklerden ibaret olmayacağına vurgu yapmaktadır.[114] Bu durum müminlerin cehennemden kurtularak cennet hayatına başlayacağı süreci tanımladığı için ilâhî mükâfat unsuru olmanın yanı sıra şefaat öncesinin, işlenen günahların şiddetli bir şekilde cehennemde cezasının çekildiği döneme tekabül etmesi sebebiyle bazı müminlerin azap göreceği uyarı ve tehdidini de içermektedir. Kurtubî bu noktada şefaat edileceklerin af ve mağfirete nail olma sürecinden ziyade "Allah bizi cehenneme girmekten muhafaza buyursun" diyerek konunun ilâhî tehdit boyutuna vurgu yapmaktadır.[115] Benzer şekilde Kurtubî'nin "*Rabbimiz, bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru.*"[116] şeklindeki dua ifadelerine yaklaşımında da bu hususa işaret ettiği söylenebilir. Zira ona göre bu duanın maksadı, kişinin mâsiyetleri sebebiyle cehenneme girecek kişilerden ya da daha sonra şefaat ile cehennemden çıkarılacak kişilerden olmamasına yönelik istek ve talep niteliğindedir.[117] Dolayısıyla Kurtubî şefaat düşüncesi çerçevesinde günahkâr müminler için cehennemin ebedî olmayacağı hükmüne ulaşsa da müminlerin cehennemden çıkarılmalarının öncesinde günahları sebebiyle azaba uğramalarını göz önünde bulundurduğu için bu durumun aynı zamanda uyarı ve korkutma anlamındaki "terhîb" yönüne vurgu yapmıştır.

112 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 19/57.
113 el-Bakara 2/24.
114 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 1/164.
115 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 3/178.
116 el-Bakara 2/201.
117 Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 2/286.

SONUÇ

Kurtubî, tefsirinde müntesibi olduğu Ehl-i Sünnet'in görüşleri doğrultusunda şefaat konusuna yaklaşmış, bu çerçevede diğer müfessirler gibi Mu'tezîle'nin şefaati ilâhî mükâfat unsuru olarak sadece müminlerin derecelerini arttırmakla sınırlandıran yaklaşımını çeşitli açılardan eleştirmiştir. O, Mu'tezîle'nin aksine tövbe etmeden ölen günahkâr müminlerin veya müminlerden günahlarının cezasını çekmek üzere cehenneme girenlerin de şefaate mazhar olacaklarının altını çizmektedir. Meşhur hadis ve haberlerden oluşan rivayetler Kurtubî'nin bu kapsamdaki görüşlerini delillendirmede yararlandığı en önemli kaynakların başında gelmektedir. Bu nedenle Kurtubî'nin şefaat ile ilgili âyetleri değerlendirmede hareket noktası, Kur'an ifadelerinin zâhiri anlamından ziyade konuyla ilgili rivayet malzemesidir.

Şefaatle ilgili âyetlerdeki muhtevayı irdelediğinde ise Kurtubî, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini tahkim ve teyit etmenin yanı sıra nüzûl dönemindeki şirk anlayışına dayalı şefaat düşüncesinin tashihine yönelik çeşitli bilgi ve mesajlara da vurgu yapmıştır. Bu çerçevede ilk olarak putların şefaat edeceği anlayışının hiçbir temeli ve dayanağı bulunmadığını delillendirmiştir. Kurtubî diğer müfessirlerden farklı olarak müşriklerin zanna uyduğunu belirten ifadelerinin büyük bir bölümünü putların şefaatinin imkânsızlığına dayanak göstermiştir. Bunun yanı sıra Kurtubî peygamber ve meleklerin şefaatini Allah'ın izin ve yetkisine bağlayan âyetlerin işaret ve delaletlerinden yola çıkarak putların şefaat edemeyeceği nihaî hükmüne ulaşmakta, bu düşünceyi delillendirmektedir. Şefaate istisna edatlarıyla izin veren âyetlerdeki imanla ilgili ayırıcı nitelikleri ise Kurtubî hem şefaat yetkisi verileceklere hem de kendisi için şefaati talep edileceklere dönük olmak üzere geniş perspektiften ele almakta, bu kapsamdaki görüş ve yorumlarla ilgili herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Zira Kurtubî'nin buradaki amacı müminler dışında şefaatin hiçbir anlam ve öneme sahip olmadığı hakikatini dillendirmektir.

Kurtubî konuyla ilgili düşünceleri sadece âyetler çerçevesinde şefaatin kapsam ve mahiyetini belirleme hedefinden ibaret değildir. O inanç esaslarına taalluk eden bazı konularda şefaatle ilgili bilgi birikiminden yola çıkarak birtakım hüküm ve yargılara ulaşmakta ya da bunları delillendirmektedir. Şefaati Yüce Allah'ın şefaat etme izni verdiği kimsenin şeref ve değer gördüğü ulvî bir makam olarak niteleyen Kurtubî kıyamet günü hesabın kolaylaştırılması amacıyla Hz. Peygamber'in yapacağı şefaati onun efdaliyetine işaret eden en önemli delil olarak kabul etmiştir. Şefaatin kişinin Allah nezdindeki değerinin en önemli göstergesi olması bakımından Kurtubî Hz. Peygamber'e mahsus şefaatin kapsamını olabildiğince genişletmiştir. Aynı anlayışın izdüşümü olarak ilâhî mükâfatın eşsizliğini vurgulamak için Kur'an'da müphem bırakılan ifade ve ibareleri de Kurtubî, müminlerden sâlih kişilere bahşedilecek şefaat yetkisi ile açıklamıştır.

Kurtubî'nin cehennemin kâfirler için ebedî olacağı düşüncesini şekillendirmede müracaat ettiği en önemli kaynaklar şefaatle ilgili hadis ve rivayetlerdir. Günahkâr müminlerin şefaat ile cehennemden kurtulacak olması sebebiyle cehennemin ebedî

olacağına vurgu yapan âyetleri Kurtubî müşriklere dönük bir şekilde tahlil etmiştir. Ancak şefaat öncesinin işlenen günahlardan dolayı azabın gerçekleştiği bir sürece tekabül etmesi Kurtubî'nin bu durumu mükâfattan ziyade ilâhî terhîb açısından değerlendirmesine de sebep olmuştur. Dolayısıyla dinin çeşitli alanlarında çıkarımda bulunmaya imkân sağlaması bakımından Kurtubî'nin şefaat düşüncesinin tefsirinde merkezi bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavut-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Altundağ, Mustafa. "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 7 (2007), 41-88.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Darânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2008.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Ertuğrul, Yakup - Akgüç, Ahmet. "Fahreddin Râzî'nin Şefaat Konusunda Mu'tezile Eleştirisi". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 267-298.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Gecit, Mehmet Seyid. "Mu'tezile'nin Şefaat, Nesih ve Keramet Konularındaki Âyetlerle İlgili Te'villerinin Analizi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/1 (2023), 184-203.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn b. Zekeriyyâ el-Kazvînî. *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

İlyas Üzüm. "Makâm-ı Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/413-414. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Kaplan, Abdurrahim. "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaat". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 149-175.

Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Ahmed Füreyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.

Narol, Süleyman. "Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 125-144.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, ts.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvatü't-tefâsir*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 2009.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Şen, Mustafa. "Maturidi'nin Tefsiri Bağlamında Şefaat". *EKEV Akademi Dergisi* 22/73 (2018), 485-512.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer. *Şerhu'l-'Akâ'id'in-Nesefi*. thk. Ali Kemal. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Hamd el-Muheymîd. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâîkı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 171-201

AZÎZ MAHMÛD HÜDÂYÎ'NİN ESERLERİNE YAZILAN ŞERHLER
Commentaries Written on the Works of Aziz Mahmud Hudayi

Adalet ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, adalet.cakir@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0350-2853.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	22.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	29.04.2025
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	171-201

Atıf / Cite as: Çakır, Adalet. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Eserlerine Yazılan Şerhler" (Commentaries Written on the Works of Aziz Mahmud Hudayi) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 171-201. Doi: 10.17859/pauifd.1571798.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 171-201

AZÎZ MAHMÛD HÜDÂYÎ'NİN ESERLERİNE YAZILAN ŞERHLER*

Adalet ÇAKIR**

Öz

Azîz Mahmûd Hüdâyî, XVII. asır Osmanlı tasavvufî hayat ve ilminin etkin ve etkili şahsiyetlerinden biridir. Tasavvufun pratikleri, ibâdet ve itikâda ilişkin konuların tasavvufî açıdan yorumları, Hz. Peygamber'in siyeri vb. konuları içeren eserleri mevcuttur. Hz. Üftâde ile ilgili hâtıralarını içeren *Vâkıat*, mazhar olduğu ilâhî lütufları içeren *Tecelliyât*, *Divân*'ı ve mektupları, eserleri arasında husûsî bir öneme sahiptir. Eserlerine yazılan şerhlerle birlikte Hüdâyî literatürünün genişlediği ve zenginleştiği açıktır. Kanaatimizce ilk şerh eser Muizzüddîn Efendi'ye ait olup *Miftâhu's-salât*'ın şerhidir. *Tecelliyât*, kendisine gelen talep üzerine Abdülganî Nablûsî tarafından şerh edilmiştir. Seyyid Hasan Rızâyî aynı esere manzûm bir şerh yazmıştır. *Habbetü'l-muhabbe*'nin şerhi olan *Dürrü'l-bihâr ve sırru'l-esrâr* çok bilinmeyen ancak en kapsamlı şerh eserlerdendir. Celvetî şeyhinin Hz. Peygamber'e ilişkin yazdığı muhtasar, Arapça bir risâle olan *Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*'ı, Gülşen Efendi Türkçe'ye tercüme etmiş; Vildan Fâik Efendi de şerh etmiştir. Hüdâyî'nin manzûmlarından yapılmış seçki ile ortaya çıkmış iki şerh eser mevcuttur. *Necâtü'l-garîk* isimli eserinden alınmış yirmi beyit üzerine yazılan şerhin şârihi bilinmemektedir. Celvetî Âsitânesi şeyhlerinden Yâkub Afvî ise Hüdâyî *Divân*'ındaki yedi beyitlik nutkun beş beytini Türkçe şerh ederek *Lem'a-i Nûrâniyye*'yi yazmıştır. Abdülhay Celvetî'nin bir nutka yazdığı şerh ise kaynaklarda zikredilmekle beraber henüz tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Şerh eserler, Hüdâyî, Abdülhay Celvetî, Dürrü'l-bihâr ve sırru'l-esrâr, Muizzüddîn Celvetî, Misbâhu's-salât, Necâtü'l-garîk

Commentaries Written on the Works of Aziz Mahmud Hudayi

Abstract

Aziz Mahmud Hudayi was one of the most influential figures of 17th-century Ottoman sufi life and scholarship. His works encompass sufi practices, interpretations of worship and faith, the biography of the Prophet Muhammad and other related topics. Among his prominent works are *Vakıat*, which contains his memories with Hz. Üftade, *Tecelliyat*, which records the divine blessings he experienced, as well as his Divan and letters, all of which hold a special significance. The commentaries written on his works have significantly expanded and enriched the Hudayi literature. It is believed that the first commentary was written by Muizzüddin Efendi on *Miftâhu's-Salat*. Tecelliyat was interpreted by Abdülgani Nablusi upon request, and Seyyid Hasan Rızayi composed a poetic commentary on the same work. The commentary on *Habbetü'l-Muhabbe*, titled *Durr al-Bihar ve Sırru'l-Esrar*, is one of the most comprehensive but lesser-known works. The concise Arabic treatise on the Prophet Muhammad *titled Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtar*, written by Hudayi, was translated into Turkish by Gülşen Efendi and further commented on by Vildan Faik Efendi. Additionally, two commentaries were developed based on selected poems from Hudayi's poetic works. One of these is an unknown

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, adalet.cakir@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0350-2853.

author's commentary on 20 couplets from *Najatu'l-Garik*, and the other is *Lem'a-i Nuraniyye*, written by Yakub Afvi, a Celveti sheikh, which provides a Turkish commentary on five couplets from a seven-couplet poem in Hudayi's Divan. Lastly, while Abdülhay Celveti's commentary on one of Hudayi's poems is mentioned in sources, it has yet to be identified.
Keywords: Hudayi, Durr al-Bihar ve Sırru'l-Esrar, Muizzüddin Celveti, Misbâhu's-salât, Najatu'l-Garik

Structured Abstract

We identified seven commentary works written on the works of Aziz Mahmud Hudayi. These works have contributed to the understanding of Hz. Hudayi's spiritual and written legacy and have ensured its enrichment, continuity, and transmission to future generations. This writing activity began while Sheikh Hudayi was still alive. In this sense, we can say that Muizzuddin Celveti was the first commentator.

As a Celveti sheikh, he followed the spiritual attitude and knowledge tradition of Ibn Arabi and invariably included citations from him in his works. The commentaries continued in the same spiritual line. The continuity of Sufi knowledge through texts is a significant indication of its attainment through spiritual experience. Yakub Afvi's commentary *Lem'a-i Nuraniyye* is a good example of this. Similarly, the *Masnavi* of Hz. Mawlana visibly dominates the commentary *Durru'l-bihar* of *Habbe al-muhabbe*, demonstrating the shared results of spiritual experience.

At first glance, the fact that some of Hz. Hudayi's works are in Arabic may be seen as a motivation for writing commentaries. However, this motivation seems to have primarily triggered translation efforts. For instance, Gülsen Efendi's translation of *Ahval an-Nebi al-Muhtar* was deemed insufficient for public understanding by Vildan Faik Efendi, who subsequently wrote a commentary on it. The *Tecelliyat* commentary written by Nablusi and the *Durru'l-bihar* commentary, which stand out as independent works, are also written in Arabic. Considering the richness of these two works, it becomes clear that the primary motivation for commentary writing was to understand Hz. Hudayi's works. Another aspect of this matter is the particular effort of Celveti followers.

Except for Abdulgani Nablusi, the commentators are generally members of the Celvetiyye order. Muizzuddin Celveti's analyses of Hudayi's word choices in *Misbah as-Salah ve Mirkat ed-Derecat* suggest the degree to which spiritual affinity impacts the understanding of texts. However, more comprehensive readings are needed in this regard. At this point, the relationship commentators establish with the text can be enlightening. In *Lem'atu'l-berk'in-Necdi* and *Durru'l-bihar*, Nablusi and the commentator describe in detail their experiences regarding the Hudayi works sent to them for commentary. These scholars, whose knowledge was relied upon, did not attempt commentary solely based on their scholarly competence; they primarily chose to establish a spiritual connection with Hz. Hudayi and sought a divine sign. The explanations provided in the sections discussing the reasons for writing the works and their arrangement demonstrate that writing religious-Sufi works in our ancient tradition contains its own decorum.

Seen as a complementary element of the Celveti sheikh's corpus, these commentaries also made significant contributions to Ottoman Sufi literature. These works not only guide the understanding of Hz. Hudayi's works but also serve as guides for understanding and applying Sufi texts, and thus their primary sources, the Qur'an and Hadith. Furthermore, these works reflect the scholarly and religious approaches of their time and provide valuable information about problematic issues, the grounds for debates, and the involved parties.

GİRİŞ

Azîz Mahmûd Hüdâyî (v. 1038/1628) yaşadığı dönemde tasavvufî şahsiyeti ve kâmil bir mürşid olarak Osmanlı toplumunun farklı kesimleri ve geniş coğrafyası içinde etkili olmuş bir sûfîdir. Hakkında yazılan menâkıb, sûfî biyografilerinde yer alan mâlûmat, dönem kronikleri ve günümüzde yapılan akademik çalışmalar onun tarihî şahsiyetini ortaya koymak için yeterli görülebilir. Ancak Hz. Peygamber'den itibaren kesintisiz devâm eden tasavvuf ilim ve geleneği içindeki yerini, bu ilme katkılarını hattâ bu sürekliliğe kazandırdığı ivmeyi aydınlatacak mâlumât, daha ziyâde onun kendi eserleri ve bu eserler merkezinde oluşan telîfat içinde aranmalıdır.

Hz. Hüdâyî Arapça ve Türkçe, nazım ve nesir tarzında yekünü yirmi beşi bulan eser yazmıştır.[1] *Vakıât, Tecelliyât, Ecvibe-i Mutasavvıfâne* gibi eserleri ile mürîdleri ve padişahlara yazdığı mektuplar dışındaki eserleri daha eklektik metinlerdir. Onun manevî ve edebî zevkini yansıtması bakımından nutuklarının da hususî bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Tecelliyât ve vaaz yazımı gibi yazdıkları ve yazma usûlü kendisinden sonra gelen Celvetî şeyhlerini etkilemiştir. Diğer yandan Arapça yazdığı eserlerin tercüme edilmesi ve bazılarına şerh yazılması suretiyle telîfâtındaki mâlûmatın şüyûuna gayret edilmiştir.

Celvetî şeyhinin eserlerine olan ilgi sadece kendi müntesipleri, muhiti ve yaşadığı dönemle sınırlı kalmamıştır. Entelektüel seviyede de bir ilgiye mazhar olmuş ve bazı eserleri şerh edilmiştir. Ancak Hüdâyî külliyatının mütemmim cüzü olan bu şerh eserlerin tespiti ve gün yüzüne çıkması henüz tamamlanmış değildir.

Bu sebeple çalışmamızda Hz. Hüdâyî'nin eserlerine yazılmış şerhler, muhtevâ ve müelliflerinin tanıtımı, kütüphane bilgileri ve mevcut ise yapılan çalışmalar konu edilmiştir. Belki bu çerçevede şu hususu da belirtmek gerekebilir; günümüzde üniversitelerde akademik düzeyde Hz. Hüdâyî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalar, neşirler ve incelemeler, tercüme faaliyetleri, düzenlenen ilmî toplantılarda sunulan bildiriler de klasik dönem şerh faaliyetlerinin bir devâmı gibi görülebilir. Ancak biz araştırmamızı tamamen Osmanlı dönemi şerh faaliyetleri içindeki görünümü ile sınırladık; gerektiğinde günümüz akademik çalışmalarına atıfta bulunduk.

I.Mensûr Eserlerine Yazılmış Şerhler

Misbâhu's-salât ve mirkātü'd-derecât fî şerh-i miftâhi's-salât ve mirkātü'n-necât

Hz. Hüdâyî'nin *Miftâhu's-salât ve mirkātü'n-necât* isimli Arapça risâlesine Mehmed Muizzüddîn Celvetî tarafından yazılmış şerh eserdir.[2]

---

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, hz. Muzaffer Ergür-Adalet Çakır, (İstanbul: Dergâh Yay., 2. Basım, 2019), 11-37.

2 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, hz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3/17; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/164; H. Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî/Hayatı, Eserleri, Tarîkati* (İstanbul: Erkam yay., 2007), 115.

Azîz Hüdâyî'nin kaleme aldığı *Miftâhu's-salât*, namazın sırları, âdâbı, fazîletleri, Cuma günü ve namazı ile cemaatle namaz kılmanın üstünlüğüne dâir muhtasar bir risâledir. Namazın şerî ahkâmı ve zâhir şartlarına dâir fıkıh ilminde belirlenmiş esasların, mânevî yorumu ve mânâsı ile namazın bâtın ahkâmı risâlenin konusudur. Görüşlerini, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere ilk dönem sûfîlerinin sözleri ve onların namaz tecrübelerinden örneklerle delillendirmiştir. Hz. Hüdâyî, yeri geldiğinde mezhep imâmlarının namazı edâdaki şeklî şartlara ilişkin ihtilâflarına bâtınî bir yorum getirmiş, bunların görüş ayrılığı olmayıp, Hz. Peygamber'in namazı ile irtibatını ortaya koymuştur.[3] Bu yaklaşımı dînî meselelere bakışta, tasavvuf ilminin zâhir ve bâtını birleştirici ve kuşatıcı diline dâir güzel bir örnektir. Hüdâyî'ye göre dervîşin bir sûreti yani dışı ve bir de mânâsı yani iç dünyası vardır. Bu sebeple Hakk'a talip olanlar, kemâli arzulayanlar amelleri de bu şekilde algılayıp hem zâhir ve hem de bâtın şartlarını yerine getirmelidir.[4] Hz. Hüdâyî bu risâlesinde, namaz ibâdeti etrafında, sûfîlerin yüksek bir irfân nazarı ve kişide kemâli hedefleyen yaklaşımlarıyla birlikte onların dînî mükellefiyetlere kazandırdıkları anlam zenginliğinin güzel bir örneğini vermiştir.

Miftâhu's-salât'ın şârihi Muizzüddîn Efendi hakkındaki bilgiler sadece eserleri ile sınırlıdır. Hz. Hüdâyî'nin eserlerinin mütercimi olarak şöhret bulmuştur. İlmî mesâî ve gayretini Celvetî Pîri'nin eserlerine vakfettiği anlaşılan Muizzüddîn Efendi hakkında bilgi veren kaynaklar, onu Hüdâyî'nin halîfesi veya ondan feyz almış bir âlim olarak tanıtırlar.[5] *Vâkıât*'ın bir bölümü[6] başta olmak üzere *Câmiu'l-fezâil ve kâmiu'r-rezâil, Miftâhu's-salât, Tecelliyât, Keşfü'l-kınâ an-vechi's-semâ*'yı tercüme etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişâh Sultan koleksiyonu 253 numarada kayıtlı mecmûa, Muizzüddîn Efendi'nin eserleri hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır. İsimlerini zikrettiğimiz tercüme risâleleri ve şerh eserinin birer nüshası bu mecmûada bulunmaktadır.[7]

Muizzüddîn Efendi, müstakil tercümeleri dışında, bâzen Hz. Hüdâyî'nin eserinden bir bölümü tercüme ederek ona ilâveler yapmak sûretiyle risâle telîf etmiş bâzen de onun eserlerinden ilhamla, kullandığı kaynaklardan istifâde ile derleme

---

3 Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Câmiü'l-fezâil ve kāmiu'r-rezâil ve Miftahü's-salât ve mirkātü'n-necât*/ İlim-Amel, Seyr ü Sülûk, ter. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yay., 2011), 196-97.

4 Hüdâyî, *İlim-Amel, Seyr ü Sülûk*, 224-25.

5 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* 3/17; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/164; Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 147; Muizzüddîn Celvetî'nin tercümeleri ve Celvetî muhîti içindeki yeri ve hizmetleri hakkında değerlendirme için bk.: M. Nedim Tan, "Mehmed Muizzuddin Celvetî ve Menâzilü's-Sâlikîn Tercümesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 12/28 (2011), 99-104.

6 Muizzüddîn Celvetî'nin Vâkıat tercümesi hakkında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bk. Zehra Gökmen, *Hüdâyî'nin Vâkıât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celvetî Tarafından Yapılan Tercümesi* (Metin ve İnceleme) (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

7 Tercüme risâlelerin diğer nüshaları için bk. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî,* 109, 118; Tan, "Mehmed Muizzuddin Celvetî ve Menâzilü's-Sâlikîn Tercümesi", 99-100.

eserler kaleme almıştır. Onun bu türden telîfâtını, Hüdâyî'nin eserlerinden ayırt edici isimle adlandırması öte yandan kütüphane katalog kayıtlarında ve kaynaklarda "tercüme" kaydının bulunması bu sebepten olmalıdır. Mihrişâh Sultan koleksiyonu, 190b-209a numaralı varaklar arasında yer alan *Menâzilü's-sâlikîn tercümesi* bu türdendir. Muizzüddîn Efendi'nin tercümeleri arasında zikri geçen bu risâlenin[8] bütün nüshalarında başlığı "Hâzâ Kitâbu Menâzili's-sâlikîn" veya "Hâzâ Menâzilü's-sâlikîn"dir.[9] Atatürk Kitaplığı Osman Nuri Ergin yazmaları 617 numarada kayıtlı mecmûanın ilk varağındaki fihrist bölümünde ise "Menâzilü's-sâlikîn, Mahmûd Efendi Hüdâî" kaydı bulunmaktadır.[10] Risâleyi inceleyen Nedim Tan, bu kayıt ve içerikteki bazı karînelerden hareketle onun Hz. Hüdâyî'ye âit olabileceğini söylemektedir.[11] Bu kanaat doğrultusunda yaptığımız araştırmada, *Menâzilü's-salikîn*'in son kısmının, Hüdâyî'nin *Hayâtü'l-ervâh ve Necâtü'l-ervâh* isimli eserinin, sülûk ve mücâhede ehlinin menzillerine dâir bölümünün çevirisinden ibâret olduğunu gördük.[12] Hz. Hüdâyî bu konuda Abdullah Herevî'nin (1089) *Menâzilü's-sâirîn*'inden istifâde ettiği gibi Muizzüddîn Celvetî de tercümeye, ilk dönem sûfîlerin sözleriyle zenginleştirdiği ve Kâşânî'nin *Menâzilü's-sâirîn* şerhinden yaptığı alıntılardan oluşan bir giriş ilâve etmiştir. *Tercüme-i Keşfü'l-umûr*[13] risâlesi de yine *Hayâtü'l-ervâh*'ın mevt-i ızdırârî, ölümü talepten men gibi konuların yer aldığı ilk bölümün tercümesi ve buna mütercimin yaptığı katkılardan ortaya çıkmıştır.

Muizzüddîn Efendi'nin eserleri arasında ismi geçen *Mîzanü'n-necât*'ın tercüme olduğu belirtilmişse de[14] incelendiğinde telîf bir eser olduğu anlaşılmaktadır. İmân ve İslâm'ın şartlarının îzâhı, tasavvuf ilmi ve tarîkat âdâbına ilişkin umûmî konuları muhtevî eserin girişinde müellif, Arapça ve Farsça bilmeyenlerin istifâdesi için bu risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir.[15] Hz. Hüdâyî'nin özellikle *Câmiu'l-fezâil ve kâmiu'r-rezâil*'i bu derleme esere örnek olmuştur. Yukarıda sözünü ettiğimiz yazma mecmûada yer alan *Fazîletnâme* ismiyle kayıtlı diğer bir risâle, *Mîzânu'n-necât*'ın özellikle tasavvuf bahsini tamamlayıcı mâhiyettedir. Hz. Hüdâyî'nin *Tarîkatnâme*'sinden ilham alan müellif, seyr ü sülûk görüp de kurtuluşa erenlerin, helâk olandan daha az olduğu düşüncesiyle bu zümreye gerekli bâzı hususları yazdığını söylemektedir. Sıdk, bir mürşidin gerekliliği, mürşidde bulunması gereken

8 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/164. Bu eserin kütüphane katalog kayıtları da *Menâzilü's-sâirîn Tercümesi*'dir.

9 Mehmed Muizzüddîn Celvetî, *Menâzilü's-sâlikîn Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan 253), 190b; *age* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 617), 1b.

10 M. Celvetî, *Menâzilü's-sâlikîn Tercümesi* (Osman Nuri Ergin Yazmaları, 617), 1b.

11 Tan, "Mehmed Muizzuddin Celvetî ve Menâzilü's-Sâlikîn Tercümesi", 105.

12 Mukayese için bk. Azîz Mahmûd Hüdâî, *Hayâtü'l-ervâh ve Necâtü'l-eşbâh* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 618/3), 81b-95a ve Tan, "Mehmed Muizzuddin Celvetî ve Menâzilü's-Sâlikîn Tercümesi", 118-135.

13 Bk.: Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 253, 209b-243b.

14 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/164. Bu eserin kütüphane katalog kaydı da *Mîzânu'n-necât Tercümesi*'dir.

15 Muizzüddîn Celvetî, *Terceme-i Mizânü'n-Necât* (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 253), 484b-531a.

vasıflar, şeyh ile mürîd arasındaki edepler ve mürîdin vazîfeleri bu risâlenin konuları arasındadır.[16] Mecmûanın bütününü, üslup ve kaynaklarını dikkate alarak bahsettiğimiz bu son iki risâlenin Muizzüddîn Celvetî'ye ait telîf veya derleme eserler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hz. Hüdâyî'nin *Miftâhu's-salât ve mirkātü'n-necât*'ının tercüme ve şerhi olan *Misbâhu's-salât ve mirkātü'd-derecât*'ın dört yazma nüshasını tespit edebildik.[17] Muizzüddîn Efendi 1033/1623 senesinde, Hz. Hüdâyî'nin müntesiplerinden olan Halîl Paşa'nın (v. 1038/1629) *Miftahu's-salât*'a dikkatini çekmesi ve teşvîkiyle risâleyi şerhetmiştir.[18] Şârihin beyânına göre Hz. Hüdâyî, "Şüphesiz Allah tektir ve teki sever" düstûrunca risâlesini üç bâb olarak yazmıştır; kendisi ise, şerhe haram ayların ilkinde başladığı ve haram ayların sayısı da dört olduğu için bir bâb daha ilâve etmiştir. Ve bu ilk bâbta şârih ilim, ulemâ, mârifetin fazileti yanında Hz. Allah'ın vahdâniyyet ve kudretini beyân etmeyi amaçladığını söylemektedir.[19] Muizzüddîn Celvetî'nin şerh eserindeki bu ilâve bâb, sadece Mihrişah Sultan koleksiyonundaki nüshada mevcuttur.

Muizzüddîn Efendi'nin şerhi, öncelikle Hz. Hüdâyî hayatta iken kaleme aldığını belirtmek gerekir. Tercüme açısından esere baktığımızda, *Miftâhu's-salât*'ın metnine bağlılık ve Arapça bilmeyenler tarafından anlaşılır olması bakımından, Muizzüddîn Efendi'nin en iyi tercüme eseri diyebiliriz. Ancak *Misbâhu's-salât* sadece bir tercüme değil; aynı zamanda şerhtir. Şârih *Miftâhu's-salât*'ın muhtevasının dışına çıkmamış, yeni bahisler açmamıştır. O daha ziyâde bu muhtasar eserin içindeki konuları detaylandırma ve örnekleri zenginleştirme yöntemini seçmiştir.[20] Kimi zaman konuyu îzah ettikten sonra ayrıntılı bilgi için kaynak eser zikretmiştir. Nitekim Hz. Hüdâyî'nin ikindi namazı, "gevşeklik anının ve müşâhede vaktinin namazıdır" sözünün şerh ederken, bu namazı ilk kılanın Yâkûb (a.s.) olduğu bilgisini verir. Çünkü Cebrâil ona Yûsuf'un selamette olduğu haberini getirdiğinde sevincinden dolayı Allah'a şükür için ibadet etmiştir. Şârih bu bahisle ilgili olarak Dimyâtî'nin (v. 705/1306) *Keşfü'l-mugattâ fî fazli's-salâti'l-vustâ* eserine işaret eder.[21] Muizzüddîn

16 Bk. Muizzüddîn Celvetî, Risâle-i Fazîlet (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 253), 531b-544a.

17 Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan 253, 108b-187b ve Şazeli Tekkesi 159/15, 148-183; H. Selimağa Kütüphanesi, Hüdâyî 483/1. Ayrıca www.yazmalar.gov.tr sitesinden yaptığımız taramada, Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu koleksiyonu 943 numarada *Şerhu Miftâhu's-salât ve mirkātü'n-necât* ismiyle kayıtlı bir başka nüshaya tesadüf ettik. 1162/1749 istinsah tarihli 46 varak olan eserin katalog kaydında müellife dâir hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bizzat inceleme imkânı bulamadığımız bu eserin, Muizzüddîn Efendi'nin şerhinin bir başka nüshası olduğu kanaatindeyiz.

18 M. Muizzüddîn Celvetî, *Misbâhu's-salât ve mirkātu'd-derecât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan 253/2), 109b-110a.

19 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 112a-131a. Bu mukaddime kısmı, kütüphane katalog kaydında *Miftâhu's-salât*'ın tercümesi olarak görünmektir.

20 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 139a-140a, 155b-156a.

21 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 163b.

Efendi, "havâtır" bahsinde olduğu gibi, kimi zaman da muhtevâdan uzaklaşmamak için doğrudan müracaat edilecek eserleri hatırlatmış; İmâm Gazâlî'nin bâzı eserleri ile Fahreddîn Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'ini referans göstermiştir.[22] Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i, Dâvûd Kayserî'nin *Matla'u husûsi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-hikem*'i ile *Seyf-i Sârim* isimli risâle, şârihin istifâde edip atıfta bulunduğu eserler arasındadır.[23]

Muizzüddîn Efendi, şerh ettiği eserin kaynaklarını incelemiştir. Bunların başında Sühreverdî'nin *Avârif*'i gelmektedir. Hz. Hüdâyî'nin bu eserden yaptığı alıntılara zaman zaman işâret etmiştir.[24] Onun dil ve üslubunu gayet iyi bilen şârih, alıntılardaki tasarruflarına da açıklık getirmiştir. Meselâ, taharet bahsinde Sühreverdî *Avârif*'te, zâhir temizlikte aşırıya giden bâzı kişilerin aynı hassâsiyeti iç temizlikte göstermediğini söylemiş ve bunu da ulemâ-i râsihînin sohbetinde bulunarak edep tahsîl etmemeye bağlamıştır. Hüdâyî bu cümleyi eserinde kullanırken "ulemâ-i râsihîn" ifâdesini "hizmet-i kâmilin" olarak değiştirmiştir. Muizzüddîn Efendi, Hz. Hüdâyî'nin bazen seci sebebiyle bu şekilde değişiklikler yaptığını söyler. Ancak bu ifâdedeki tasarrufu sadece seciden kaynaklanmamaktadır. Şârihe göre, "râsihûn" kelimesi üzerindeki farklı yorumlara binâen Hüdâyî, "râsih, ayn-ı kâmil; kâmil ayn-ı râsih" olduğu için bu tercihte bulunmuştur.[25]

Hz. Hüdâyî *Miftâhu's-salât*'ın sonunda, namazın şerî ölçülerine ve mânevî ahkâm ve edebine riâyete ilişkin "tenbîhat"ta bulunmuştur. Bu uyarılar aynı zamanda eserin telîf sebebini de göstermektedir. Şârihin ikazları ise daha açık ve oldukça sert ifâdelerle olmuştur. Hz. Mevlânâ'nın "âşıklar salât-ı dâimdedirler" mazmûnunu ve Cüneyd Bağdâdî'nin "tevhîd, izâfetleri kaldırmaktır" sözünü kendilerine mesnet edinip beş vakit namaza ihtiyacı olmadığını söyleyenleri eleştirir. Ebû Leheb tıynetli olarak nitelediği bu kişilerin, evliyânın sözlerine şuurları olmadığından ve insanları da dalalete sürüklediklerinden şikâyet eder.[26]

Muizzüddîn Efendi'nin *Misbâhu's-salât* isimli şerh eseri, Hüdâyî'nin eserini ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda şârihinin ilmî ve irfânî birikimini de göstermektedir. Şârihin eserinde sıklıkla yer verdiği mazmunlar, umumiyetle ya Arap şiiri ya da Farsça şiirlerdir.

Lem'atü'l-berki'n-Necdî Şerh-i Tecelliyât-ı Mahmûd Efendi el-Üsküdârî

Hz. Hüdâyî'nin *Tecelliyâtü'l-behiyye ve'l-küşûfü'r-Rabbâniyye*[27] isimli eserine Abdülganî Nablûsî tarafından yazılmış olan şerh eserdir.[28]

---

22 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 143b.
23 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 145a-b, 147a, 149b.
24 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 142b-143a, 168b, 171a.
25 Ebû Hafs Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif/ Tasavvufun Esaslar,* haz.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, (İstanbul: Vefa Yay., 1990), 372; Hüdâyî, *İlim-Amel, Seyr ü Sülûk*, 192; M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 142b-143a.
26 M. Celvetî, *Misbâhu's-salât* (Mihrişah Sultan 253/2), 186a.
27 *GAL/Supplement*, II, 661.
28 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* 1/133, 3/13; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/186; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, tas. İbnü'l-Emin Mahmûd

Aslen Şam'lı olan şârih Abdülganî b. İsmâîl (1143/1731), aile büyüklerinin Kudüs'ten Nablus'a göç ve daha sonra da Dımaşk'a gelmiş olmasından dolayı kazandıkları Nablûsî nisbesiyle meşhurdur. Ulemâ bir aileye mensup olmakla birlikte, Necmeddîn el-Gazzî (1061/1651) gibi devrinin büyük âlimlerinden de ilim tahsil etmiştir. Yirmi yaşlarında iken Emeviyye Camii'nde ders okutmaya başlamıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, Afîfüddin et-Tilimsânî, Abdülkerîm Cilî ve Sadreddîn Konevî'nin eserleri de okuttuğu dersler arasındadır. Eserlerini de bu dönemde kaleme almaya başlamıştır. Muhtelif tarihlerde yaptığı altı yolculuğun dördünü kitap haline getirmiştir. Bu arada ilk seyahatinin 1075 (1664) yılında Humus, Halep, Konya Edirne ve İstanbul'u içine alan üç aylık bir yolculuk olduğunu belirtmek gerekir. Vefatına kadar, medresedede, evinde ve Emeviyye Camii'nde ders okutmuş, pek çok talebe yetiştirmiştir.[29]

Abdülganî Nablûsî hem Kādiriyye ve hem de Nakşibendiyye tarîkatından icâzeti olan bir sûfîdir.[30]

Nablûsî'nin kaleme aldığı 280 eserin bir kısmı Fıkıh, Tefsîr, Kelâm, Hadîs, Tarîh, Edebiyat ile ilgili olmakla birlikte tasavvuf alanına ilişkin olanlar telîfâtı içinde önemli bir yer tutmaktadır. En önemli eserlerinden biri İbnü'l-Arabî doktrinine genel bir giriş mahiyetindeki *el-Vücûdü'l-hakk*'dır. Bu eserin Osmanlı döneminde vahdet-i vücûd konusunu sistemli bir şekilde işleyen belki de tek Arapça kitap olduğu belirtilmektedir.[31]

Şerh yazarı olarak meşhur olan Abdülganî Nablûsî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız başta olmak üzere Abdüsselâm b. Meşîş, Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Câmî, İmâm-ı Rabbânî gibi sûfîlerin eserlerine şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Bu eserlerde sadece öncekilerin görüşlerini nakletmekle kalmayıp bunları geliştirmeye ve çok defa tasavvufî düşüncede Endülüs-Mağrib temayülü ile Fars-Anadolu temayülünü birleştirmeye çalışmıştır.[32]

Hz. Hüdâyî'nin *Tecelliyât*'ını şerh etmesinden de anlaşılacağı üzere Abdülganî Nablûsî, Anadolu sûfî ve âlimlerinin eserlerine de teveccüh göstermiştir. Birgivî'nin (v. 981/1573) *Tarîkatü'l-Muhammeddiyye*'sine yazdığı *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, söz konusu eserin diğer şerhlerinden daha fazla

---

Kemal İnal, Avni Aktunç, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), I/593; *GAL/Supplement*, II/476, 661.

29 Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablûsî,* trc.: Veysel Uysal, (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 93-95, 97, 120-21; Ahmet Özel, "Nablûsî Abdülganî b. İsmaîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268.

30 Bekrî Alaaddin, *Abdülganî Nablûsî*, 169; Adalet Çakır, *Abdülkādir Geylânî ve Kādirîlik* (İstanbul: İsam Yay., 2012), I/245-46. Tarîkatı hakkında ayrıca bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* 1/131; Mahmut Erol Kılıç, "Ekberiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 545.

31 Bekrî Alaaddin, *Abdülganî Nablûsî*, 211, 215-239; Özel, "Nablûsî Abdülganî b. İsmaîl", 32/268.

32 Bekrî Alaaddin, *Abdülganî Nablûsî*, 161; Özel, "Nablûsî Abdülganî b. İsmaîl", 32/268.

okunmuştur.[33] Yine Halvetî-Sivâsî meşâyihinden Abdülahad Nûrî'nin *Mirâtü'l-vücûd ve mirkatü'ş-şühûd fi'l-merâtibi'l-külliyye ve'l-hazerât*'ı Nablûsî tarafından *Itlâku'l-kuyûd fî şerhi Mir'âtü'l-vücûd* adıyla şerhedilmiştir.[34] Öte yandan onun dört eseri de Osmanlı müellifleri tarafından Türkçe'ye çevrilmiş; *el-Fethü'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî* isimli gençlik eseri II. Abdülhamid'in isteği üzere istinsah edilmiştir.[35] Nablûsî'nin Osmanlı muhitindeki şöhreti sadece eserleri üzerinden olmamıştır. Yönetici ve ilmiye sınıfı, tasavvuf ehli ve İstanbul, Edirne, Van gibi şehirlerde yaşayan dostlarıyla yazışmaları bunun önemli bir şâhididir. Bir Osmanlı âlimi olan Saçaklızâde Mehmed Efendi gibi husûsen Şam'a gidip kendisinden tahsil gören talebelerinin olduğu da bilinmektedir.[36]

Nablûsî'nin şerhettiği Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin eseri, Yazma Eser Kütüphanelerindeki muhtelif nüshalarda *et-Tecellîyâtu'l-İlâhiyye ve Sünûhâtü's-Sübhâniyye, Risâletü't-Tecelliyâti'l-behiyye ve'l-küsûfî'r-rabbâniyye* yanında *Tecelliyâtü Hüdâyî* isimleri ile kayıtlıdır. *Hâbnâme-i Hazreti Hüdâyî* sadece İ. Hakkı Bursevî'nin istinsahı olan nüshadaki isimdir.[37]

Bahsi geçen eserde Hüdâyî, umumiyetle ru'yet, tecellî, keşf ve mükâşefe, şuhûd ve müşâhede, feyz ve fetih kavramları ile aktardığı mânevî tecrübeleri içinde rüyâlarını, 'mübeşşire' vasfıyla diğerlerinden ayırmıştır. Sûfîlerin seyr ü sülûkleri esnâsında hem yolculuğu, yöntemi ve hem de ulaştıkları irfânı ifade etmek üzere kullandıkları bu müşterek kavramlar ile Hz. Hüdâyî, pek çok kere Hz. Peygamber'i müşâhedesini, Hızır'la mülâkatını, Allah'ın bâzı isimlerinin tecellîsini, dört halîfe ve bâzı sûfîlerle görüşmesini, birkaç kez vukû bulan rûhânî mirâcı gibi husûsî hallerini kaydetmiştir. Gayb âleminden duyduğu sesler, kalbine ilham olunan Kur'an âyetlerinin mânâsı, kutbiyyet müjdesi ve kılıç, Peygamber'in yağı, sarık ve hil'at kabilinden kendisine ihsan olunan mânevî rütbe ve hediyelerin bilgisi yine bu eserinde yer almaktadır. Hz. Hüdâyî yaşadığı bu hal ve tecrübelerini adeta bir günlük tutar gibi târihi ile kimi zaman da mekânını zikrederek kaydetmiştir.

Arapça kaleme alınmış *Tecelliyât,* yazım usûlü açısından bir diğer eseri *Vâkıât*'a benzemektedir. Bu eser de bir günlük gibi, Hüdâyî'nin, şeyhi Üftâde'nin yanında geçirdiği üç yıl boyunca, aralarındaki sohbetlerden, şeyhine anlattığı rüyâlardan, sorduğu suallerden tuttuğu notları ihtivâ etmektedir. Bu eserin yazımına bîat ettiği 1 Zilkade 984/20 Ocak 1577 Cumartesi günü başlamış, hilâfet alıp Bursa'dan

---

33 Huriye Martı, "et-*Tarîkatü'l-Muhammeddiyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108.

34 İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2007), 276.

35 Bekrî Alaaddin, *Abdülganî Nablûsî*, 194.

36 Abdülganî Nablûsî, *Mürâselâtü'n-Nablûsî/ Vesâiliti't-tahkîk ve resâili't-tevfîk*, dirâse ve thk. Bekri Alaaddin, (Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2010), 4-8; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 35/368.

37 Ayrıntılı bilgi için bk. Ayme Küçük, *Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Tecelliyât'ı ve Tercümesi* (Metin Tenkidi) (Kocaeli: Kocaeli Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2024), 10.

ayrılmasına bir ay kala, 9 Şevval 987/29 Kasım 1579 Cuma gününde bitirmiştir.[38] Yazım usûlü bakımından benzerlik *Tecelliyât Vâkıât*'ın devâmı niteliğinde veya onun bir bölümü yahut da tamamen müstakil bir eser olup olmadığı yolunda soruları akla getirmektedir. Tecellîlerin kayıt tarihleri nüshalara göre farklı olduğu gibi kronolojik bir tertip söz konusu değildir. Bu sebeple tecellî kayıtlarının tutulmaya başladığı tarihi kesin olarak belirlemek güçleşir. "1010 (1602) senesi Muharremü'l-harâm'ının Salı günü, bu gecede lutf ile Nebî'yi (a.s.) gördüm. Su içti. Ben de içmesi için su hazırlamak istedim ki böylelikle insanlara şifâ olacak mübârek artıklarından kalsın" cümlesiyle başlayan nüshalar[39] olduğu gibi 984'te Şeyh Üftâde'ye biatı ile başlayan nüshalar da bulunmaktadır.[40] Aynı problem bitiş tarihi için de söz konusudur. Eser üzerine yapılan yüksek lisans çalışması ile tespit edilen nüshaların mukayesesi neticesinde, en erken tarihli tecellî 984, en geç tarihli tecellî 1037 senesine aittir.[41]

Hz. Hüdâyî'nin eserlerinde çok fazla görülmeyen bu türden karışıklığın sebebi, onun bizzat müstakil olarak *Tecelliyât* isimli bir risâle telif etmemesinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim Abdülganî Nablûsî şerhinin girişinde bu noktaya temas etmiş, tecellî ve vâkıaların bir tertibi olmadığını, tarihlerde takdim ve tehirin görüldüğünü belirtmiştir. Bunun sebebi ise, Hz. Hüdâyî sâlikler için bunları çeşitli kağıtlara yazmış ve ondan sonra mürîdleri bunları düzensiz olarak bir araya getirmiştir. Yâkûb Afvî, Bursevî ve Hasan Aksarâyî ise Hüdâyî'nin *Tecelliyât*'ını gizlediğini, vefâtından sonra sevenlerinin bunu ortaya çıkardığı kanaatindedirler.[42]

Abdülganî Nablûsî'nin *Tecelliyât*'a yazmış olduğu *Lem'atü'l-berk* isimli şerhin müellif nüshası Şam Mektebetü'l-Esed'de olup Türkiye ve dünya kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.[43] Eser, 2013 yılında Asım İbrahim Keyyâlî'nin tahkîki ile Beyrut'ta basılmıştır.

Şerhin mukaddimesinde Hz. Hüdâyî ve Üftâde'den övgüyle bahseden Nablûsî, bu kitabın kendisine Rum'dan bir kardeşi tarafından 6 Ramazan 1089 tarihinde gönderildiğini ifâde eder. Ve ihvanın faydası için bu kitap hakkında bir şeyler yazmasını kendisinden istemiştir. Bu arada yazımını 5 Muharrem 1088 (10 Mart 1677) tarihinde tamamladığı *Mesnevî*'nin Arapça üç dibacesine yazdığı *es-Sırâtu's-*

38 Mustafa Bahadıroğlu, *Vâkıât-ı Hüdâyî'nin Tahlîl ve Tahkîki (1. cilt)*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler E., Doktora Tezi, 2003), 11.

39 Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Tecelliyât* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, 3670/2), 30b; Atatürk Kitaplığı, OE. Yz. 617/2, 36b.

40 Hüdâyî, *Tecelliyât*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1134, 28b.

41 Küçük, *Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Tecelliyât'ı ve Tercümesi*, 311.

42 Abdülganî Nablûsî, *Şerhu Tecelliyâti'l-İlâhiyye ve'l-küşûfâti'r-Rabbâniyye*, thk.: Asım İbrahim Keyyâlî, (Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2013), 12; Hüdâyî, *Tecelliyât*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 332/15), 247b; İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce,* haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, (İstanbul: İnsan Yay., 1997), 2/217.

43 Bk. Huda Ezeldin Siraj Mekki, *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*, (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19, 39-49.

Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî'nin telif sebebinin de yine bir Mevlevî dervişinin bu konuda kendisinden talebi olduğunu hatırlamak gerekir.[44]

Nablusî yine mukaddimede bu kitabın sırlarını açmadan önce, Allah'dan bir işaret beklediğini söylemektedir. Üç gece sonra, Ramazan'ın 8. Pazartesi gecesi bir rüya görmüştür. Gördüğü rüya üzerine bu eseri şerh için kendisine izin çıktığını söyleyen Nablûsî, *Tecelliyât*'ı şerhe Pazartesi sabahı başlamıştır. Yine hemen şerhin başında şârih, bir hatırlatmada bulunmaktadır. Hz. Hüdâyî'nin mazhar olduğu ilâhî tecelliler söz konusu eserde kayıtlı olanlar ile sınırlı değildir. O bu eserinde sadece kendisine izin verildiği nispette tecellilerini yazmıştır. Tamamı değildir. Zira bu mümkün de değildir. Çünkü tecelliler hasredilmez. Hüdâyî'nin bunlardan söz etmesinin sebebi ise vuslata erenlerin yollarına talip olan mürîdleri ferahlatmak, şevklendirmektir. Aynı zamanda söz konusu tecellîler ilahî bir nimet olduğu için 'Rabbinin nimetini anlat' (93/11) emrine uymanın gereğidir. Yine Nablûsî'ye göre bu vesîle ile kendisinden sonra gelenler onun makamını idrâk edip, kendisini ona nispet edenlere veya tabi olanlara da hürmet göstereceklerdir.[45]

Kendisine ulaşan nüshadaki tecellîleri Nablûsî cümle cümle şerh etmiştir. Kimi zaman kelime kelime izahlara giriştiği açıktır. Hz. Hüdâyî'nin şeyhine Cumartesi günü biat etmiş olmasındaki hikmeti ortaya koyabilmek için Hemedânî'nin Seb'iyyât'ından iktibaslar ile Cumartesi gününün faziletini anlatır. Tecelliyât'ın muhtevâsı, Nablûsî'yi şeyhe biatın önemi, velîlerin kendisini veya kabirlerini ziyâretin faydası, halvetin hikmeti, kutbiyet ve velâyet meselesi, bu arada Hz. Hüdâyî'nin makamı, keşf ve mirâç gibi konuları açıklamaya sevketmiştir.

Tecelliyât-ı Hüdâyî'nin nazmen şerhi

Tecelliyât'ın diğer şârihi, Celvetiyye yolunun mühim şahsiyetlerinden, aslen Aksaraylı olan Seyyid Hasan b. Abdurrahmân Aksarayî Rızâyî'dir (v. 1669'dan sonra).[46] Babası Abdurrahmân Efendi ile birlikte küçük yaşlarından itibaren birçok kere Azîz Mahmûd Hüdâyî'yi ziyâret etmiş ve onun bâzı müjdelerine mazhar olmuştur. Celvetiyye tarikatına Aksaray'da iken, Hz. Hüdâyî'nin Koçhisar halifesi Akbaba Mustafa Efendi'ye biat ile intisap etmiştir. Daha sonra medrese eğitimi için İstanbul'a gelmiştir. Müderrislik, kadılık ve nâiblik gibi resmî görevlerde bulunan Hasan Aksarâyî'nin nesir ve nazım şeklinde telif ve tercüme on beşe yakın eseri bulunmaktadır.[47]

---

44 Sümeyye Nur Aydın, *Mesnevî Dîbâceleri Ve Abdulganî en-Nablusî'nin es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî'si* (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2023), 89-90.

45 Nablûsî, *Şerhu Tecelliyât,* 11-12.

46 Hayatı hakkında bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, *Hasan Rızâyî Ve Tezkiratü's-sâlikîn İle Mahmûdiyye Adlı Eserleri Tahkîk ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2016), 13-21.

47 Hasan Cankurt, *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî-Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi*, (Aksaray: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Aksaray, 2015), 58-63, 86-243.

Özellikle Hz. Hüdâyî'nin mânevî şahsiyeti ve eserleri ile Celvetî muhiti, Aksarâyî'nin eser telif tarzını ve eserlerinin muhtevâsını etkilemiştir. *Tezkiratü's-sâlikîn ve Risâletü'n-nâdimîn* başta olmak üzere *Mahmûdiyye ve Nüzhetü'l-ebrâr min ehli'l-esrâr* gibi biyografi niteliğindeki eserlerinde, Hz. Hüdâyî'ye ve Celvetî muhitine olan maddî ve mânevî yakınlığını hâtıraları, müşâhedeleri ve onlardan anektodlar ile ortaya koymuştur.[48]

Kütüphane kataloglarında *Tecelliyât-ı Hüdâyî'nin nazmen şerhi* ismi ile kayıtlı eseri doğrudan Hz. Hüdâyî'nin *Tecelliyât*'ı ile ilgili olup eserin manzûm bir şerhidir. Süleymaniye ve İbrahim Hakkı Konyalı kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. Bu iki nüsha arasında farklılıklar olmasına rağmen ferağ kaydındaki bilgilerden ikisinin de şârih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Konyalı'daki nüshaya göre şerhin yazımı 1055 Rebîulevvel/1645 Nisan-Mayıs'ında tamamlanmış; 1060 Safer/ 1650 Şubat Mart'ında temize çekilmiştir.[49] Süleymaniye nüshasının yazımı ise 1077/1666 senesinde bitmiştir.[50]

Şerhden ziyâde manzûm bir tercümeyi andıran eserine Aksarâyî
Yine başlayalım asl-ı usûle
Müyesser ola tevhîd işbu kula

Azîz'in yazalım hep sözlerini
Tecellî'de olan rumûzlarını

beyitleri ile başlayan bir manzume ile giriş yapmıştır. Burada ehlullâhın sözlerinin kendilerine şâhit olduğunu belirterek ısrarla onların sözlerine itimâdı tavsiye eder. İnkâr ve inat ile yaklaşan kişiye sırların açılmayacağını söyler. Hüdâyî hayatta iken *Tecelliyât*'ta yer alan sözlerini izhâr etmemiş hatta bir sandığa koyarak gizlemiştir. Daha sonra ona hizmet eden kâmil kişiler bunları bir araya getirmiştir.[51]

Hasan Rızâî'nin elindeki *Tecelliyât* metni ile Nablûsî'ye ulaşan metin arasında farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Rızâî 1010 senesi Ramazan ayında vukû bulan tecellî ile başlamıştır. Aşağıdaki örnekte görüleceği üzere şerhte esas aldığı metnin sırasını takiben önce Arapça metni yazmış akabinde manzûm olarak bunu Türkçe'ye çevirmiştir:

في سنة عشر وألف يوم الثلثاء

قال خضرت الپير رأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة في مبشرتي على اللطف ثم شرب الماء فأردت أن أهيّ ماءً ليشرب فيحصل من سوره المبارك شفاءً للناس. قد صدق حضرت العزيز في رؤية النبي عليه السلام.

48 Cankurt, *Seyyid Hasan Rızâyî*, 114-145.
49 Cankurt, *Seyyid Hasan Rızâyî*, 95.
50 Hasan Rızâî el-Aksarâyî, *Tecelliyât-ı Hüdâî'nin Nazmen Şerhi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3347/5), 70b.
51 el-Aksarâyî, *Tecelliyât-ı Hüdâî* (Hacı Mahmud Efendi, 3347/5), 47b.

Buyurdu Hazret-i Mahmûd Efendi
Hüdâyî'dir meşâyih dilpesendi

Bin on Şevvâli üçüncü günü hem
Sülâse gicesi Allahu a'lem

Resûl-i kâinâtı gösterüb Hak
Beşâşetle bakubdur bana elhak

Lutf yüzünden itti bana nazar
Su içdi hamdi itti ol dem ekser

Diledim ben de hâzır eyleyem mâ'
Biraz ol sudan artığı kaldı hakkā

Dedi ol dem bana Resûl-i Ekrem
Bu artuk hep şifâdır halka her dem

Rızâyî itti tasdîk bu kelâmı
İçe ol bezm-i vahdet içre câmı[52]
Hasan Aksarayî, her tecellînin sonunda yukarıdaki son beyitte olduğu gibi
Rızâyî itti tasdîk bu kelâmı
İçe dest-i Hüdâyî'den o câmı
veya
Rızâyî itti tasdîk bu kelâmı
İçe bezm-i hidâyet içre câmı[53]

gibi mahlas beyitleriyle tercüme-şerhi tamamlayarak bir sonraki tecellîye geçiş yapmıştır.

Tezkiratü's-sâlikîn'inde de Hz. Hüdâyî'nin yedi tecellîsine yer vermiştir ve yine muhtevâsına uygun olarak Türkçe'ye nazım tarzında tercüme etmiştir.[54] Her iki eserde yer alan tecelliler aynı olmakla beraber bunların manzum şekilde çevirisi birbirinden farklıdır.

Dürrü'l-bihâr ve sırru'l-esrâr

Azîz Hüdâyî'nin *Habbetü'l-muhabbe* (Muhabbetin tohumu) isimli eserine yazılmış Arapça şerh eserdir.[55]

---

52 el-Aksarâyî, *Tecelliyât-ı Hüdâî* (Hacı Mahmud Efendi, 3347/5), 48a-b.
53 Hasan Rızâî, *Nazmen Şerh* (Hacı Mahmud Efendi, 3347/5), 49a-50a.
54 Çağrıcı, *Hasan Rızâyî Ve Tezkiratü's-sâlikîn*, 48-53.
55 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* II/415; İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fî zeyli alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tas. İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktunç,

Küçük bir risâle olan *Habbetü'l-muhabbe*'nin ilk bölümü muhabbetullâhdır. Allah'ın kullarına muhabbeti ve kulların Cenâb-ı Hakk'a muhabbeti ve muhabbetlerinin tezâhürü bakımından aralarındaki farkları, Hz. Hüdâyî âyet ve hadîslerin delâleti ve ağırlıklı olarak Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden nakillerle bu eserinde anlatmıştır. Resûl'e muhabbetin söz konusu edildiği ikinci bölümde Hz. Hüdâyî öncelikle, Hz. Peygamber'in Allah'ın muhabbetine tam bir mazhariyetle muhabbetin kutbu olduğunu belirtir. Âl-i İmran 31. âyet gereği Allah'a muhabbet Resûl'e itaate bağlanmıştır. Resûl'e muhabbet de sadece ahkâm hususunda değil, her hâliyle onu takip etmekle mümkündür. Avâm, havâs ve havassu'l-havâssın Peygamber'e ittibâ keyfiyetini izah eden Hz. Hüdâyî ayrıca ruhânî ve zâtî, kalbî, nefsânî ve aklî muhabbet kavramları çerçevesinde Peygamber'e muhabbetin hakîkatini izah etmiştir. Üçüncü bölüm Peygamber'in Âl'ine muhabbettir. Meveddet âyeti (Şûrâ 23) ile konuya giriş yapan müellif, Âl'e meveddetin rûhânî münasebetin bir gereği olduğunu söylemektedir. Ona göre Peygamber'in Ehl-i beyt'ini ancak Allah ve Resûlüne muhabbet duyanlar sevebilir. Ehl-i beyte muhabbet konusunda Hz. Peygamber'in hadislerini zikreden Hz. Hüdâyî Ehl-i beyt kavramının çerçevesi hakkında yorum yapmaz. Ancak onların hukukuna riâyet konusunda verdiği örneklerden anlaşılan Âl'den kastı, Hz. Peygamber'in neslini devâm ettiren Ali-Fâtıma evlâdıdır[56].

Habbetü'l-muhabbe'nin, bugün ulaşabildiğimiz yazma nüshalarının ziyadeliği,[57] tercümeleri, şerhi ve üzerinde yapılmış çalışmalar sebebiyle Celvetî şeyhinin en fazla rağbet gören eserlerinden biri olduğunu öncelikle belirtmek gerekir.

Risâlenin Osmanlı Türkçesine ilk çevirisi Süheyl Ünver'in babası Mustafa Enver Bey (v. 1909) tarafından 1905 yılında yapılmıştır. Tek nüshasını tespit ettiğimiz *Terceme-i Habbetü'l-muhabbe* isimli çeviri, mütercim nüshasından 1930 yılında Osman Ergin tarafından istinsah edilmiştir.[58] Bu tercüme dışında kaynaklarda tesadüf etmediğimiz bir diğer çeviri Ahmed Remzi Akyürek'e (v. 1944) aittir. Son dönem iki Osmanlı münevverinin tercümeleri, *Habbetü'l-muhabbe* metni ile mukayese edildiğinde tam bir tercüme olduğu görülür. Mustafa Enver Bey'in, esas metne son derece bağlı kalarak yaptığı ve Arap dilinin nüanslarını aksettirdiği sade lisan ve üsluba sahip tercümesinin nazarlardan uzak kalması dikkat çekicidir. Akyürek'in *Mahbûbu'l-ehıbbe* ismini verdiği tercümesi ise dil bakımından ağdalı kısmen de

(İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1972), I/444. Bu eser tarafımızdan tercüme edilmektedir.

56 Bk. Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe* yay. Ali Çalışır, çev. Necdet Yılmaz, (İstanbul: Fersan Ofset, 2002).

57 Eserin Türkiye ve dünya kütüphanelerindeki yazma nüshaları için bk. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 111; Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe*, 8-9; Tarui Hiroshi, "Treatise on Sufi Love: Hüdaî's Seed of Love-edition, translation and commentary", *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 9 (Mart 1994), 274. Bahsi geçen kaynaklardakilere ilaveten tespit etmiş olduğumuz diğer nüshalar şunlardır: Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., 824/3, 4322/4; Kastamonu İl Halk Ktp., 3677/4; Samsun İl Halk Ktp., 247/6; Atatürk Kitaplığı, OE. Yazmaları, 618/7, 840/3.

58 Bk. *Terceme-i Habbetü'l-muhabbe* mütercim: Mustafa Enver, (İstanbul: Atatürk kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 1816), 10a.

yorumlu bir çeviridir. Rasim Deniz tarafından günümüz harflerine aktarılarak 1982 yılında *Mahbûbu'l-ehıbbe/Sevenlerin Sevgilisi* ismiyle Kayseri Müzeleri Eski Eserleri Sevenleri Derneği tarafından yayımlanmıştır. Ancak bu basımın sadeleştirmeye muhtaç olması, okuma hataları ve bazı eksikliklerden dolayı Necdet Yılmaz'ın tercümesi ile Ali Çalışır tarafından 2002'de yeniden basılmıştır.[59]

Habbetü'l-muhabbe'ye dâir günümüzde yapılan bir diğer çalışma Tarui Hiroshi'ye aittir. 1994 yılında yayımladığı makalesinde Hiroshi, kısaca Hz. Hüdayî'yi ve risâleyi tanıtmış, ardından Japonca çevirisine yer vermiştir. Araştırmacı Tokyo ve Bologna Üniversite kütüphanelerinde bulunan iki nüshayı mukayese ile[60] risâlenin orijinalini makalenin sonunda neşretmiştir.

Bahsi geçen eserin şerhi olan *Dürrü'l-bihâr* bazı kaynaklarda Hz. Hüdâyî'ye nispet edilmiştir.[61] H. Vassaf eserin şeyh Abdürrahîm b. şeyh Lütfullah el-Konevî tarafından kaleme alınıp Kütahya'da Vahid Ali Paşa Kütüphanesi'nde olduğunu belirtmektedir. Ancak şerh eserin ismini kaydetmemiştir.[62] Yaptığımız araştırma neticesinde ulaştığımız eserin iki yazma nüshasından biri Vassâf Bey'in sözünü ettiği kütüphanede Vahid Paşa koleksiyonunda 374 numara ile kayıtlı olup 166 varaktır. Kütüphane katalog kaydında müellif Hüdâyî, Abdürrahîm b. şeyh Lütfullah müstensih olarak görünmektedir. Çünkü 1072/1675 tarihli nüshanın ferağ kaydındaki ifadeler, onun müstensih olarak anlaşılmasına müsaittir. Şerh eserin bir diğer nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonunda bulunmaktadır. A 1086 kayıt numaralı eser diğerine göre daha erken tarihlidir. Ferağ kaydından 1037/1627 tarihinde dervîş Mehmed b. Mehmed el-Konevî tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu nüsha 1254/1838 senesinde gözden geçirilmiştir.

Şarih sebeb-i teşrîh kısmında, kendisinden övgüyle bahsettiği ve "kardeşim" dediği bir kişi tarafından *Habbetü'l-muhabbe*'nin okuyup değerlendirmesi için kendisine gönderildiğini söylemektedir. Eseri tetkîk eden şârih ilk bakışta bu risâleyi "mezhebine mutabık ve meşrebine münasip" görmüştür. Şârih yine bu bölümde şerhe başlamadan önce Hüdâyî'nin bu risâlesi ile kurduğu manevî irtibatı bütün detayları ile anlatır ve gördüğü rüyaları kaydeder. Risâleyi tetkik ettiği günlerde gördüğü rüyâda birisi kendisine bir kadeh içinde lezzetli bir şerbet sunar ve içirir. Şarih bu rüyâyı, sevgiliden sevgiliye gönderilmiş risâle olarak tabîr etmiştir. Dünyevî maslahatları gereği bir aydan fazla süren seyahata çıkan şârih, eseri yanında götürmüş ancak kalbindeki teşvişten dolayı inceleyememiştir. Seyahat sonrası halvete girer. Risâle kendisine ulaştığı günden itibaren ve halvette iken de devam eden rüyâları ve vâridâtlardan dolayı bu esere karşı arzusu artmış, onu mübarek saymış ve nihayet şerh konusunda kendisine müsaade edildiğine ikna olmuştur.

59 Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe*, 7.
60 Hiroshi, "Treatise on Sufi Love", 274-275.
61 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* II/415.
62 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III/3.

Çünkü müellif, "ehli, bir işi ehliyet sahiplerinin izni olmaksızın yapmazlar." inancındadır.[63]

Şârih *Habbetü'l-muhabbe*'nin şerhine başlamadan önce muhabbet konusunda bilinmesi gereken beş mukaddime/öncül olduğunu belirterek bunları açıklamaya girişmiştir. Bunlar sırasıyla muhabbet övgüsü, ehl-i muhabbete övgü, muhabbetin târifi ve onu talep eden kişi için, zevk-i selîm ve akl-ı mustakîm veya kâmil bir mürşidin gerekliliği, kıyâmete kadar muhabbet ehlinin varlığını sürdüreceği başlıklarından müteşekkildir. Son mukaddime, ayakların kayma ihtimâlinin çok olduğu alanlardan mürîdin halâs olabilmesi için bilmesi gereken konulara ayrılmıştır. Eser içinde oldukça mühim görünen bu bölüm soru cevap şeklindedir. Öncelikle mürîdin soru sormama edebi hatırlatılmış; bu edebe riâyetle sorularına cevabın gelme keyfiyeti anlatılmış ve arkasından soruların cevapları verilmiştir.[64]

On beş soru ve cevabının yer aldığı bu bölümde şârih, daha önceki mukaddimelerde anlattıklarını ilmî bir üslup ile teorik tartışma zemininde yeniden özetlemiş gibidir. Allah'ın sıfatları, ezelîlik kadîmlik mevzusu, muhabbetin türleri, kader konusu, kulların fiilleri, Âdem'in günahı, kazâ-i mübrem gibi tartışmalı meseleleri ele almıştır. Vahdet-i vücûd eleştirisi bağlamında gündeme gelen konulara, ulemânın özellikle de kelamcıların itirazlarına, mevhûm sorular ile cevap vermiştir.[65]

Şârihin eserinin büyük bir kısmında görülen, teşbih ve mecazlarla yüklü edebî yazım üslûbu, ilk olarak *Habbetü'l-muhabbe'*ye övgüsünde ortaya çıkmıştır. Şârih esere övgüyle başlayarak Hüdâyî'nin tertibine riâyetle cümle cümle eseri şerhetmiştir. *Dürrü'l-bihâr*, *Habbetü'l-muhabbe*'nin tam bir şerhi olduğu gibi muhtevasının zenginliği bakımından onun yeni bir telîf eser olduğunu söylemek abartılı olmaz.

Şârih İslâm Târihi, kelâm, tefsir, hadîs ve tasavvuf gibi dînî ilimlere dâir bütün müktesâbatını bu eserde ortaya koymuştur. Arap dilinin zengin anlam içeriğini, yan yana gelen kelimelerin farklı takdirlerle okunabilmesine imkân veren gramatik özelliklerini bilen şârih, dilin bu imkânlarını çok rahat kullanmaktadır.[66] Dönemin itikâdî ve düşünsel problemlerine hâkim bir entelektüel olarak görünen şârih, ehl-i sünnet çizgisi dâiresinde meselelere açıklık getirmeye çalışmıştır. Ayrıca ehl-i kitâbın itikâdî noktadaki çıkmazlarının farkındadır. Özellikle muhabbet söz konusu olduğundan, Hristiyanların Hz. İsâ'ya duydukları fart-ı muhabbet sebebiyle düştükleri hatâlar, ekânim-i selâse mevzusu onun ele aldığı konular arasındadır.[67]

Dînî edebiyatın pek çok eserinden iktibasların olduğunu gördüğümüz *Dürrü'l-bihâr* için *Habbetü'l-muhabbe*'nin bir mânâda Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile şerhi

63 *Dürrü'l-bihâr ve sırru'l-esrâr* (Kütahya: Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa, 374), 1b-3b.
64 *Dürrü'l-bihâr,* (Vahid Paşa, 374), 26b.
65 *Dürrü'l-bihâr,* (Vahid Paşa, 374), 26b-37b.
66 *Dürrü'l-bihâr,* (Vahid Paşa, 374), 42b, 55a, 69.
67 *Dürrü'l-bihâr,* (Vahid Paşa, 374), 23b, 28b, 61b.

olduğunu söyleyebiliriz. Arap şâirleri yanında Râbiatü'l-Adeviyye'nin, Abdullah Tüsterî'nin, Maruf Kerhî'nin, Ebû Ali Ruzbârî'nin kıtaları ile İbn Fârız'ın özellikle Sa'dî Şîrâzî'nin şiirleri şerh eserde çokça kullanılmıştır. Ancak Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri ve *Mesnevî-i Şerîf* beyitleri şârihin en sık mürâcaat ettiği ve şâhit gösterdiği manzumelerdir.

Terceme-i Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr

Hz. Hüdâyî'nin bizzat Hz. Peygamber'e tahsis ettiği müstakil risâleleri mevcuttur. Bu eserler Osmanlı toplum ve tasavvuf muhitinin muhayyilesinde ve şuurunda kabul görmüş ve yerleşmiş siyer yazım usûlünü göstermesi bakımından mühimdir. Hz. Peygamber'in tarihini yazmak bir mânâda varlığın tarihini yazmak gibidir. Çünkü söz konusu eserlerde "hakikat-i Muhammediyye" ilkesince Hz. Peygamber'in rûhânî yaratılış bakımdan bütün varlığa nispetle kıdeminden ve yine merâtib bakımından bütün varlığın ondan zuhuru anlayışı işlenmektedir. Onun cismânî olarak doğumu, nübüvveti, hicreti ve husûsen miracı gibi mühim hadiseler de bu çerçeve içinde Hüdâyî'nin eserlerine konu olmuştur. Maddî hayatına ilişkin anlatım ve onun son nebî olmakla bütün insanlığın peygamberi oluşu, hakikat-i Muhammediyye yaklaşımı ile tutarlı bir bütünlük arzeder.

Arapça kaleme alınmış *Hulâsatü'l-Ahbâr fî ahvâli'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, Hz. Hüdâyî'nin bu muhtevâdaki en geniş eseridir. Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın yaratılışı ile başlayan eser, Hz. Peygamber'in hayâtı, mûcizeleri, sûret ve sîreti ile devâm eder ve nihayet eserin son iki bölümü ilim ve mârifet, tesbih, zikir, duâ ve tevhîd konuları ile tamam olur.

Mensur tarzda yazılmış ve kaynaklarda umûmiyetle *Mirâciyye* olarak zikredilen eseri ise aslında *Mevlûd-i şerîf ve Mi'râciyye*'dir. İsra sûresi'nin ilk âyeti ile başlayarak ayrıntılı bir şekilde mirâc hâdisesinin anlatıldığı eserin bir mirâciye metni olduğunu söylemek mümkündür. Ancak âyet meâlinden hemen sonra mîrac bahsinden evvel, Hz. Peygamber'in yaratılışının kıdemi, Rebîulevvel'de dünyâyı teşrîfi, çocukluğu, göğsünün yarılması, evliliği, nübüvvet müjdesi, ilk mü'minler gibi Hz. Peygamber'in hayâtına dâir muhtasar malumat da mevcuttur. Bu sebeple dili Türkçe olan bu risâlenin, sadece bir mirâciye olmayıp tamamına bakarak, Selimağa kütüphanesi Hüdâyî bölümü 262/2'de 8[b]-16[a] varakları arasındaki tek nüshasındaki yazılı başlık ile örtüştüğünü söyleyebiliriz.[68]

Azîz Hüdâyî'nin *Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*'ı ise kısmen *Hulâsatü'l-Ahbâr* ile aynı muhtevaya sahip ancak daha muhtasar Arapça bir risâledir. Hz. Peygamber'in ruhânî ve cismânî yaratılışını, doğum anı ve saatini, göğsünün yarılmasını, Hz. Hatîce ile evliliğini ve çocuklarını, ilk müslümanları, mirâcını ve mucizelerini konu etmiştir. Özellikle doğum anı ile ilgili anlatımlar Süleyman Çelebi'nin yazdığı *Mevlid*'in velâdet bahrinin nesir şeklindeki özeti gibidir. Söz konusu risâleyi Hüdâyî Âsitânesi postnişini

68 Ayrıntılı bilgi için bk. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 32-34.

Gülşen Efendi (1282/1864-1341/1923)[69] tercüme etmiştir. Selimağa Kütüphanesi Hüdâyî Efendi koleksiyonu 628 numarada *Tercüme-i Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr* ismiyle kayıtlı eser, içinde şerhini de muhtevîdir.[70] Bu şerh, bazı kaynaklarda Gülşen Efendi'ye nispet edilmekle birlikte ona ait değildir. Risâlenin girişinde "İfâde" başlığı ile Fâik Efendi, umûmun faydası için Hacı Mehmed Gülşen Efendi'nin selis bir ibâre ile risâleyi Türkçe'ye tercüme ettiğini açıkça ifade etmektedir. Ancak yüksek mevzuları içeren risâlenin tercümesinin muhatabı, ona göre yine de havâstır. Bu sebeple mütercimin niyetinden hareketle lüzumuna binâen Osmanlı âlim, müderris ve huzur dersleri mukarrirlerinden Fâik Efendi[71] eseri şerhettiğini söylemektedir. Yazım tarihi 10 Ağustos 1337 (1921) ve 5 Zi'l-hicce 1339'dur. [72]

Yukarıda söz ettiğimiz kütüphane ve koleksiyonda yer alan tek nüsha risâlede, asıl metni, tercümesi ve şerhi bir aradadır. Hz. Hüdâyî'ye ait olan ibâreler "asıl" başlığı altında, ardından "tercüme" kaydı ile Gülşen Efendi'nin birebir nâdiren izahlı tercümesi yer alır. Fâik Efendi'nin şerhi ise "îzâh" kaydı ile ayrılmaktadır. *Tercüme-i Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, ana metinden alınan cümle veya cümlelerin parça parça tercüme ve şerhinden meydana gelmektedir.

Şârihin dînî ilimler ile birlikte mânevî ilimlerde de derin bir müktesebâtı olduğu şerhten anlaşılmaktadır. Özellikle varlıkta Hz. Peygamber'in hilkatinin önceliği meselesini Cenâb-ı Hakk'ın ezeliyetini münâfî bir yaklaşıma düşmeden merâtib ve hilkat fiili ile ilintilendirerek izah etmiştir. Bu meselenin "Allah'ın ilk yarattığı benim nurumdur" hadisinde gizli olduğunu beyân ederek konuyu bu minvaldeki hadisler ve bâzı Kur'ân âyetlerinin işârî yorumu ile delillendirmektedir.[73]

Fil vakası ile başlayan Hz. Peygamber'in doğumu ve sonraki hayatına ilişkin Hz. Hüdâyî'nin verdiği çok kısa bilgiler, şerh eserde detaylı bir anlatımla karşımıza çıkar. Fâik Efendi siyer ve hadis kitaplarından istifade ile geniş malumât verdiği gibi hâdiselerin hikemî yönüne ve irfânî boyutuna daha fazla vurgu yapmıştır. Meselâ fil vakası irhâs yanî Hz. Peygamber'in nübüvveti öncesi bir mucizesidir ve tarihî vakanın mânevî sebebidir. Akabinde hadisenin tarihî boyutunu ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.[74]

---

69 Bilgi için bk. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 24-28.

70 Bu şerh eser hakkında Emel Turan tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bk. Emel Turan, *Hazreti Peygamber'in Yaratılışı ve Mucizelerine Dair Azîz Mahmûd Hüdâî'nin Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar Adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2013).

71 Arzu Güldöşüren, "Vildan Fâik Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/ 108. Ayrıntılı bilgi için bk. Turan, *Hazreti Peygamber'in Yaratılışı ve Mucizeleri*, 13-15.

72 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (İstanbul: Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 1a.

73 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 3a-6b.

74 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 12b-13b.

Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, miracı gibi mühim hadislerin izâhında Fâik Efendi, muhtemelen dönemindeki bâzı dînî yaklaşımlara ve tartışmalara cevap niteliğinde, bu gibi mucizelerin mutezilî bir yaklaşımla anlamaya karşı çıkmış ve tevil yolunun bâtıl olduğunu ifade etmiştir.[75] Ehl-i sünnet çizgisini muhâfaza noktasında Fâik Efendi'nin ısrarlı bir tavrı olduğu açıktır. Ebû Tâlib'in imânı gibi tartışmalı bir mevzuda, mü'min olarak vefât ettiğine dâir Şia'nın görüşünü reddeder. Ancak kendisi bu konuda net bir beyânda bulunmayarak sadece Peygamber'i himâye etmiş olmakla Ebû Tâlib'in çok hayır ve bereket gördüğünü belirtir, ona olan muhabbet ve ihtimâmından sitâyişle bahseder.[76]

Ahvâlü'n-Nebiyyi'l-Muhtâr'ın üçüncü bölümü miraç ile ilgilidir. Hem ana eserde ve hem de şerhte bu konuya geniş bir yer ayrılmıştır. Hz. Hüdâyî aynı konuyu mevzu ettiği *Mevlûd-i şerîf ve Mi'râciyye*'de daha hikâye yollu bir anlatım tercih etmiştir. Ancak şerhe konu olan eserinde metafizik bir yaklaşım söz konusudur. Fâik Efendi de bu perspektiften hareketle İsrâ sûresinin ilk âyetinde işâret edilen bu semavî mucizenin "isrâ" ve "mirâc" boyutunu öncelikle ele almış; bu çerçevede imânî bakımdan tartışmalara yer vermiştir. Hâdisenin hem ruhânî ve hem de cismânî vukuu hususunda Hz. Hüdâyî'nin ısrarlı yaklaşımını benimseyen şârih, ruhâniyet ve cismâniyet keyfiyetleri üzerinde durmuştur. Hz. Peygamber'in semânın katlarında bâzı peygamberler ile görüşmesine dâir şârihin yorumları, ana metindeki anlatımı çok daha irfânî bir boyuta taşımaktadır.[77]

Klasik hadîs siyer ve tefsir kitapları ile bilhassa İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'si, Ebû Nuaym el-Isfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ*'sı, Bûsîrî'nin *el-Kasîdetü'l-hemziyye fî medhi'n-nebeviyye*'si[78] *Kasîde-i Bürde* ve Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ı Vildan Fâik Efendi'nin şerhte istifade ettiği kaynaklar arasındadır.[79] Şâir Ferazdak'ın bir şiiri ile ve Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden bâzı beyitleri alıntılamıştır.

II. Manzûm Eserlerine Yazılmış Şerhler

Abdülhay Celvetî ve iki nutuk şerhi

Azîz Mahmûd Hüdâyî bilindiği üzere Divân sâhibi sûfîlerdendir. Tevhide dâir nutukları, ilâhî aşk, zühd, ahd, fenâ, beka, mirâc ve mârifetullâh kavramlarının muhtevâsını, onun manevî tecrübe ve zevki ile yansıtması bakımından kıymetlidir. Resûlullah'a duyduğu muhabbeti, umumiyetle O'nun ilk yaratılmış varlık oluşu fikri

75 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 21b, 38a.

76 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 24a.

77 *Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar* (Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628), 29b-38a.

78 Fâik Efendi bu eserin bir kısmını şerhetmiştir. Bk. Güldöşüren, "Vildan Fâik Efendi" 43/109.

79 Turan, *Hazreti Peygamber'in Yaratılışı ve Mucizeleri*, 4.

etrafında dile getirir. İlâhî aşka ulaştırıcı olan da yine Hz. Peygamber'e ittibâdır ve O'nun şefaatidir.

Şiir söyleyişi umûmiyetle Yûnus Emre'ye benzetilen Hz. Hüdâyî'nin nutukları kendi döneminde ve sonraki asırlarda hem irfânî açıdan ve hem de mûsikî yönünden büyük kabul görmüştür. *Divân*'ını son olarak neşre hazırlayanlar yüze yakın yazma nüshasını tespit etmiştir ki bunun dışında iki kere de Arap harfleri ile basımı yapılmıştır.[80]

Divân'ın istinsâh ve matbaa yoluyla neşri ve bâzı nutukların bestelenmek sûretiyle tekke muhitlerinde yaygınlaşması yanında, Hüdâyî'nin şiirleri şerh yazımına da konu olmuştur. Bu çerçevede ilk dikkat çeken isim Abdülhay Celvetî'dir. H. Vassâf *Şerh-i Gazel-i Hazret-i Hüdâyî*'yi onun eserleri arasında zikretmiş ancak hangi gazel olduğunu belirtmemiştir. Bursalı Mehmed Tâhir ise Hüdâyî'nin *İsteyen yârin hâk ider vârın* matla' beyitli ilâhîsini şerhettiğini söylemektedir.[81] Bu şerhi henüz tespit edemedik. Fakat yakın zamanda yapılan iki akademik çalışma, Abdülhay Celvetî'ye ait Bursalı'nın bahsettiğinden farklı, iki nutkun şerh metnini ilim dünyasına kazandırmıştır.[82] Bu çalışmalar yukarıda bahsi geçen gazel şerhine dâir ümidimizi arttırdığı gibi Abdülhay Efendi tarafından yazılmış başka şerhlerin mevcudiyeti olasılığını düşündürmektedir.

Abdülhay Celvetî, XVIII. asır Osmanlı dönemi tasavvufu ekseninde şekillenen tefekkür ve kültür hayatında öne çıkan sûfîler arasındadır. Celvetî tarîkında yetişmiş kâmil bir mürşid olarak önce muhtelif Celvetî tekkelerinin sonrasında Hüdâyî Âsitânesi'nin meşhîhat görevlerinde bulunmuştur. İlmî bakımdan daha ziyâde tefsir alanındaki ihtisâsı ile tanınmış, şiiriyet gücü ve besteleriyle de mûsîki sahasında temâyüz etmiştir. Şeyhî Mehmed Efendi (v. 1732) ve H. Vassâf eserlerinde onun mürşitlik vasfından övgüyle söz ettikleri gibi zahirî ve batınî ilimlerdeki yetkinliğini de yine sitâyişle dile getirmişlerdir.[83]

Hz. Hüdâyî'nin halifesi ve damadı Saçlı İbrâhim Efendi'nin (v. 1664) oğlu dolayısıyla da Hz. Hüdâyî'nin torunudur. Celvetî seyr ü sülûkünü babasının irşâdıyla tamamlamıştır. İrşâd görevine ilk olarak Bulgaristan sınırları içinde kalan Akçakızanlık kazasında Alaeddin Efendi zaviyesinde başlamış; babasının irtihâli ile boşalan Edirne'deki Dizdarzâde tekkesinin meşîhat görevini üstlenmiştir. 1986'ya

---

80 Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyyat: Tıpkıbasım ve Çevrimyazı*, haz. Mustafa Tatcı, Musa Yıldız, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Üsküdar Araştırmaları Merkezi yay., 2005), 8-12.

81 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III/35; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/126.

82 Bk. İlknur Sismelioğlu Özer, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin "Kimseler Hüsnüni Vasf Eyleyemez" Mısraıyla Başlayan İlahisine Abdülhay Celvetî'nin Şerhi", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2025), 485-498; Selami Şimşek, Ezelden Aşk İle/ Dünden Bugüne Azîz Mahmûd Hüdâyî Şerhleri, (İstanbul: Buhara Yayınları, 2025), 17-18, 75-75-108.

83 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik zeyli*, hz. Ramazan Ekinci; editör: Derya Örs, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), III/2712; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III/35;

kadar süren bu görevini müteakip İstanbul'da Ayasofya'daki Sokollu Mehmed Paşa Tekkesi'ne şeyh olarak tayîn edilmiştir.[84] Abdülhay Efendi'nin söz konusu tekkeye atanması dikkat çekicidir. Zîra bu tekke Azîz Hüdâyî'nin talebelik yıllarında intisap ettiği Halvetî şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddîn (v. 1573) Efendi için yapılmış bir tekkedir. Umûmiyetle Rumeli kökenli şeyhlerin uhdesinde kalmış olan tekkenin şeyhliği Abdülhay Efendi ile birlikte Celvetîliğe geçmiştir.[85]

Abdülhay Efendi 1691 senesinde Üsküdar'daki Hüdâyî Âsitânesi şeyhliğine tayîn edilmiştir. Selâmî Ali Efendi'nin vefatının ardından on birinci postnişin olarak 1705'de vefatına kadar on dört yıl bu hizmeti ifa etmiştir.[86]

Seleflerini müteakiben Abdülhay Celvetî kürsî şeyhliği görevlerinde de bulunmuştur. Edirne Selimiye Camii, Eminönü Yeni Cami ve Eyüp Sultan Câmi'lerinde vaaz etmiştir.[87] Şeyhî Mehmed Efendi onun konuşma üslûbunun güzelliğine ve merâmını ifadedeki rahatlığına dikkat çektiği gibi vaazlarında, Kur'an tefsîri ve hadîslerin anlaşılmasında tamamen hakîkat nazarından, nâdir duyulacak sözler sarfettiğini de kaydetmiştir.[88]

Fetih sûresi ve bâzı surelerin tefsirine dair yazdıkları dışında *Kasîde-i Bürde*'nin tercümesini yapmış ve Hacı Bayram Velî'nin gazelini şerhetmiştir.[89]

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 37177 envanter numaralı *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî*'nin müellifi Abdülhay ismiyle kayıtlıdır. Bu on varaklı risâlede[90] Hüdâyî'nin *Dîvân*'ındaki hece vezni ile yazmış olduğu

Kimseler hüsnünü vasf eylemez

Zâtından güzeldir sultânım Mevlâ

Hak'dan gayrı Hak'dan söz söylemez

Zâtından güzeldir sultânım Mevlâ[91]

dörtlüğü ile başlayan beş kıtalık ilâhînin tamamı Abdülhay Efendi tarafından şerhedilmiştir. Klasik yazım üslûbu gereği risâle besmele, hamdale ve salât ve selâm ile başlar. Onun eseri yazım sebebi, ihvanından bâzı kişilerin bu şiirdeki anlaşılması

84 Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ,* III/2712; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III/34; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yay., 2021), 429.

85 Ekrem Işın, "Abdülhay Efendi" *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı, Tarih Vakfı Yayınları, 1993), 1/43; Mehmed Akif Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi* (İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2016), 175-176.

86 Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 430.

87 Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ,* III/2711-2712, 2761; Işın, "Abdülhay Efendi", 1/43; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 430.

88 Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ,* III/2712.

89 Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 431; Özer, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin "Kimseler Hüsnüni Vasf Eyleyemez", 476.

90 Yazma risâlenin fiziksel özellikleri hakkında bk. Özer, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin "Kimseler Hüsnüni Vasf Eyleyemez", 477-478; Şimşek, *Ezelden Aşk İle*, 18.

91 Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyyat*, 303-304.

güç mânâları açıklaması isteğidir. Metnin devâmında şerhe konu olan şiirin tamamını kaydetmiştir.[92]

Mukaddime bölümünde Abdülhay Efendi yukarıda Şeyhî'nin onun üslûbuna dâir söylediklerini teyîd edercesine "lisânım pak" olması dışında bir vasfının olmadığını beyân eder. Özellikle Celvetî yolunda şeyhlik makamında oturması tamamen yolun Pîr'inin lütfudur. Mahviyetindeki samimiyetini, biri Hatem-i Tâî'den olmak üzere iki veciz hikâye ile zarîf ve edebî bir üslûb ile dile getirir. Mukaddimedeki "Umarım ki bu acz ü ḳusūruyla Hazret-i Pîr bu abd-i faḳîri seccâdelerinde iskâna nice ḳabûl buyurdularise ol ma'yûb u muavvec ef'âlime bakmayub lisânımdan ötürü hulefâ-i kâmilîn zümresine idhâl buyuralar."[93] ifâdelerinden şerhi, Âsitâne şeyhliği döneminde (1691-1795) kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

"Ey muhteşemân-ı muḥteremân, sizlerin…" şeklinde bir hitap cümlesi ile başlaması ve sonunda da "Pes dersler, merhûm Azîz'in kelimât-ı dürer-bârlarıyla tamām oldu"[94] yazması, Abdülhay Efendi'nin bu şerhi ihvân ile sohbetinde şifahen de konu edindiği izlenimini vermektedir.

İlk dörtlükte şârih Allah'ın esmâ ve sıfatları konusuna değinmiştir. Tevhîd merkezinde zât sıfat ilişkisini anlatırken *Fıkh-ı Ekber*'i referans göstermesi,[95] vahdet-i vücûd kavramından ziyâde vahdet-i şühûdu kullanması, Abdülhay Efendi'nin bir temkin gözettiği hissini uyandırmaktadır. Müteâkip beyitlerdeki izâhlarında öne çıkan âlemin ve insanın yaratılışı ve Yaratıcı'nın yarattıkları ile münasebetine ilişkin konular ve tercih ettiği kavramlar, vahdet-i vücud nazariyesinin perspektif ve ıstılahlarını yansıtmaktadır.

İbnü'l-Fârız ve İbn Arabî'nin isimlerini zikrederek iktibâsta bulunan şârih, Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden bazı beyitleri ve İsmâîl Ankaravî'nin bir şiirini eserine almıştır.[96] Genel olarak şerhe konu olan ilâhînin yine Hz. Hüdâyî'nin şiirleri ile şerhedildiğini söyleyebiliriz. Âyet ve özellikle de hadîsleri sıklıkla şâhit getiren Abdülhay Efendi'nin temel referans kaynağı Pîr'inin şiirleri ve eserleridir. Tevhîd bahsinde Herevî'nin beyitlerini kullanır[97] ki Hz. Hüdâyî *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserini onun beyitleriyle bitirmiştir. Yine şârihin tenzihî tevhîd konusundaki açıklamalarına aynı eserin kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.[98]

Abdülhay Celvetî'nin şerhettiği diğer bir Hüdâyî manzûmesi, aruz kalıbı ile yazılmış olup yedi beyittir. *Terkîb olundu çünki hevâ hâk ü nâr u âb/ İnsân-ı kâmil oldu*

---

92 Abdülhay Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 1b-2a.

93 Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 2a-2b.

94 Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 2b, 9b.

95 Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 3b, 9b.

96 Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 3a, 6a, 8b-9a, 9b.

97 Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177), 4a.

98 Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 67-69.

ana ref' olub hicâb,[99] beyti ile başlamaktadır. Klasik kaynaklarda ismine tesâdüf edemeğimiz bu şerhe, Prof. Dr. Selami Şimşek ulaşmış ve ilim dünyasına kazandırmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesindeki Yazmalar Koleksiyonu 9544 no'lu bir mecmûanın içinde yer alan risâle, üç varaktır. Risâlenin ferağ kaydının bulunmayışı ve *Bâkî hayâta ermeğe ihsânın isteriz/ Lutf et Hüdâyî bendene yâ Mâlike'r-rikāb* makta beytinin şerhedilmemesi -eğer müstensih kaynaklı değil ise- eserin tamamlanmadığının işaretidir.[100]

Şerh-i Manzûme-i Azîz Mahmûd Efendi:

Bu şerhi ilim dünyasına tanıtan Ömür Ceylan olmuştur.[101] Kaynaklarda bu şerhden bahsedilmediği gibi şerhe konu olan beyitler, Hüdâyî'nin *Dîvân*'ında da mevcut değildir. Bundan dolayı Ö. Ceylân şerh edilen manzûmenin Hüdâyî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirecek karîneler sıralamak durumunda kalmıştır.[102] Şerh metninin girişinde açıkça kendisine aidiyeti belirtilen bu manzûme Azîz Hüdâyî'nin *Risâletün fi'l-cem' ve't-tefrîk semmeytühâ Necâtü'l-garîk* isimli mesnevî tarzında yazdığı müstakil risâleden alınmıştır.

Tevhîd ve nât ile başlayan *Necâtü'l-garîk*, Yûsuf sûresi 100. âyeti, Zâriyât sûresi 56 âyeti, Ankebût sûresi 69. âyeti, "küntü kenz" kudsî hadisi, "Kendini bilen Rabbini bilir" ve "Küçük cihâddan büyük cihada döndük" hadîs-i şerîflerinin manzûm şekilde yorumlarıyla devâm etmektedir. Tevhîd mertebeleri, Bâyezid-i Bistâmî ile ilgili iki menkıbe, Perdenin kalkması ve edebin tâlimi, Ebû Saîd'le ilgili bir kıssa, Kıyamet günü insanların amellerine göre haşrolması, amellerin tafsili, sultanlara ve meliklere, ulemaya ve mürîdlere nasihat ile yine bâzı âyet ve hadîs yorumları *Necâtü'l-garîk*'in muhtevasındandır.[103]

Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphânesi Kemânkeş Koleksiyonu 459 envanter numaralı mecmuanın ikinci risâlesi olan şerh eser 4 varaklık bir metindir.[104] Şârihi hakkında herhangi bir kayıt olmadığı için bilgi de mevcut değildir. Arapça gramatik izahları ile *Fütûhat-ı Mekkiyye*'den yaptığı alıntı ve sık sık İmâm Gazâlî'nin *İhyâ*'sı ile *Usûl-i Erbaîn*'ine atıflarına nazaran Arap diline son derece vukûfiyeti olduğu söylenebilir. Öte yandan tevhîd konusunda sûfîlerin yaklaşımını ortaya koyarken

99 Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyyat*, 331-333.

100 Ayrıntılı bilgi için bk. Şimşek, *Ezelden Aşk İle*, 19-20, 101-108.

101 Şerh hakkında bk. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri (İstanbul:* Kitabevi, 2000), 59.

102 Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî/ Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: Kapı yay., 2005), 135-36. Şerh metni için bk.: age., 142-149.

103 Bk. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 85-129.

104 Bu şerh Ömür Ceylân tarafından 2004 yılında Üsküdar Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuş ve daha sonra da basılmıştır. Bk. Ömür Ceylan, "Yazarı Meçhûl Bir Hüdâyî Şârihi", *Üsküdar Sempozyumu II: 12-14 Mart 2004* Bildiriler (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Yayınları, 2004), II/28-36.

kelâm ekollerinin görüşlerine husûsen yer vermesi bu ilim dalında da geniş bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.[105]

Meçhul şârih, bazı dostlarının isteği üzerine Hz. Hüdâyî'nin manzûm sözlerindeki mücmel beyânları tafsil etmek ve kapalı olanlarını da açmak gayesiyle bu risâleyi yazmıştır. *Necâtü'l-garîk*'ın "Tevhîd Mertebelerinin Beyânı" bölümünden

Umûm eyler ifâde nekre her ân

Siyâk-ı nefye vâkı' olsa ey cân

beyti ve müteakip 20 beyti şerh için seçmiştir. Ancak özet mahiyetindeki şerhte bütün beyitler şerh edilmemiştir. Bu beyitlerde Hz. Hüdâyî açık şirk ile birlikte gizli şirkin tehliklerinden bahsederek bütün izafetlerden arınmakla hakîkî tevhide ulaşılabileceğini dile getirmiştir.

Şârih beyitlerin şerhinden sonra *Necâtü'l-garîk*'daki tertibte yer alan Bâyezid-i Bistâmî kıssasını alıntılayarak eseri tamamlar.[106]

Lem'a-i Nûrâniyye fî-Şerh-i Kelimât-i Hüdâiyye

Hüdâyî Âsitânesi'nin on beşinci postnişîni Yâkûb Afvî Efendi'nin (1149/1737) kaleme aldığı şerh eserdir.[107] Afvî Efendi,[108] Hz. Hüdâyî'nin *Ezelden aşk ile biz yâne geldik / Muhabbet şem'ine pervâne geldik* matla beyti ile başlayıp *Geçüb âhir bu kesret âleminden/ Hüdâyî halvet-i Sultân'a geldik* beytiyle biten yedi beyitlik nutkunun beş beytini şerh etmiştir.

Yazımı 1731 senesinde tamamlanan şerh eserin beş adet yazma nüshasını tespit edebildik. Şârih'e göre bu nutukta Azîz Hüdâyî, yaratılmışların Hak'dan varlık sahasına gelişini yâni mebde ve tekrar aslına dönüşünü yâni meâdı anlatmıştır. Şerhin bütünü dikkate alındığında şârihin meâddan yani dönüşten kastının zorunlu, gayr-i irâdî olan ölüm değil; seyr ü sülûk neticesinde hâsıl olacak irâdî ölüm yani ölmeden önce ölmek olduğu anlaşılmaktadır. Afvî, şerh ettiği nutukta umûmun kavrayamayacağı ince mânâlar ve sırlar bulunduğundan dolayı dolayı onu açıklamak ihtiyacını duymuş ve müntesiplerine bir hediye olarak *Lem'a-i Nûrâniyye*'yi kaleme almıştır.

Şerh eser üç fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. İlk iki bölüm beyitlerin şerhinin anlaşılmasına yardımcı olacak nazarî konuları içermektedir. Âlemin yaratılış gayesini izâh sadedinde sufîlerin sıklıkla referans gösterdiği "Küntü kenz" hadîsi ve Arâf sûresi sûresi 172. âyeti ile şârih konuya giriş yapmıştır. Allah'ın âlemi var etmesinin gayesi mârifetullâhtır. Afvî insanın ontolojik hakîkatinden bahisle, insanın mârifetullâh konusunda en yetkin varlık olduğu fikrini savunur. Her insan bilkuvve

105 Ceylan, "Yazarı Meçhûl Bir Hüdâyî Şârihi", 29.
106 Ceylan, "Yazarı Meçhûl Bir Hüdâyî Şârihi", 32-36.
107 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* 1/202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/547; Brockelmann, *GAL Suppl*, 2/663.
108 Hakkında bk. Adalet Çakır, "Bir Hüdâyî Şârihi Olarak Yâkûb Afvî Efendi Ve Lem'a-i Nûrâniyye'si", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 50-63.

bu potansiyele sahiptir. Fakat bunun için kâmil bir mürşidin rehberliğinde seyr ü sülûk terbiyesinden geçmesi gerekir. Ezelî istidâdı ve mânevî terbiyedeki gayreti ile mârifetullâhı tahakkuk noktasında insanlar birbirinden ayrışmaktadır. Yâkûb Afvî bu meseleyi tavzîh için mîsâk âyetine dayanır. İnsanoğlu ruhlar âleminde vermiş oldukları söze dünya hayatında bağlılıkları nisbetinde üç sınıfa ayrılır. Ahidlerine tam anlamıyla bağlı kalanlar peygamberler, veliler ve kâmil mürşidlerdir. Marifetullâha istidatlı mü'minler ikinci gruptur. Seyr ü sülûk ile ahidlerine gafil olmaktan kurtulurlar. Üçüncü grup ise dalâlette kalanlardır; bu dünya hayatından başka bir âlemin varlığını kabul etmezler. Afvî bundan sonra ikinci grup hakkında bir tasnif yapmış; âbidler ve zâhidler ile ârif ve mukarreb sûfîler ve melâmîleri tasavvufî terbiye ve tecrübeleri bakımından değerlendirmiştir.

Risâlenin ikinci bölümü, vücûd mertebeleri hakkındadır. Muhakkik sûfiler tarafından umumiyetle üçlü, beşli, yedili şekilde yapılan varlık mertebeleri tasnifinden Şeyh Afvî, muhtemelen şerh edeceği beyit sayısını göz önünde bulundurarak beşli tasnîfi seçmiştir.

Hüdâyî nutkunun beyit beyit şerhi eserin üçüncü bölümünde yer almaktadır. İlk beyit varlığın ahadiyyet makamındaki hâline işarettir. Varlığın zuhûruna sebebin zâtî muhabbet olduğu yine bu beyitte dile getirilmiştir. İkinci beyitin ilk mısraındaki "vahdet ili" ifadesinden kasıt, âyân-ı sâbite âlemidir. Şârihe göre ikinci mısradaki kesret âlemini seyrândan maksat, eşyânın hakîkatini kavrayarak tevhîd-i efâl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zâta ulaşmaktır. İnsân bu âleme gelirken lâhut, ceberut ve melekût âlemlerinden geçerek nüzul mertebelerinin sonuncusu olan nâsut âlemine gelmiştir. Üçüncü beyitte anlatılan husus budur. Bundan sonraki iki beyit ise kesretten vahdete urûcu yanî seyr ü sülûkü anlatmaktadır.

Beyitlerin bu şekilde varlık mertebelerine tekabüliyetle izahı, şerhin bir yönüdür. Şârihin anlatımından çıkan diğer yön ise beyitlerin Hz. Hüdâyî'nin kendi seyr ü sülûk tecrübesinin ifadesi olmasıdır. Afvî'ye göre Şeyh Hüdâyî bu nutukla velâyet sırrını beyân etmiştir. Bu izahından sonra bir yandan tasavvuf muârızlarının velâyet konusunda muhtemel itirâzlarını, onların sûfîlere hâs kavramların zâhir mânalarına takılmalarını ve tasavvufun hakîkatinden habersiz tasavvuf erbâbını ağır dille eleştirmiştir.

Şerh eserin hâtime bölümünde, Cürcânî'nin *Târifât*'ından iktibâsla, şerhte geçen bâzı tasavvufî ıstılahların açıklamaları yer almaktadır.[109]

Araştırmamız esnâsında kaynaklarda ismi zikredildiği halde tespit edemediğimiz bir diğer şerh Abdülhay Celvetî'ye (1705) âittir. Hüdâyî'nin *İsteyen yârin hâk ider vârın* matla' beyitli ilâhîsinin şerhidir.[110]

Çalışmamız kapsamında müstakil olarak yazılmış metinlere ve onların şârihlerine yöneldik. Burada kısaca bir hususa da işaret etmek gerekir. Celvetî yolu

109 Çakır, "Bir Hüdâyî Şârihi Olarak Yâkûb Afvî Efendi", 63-79.
110 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/126.

içinde yetişmiş Osman Fazlı Atpazârî (v. 1691) ve İsmail Hakkı Bursevî (v. 1725) gibi muhakkik sûfîlerin de aslında Hz. Hüdâyî'nin şârihleri olduğunu unutmamak gerekir. Bursevî eserlerinde Şeyh Hüdâyî'nin sözlerine, nutuklarına atıfta bulunduğu gibi şeyhi Atpazârî de sohbetlerinde sözlerine sık sık Hz. Hüdâyî'yinin nutuklarından delil getirmiş; kimi zaman kelime kelime onun şiirini açıklamıştır. Zikir esnasında okunun Hüdâyî nutuklarını, zikir sonrasında sohbetine konu yapmıştır.[111] Pîr'inin şiiri ile ünsiyeti o kadar yüksektir ki kendisine rüyâda bir şiirini sormuştur. İki kez Hz. Hüdâyî'yi rüyâsında gören Atpazârî, birincisinde kendisinden hoşnut olduğunu yolunu ihyâ ettiği için sırtını sıvazladığını görmüştür. İkincisinde ise *Ey derde umân tımar/ Gel hû diyelim hû* nutkunda 'uman tımar' mı yoksa 'eden tımar' diye kendisine sorduğunu cevâben de 'ey oğlum, umân tımar' şeklinde cevap verdiğini söylemiştir.[112]

SONUÇ

Yaptığımız araştırma neticesinde Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin eserlerine yazılmış dokuz şerh eser tespit ettik. Söz konusu eserler Hz. Hüdâyî'nin mânevî ve yazılı mîrâsının anlaşılmasına katkı sağladığı nispette bu mîrâsın zenginleşerek devâmını ve sonraki nesillere aktarımını da temin etmiştir. Ve bu yazım faaliyeti Şeyh Hüdâyî henüz hayatta iken başlamıştır. Bu mânâda Muizzüddîn Celvetî'nin ilk şârih olduğunu söyleyebiliriz.

Celvetî şeyhi mânevî tavır ve irfân olarak İbn Arabî çizgisini takip etmiş, eserlerinde mutlaka ondan iktibaslar yapmıştır. Şerhler de aynı irfânî çizgi ile devâm etmiştir. Tasavvufî bilginin metinler üzerinden bu şekilde sürekliliği, onun mânevî tecrübe ile tahsiline önemli bir göstergedir. Hüdâyî Âsitânesi postnişinlerinden Abdülhay Celvetî'nin iki şerhi ile Yâkûb Afvî'nin *Lem'a-i Nurâniyye* isimli şerh eserleri buna güzel bir örnektir. Yine *Habbetü'l-muhabbe*'nin şerhi *Dürrü'l-bihâr*'da Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin gözle görülür şekilde ağırlığı, mânevî tecrübenin hâsılasının müşterekliğini göstermektedir.

Hz. Hüdâyî'nin bazı eserlerinin Arapça olması ilk bakışta şerh yazımı için bir sâik olarak görülebilir. Ancak bu sâik daha ziyâde tercüme faaliyetini harekete geçirmiş görünmektedir. Çünkü Gülşen Efendi'nin tercüme ettiği *Ahvâlü Nebiyyi'l-Muhtâr*'ı Vildân Fâik Efendi, umûmun anlayabilmesi için yeterli görmemiş ve onu şerh etmiştir. Müstakil bir telîf eser özelliği arz eden Nablûsî'nin *Tecelliyât*'a yazdığı şerh ile *Dürrü'l-bihâr* isimli şerh eserin de dili Arapça'dır. Bu iki eserin muhtevâ olarak zenginliği dikkate alındığında şerh yazımında Hz. Hüdâyî'nin eserinin anlaşılmasının en temel saik olduğu görülmektedir. Bu konuda Celvetî müntesiplerinin husûsî bir gayret içinde olduğu da meselenin bir başka veçhesidir. Nablûsî ve *Dürrü'l-bihâr*

111 İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl/ Atpazârî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*,
çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 120, 130, 158, 179, 208, 1239.

112 Bursevî, *Tamamü'l-feyz*, II/168.

şârihinin verdikleri mâlûmât, açıkça şerh yazımı için kendilerine yöneltilmiş bir talebin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.

Abdülganî Nablûsî dışında şârihler umumiyetle Celvetiyye mensubudur. Muizzüddîn Celvetî'nin *Misbâhu's-salât ve mirkātü'd-derecât*'ındaki Hüdâyî'nin kelime seçimleri üzerine yaptığı tahliller meşrep yakınlığının metinleri anlamadaki etki düzeyini düşündürmektedir. Ancak bu konuda daha kapsamlı okumalar gerekmektedir. Bu noktada şârihlerin metinle kurdukları ilişki yol gösterici olabilir. Nablûsî *Lem'atü'l-berki'n-Necdî*'de ve *Dürrü'l-bihâr*'da şârih, kendilerine şerh edilmek üzere gönderilen Hüdâyî eserleri ile ilgili tecrübelerini uzun uzadıya anlatırlar. Bilgi birikimlerine itimâd edilen bu âlim şahsiyetler sadece ilmî yetkinlikleri ile şerhe teşebbüs etmemişler, Hz. Hüdâyî ile mânevî bir bağ kurmayı ve bir işâret görmeyi öncelikle tercih etmişlerdir. Eserlerin sebeb-i teşrîh bölümünde anlatılanlar, tertîbi hakkında yapılan açıklamalar, kadîm geleneğimizde dînî-tasavvufî eser telîfinin kendi içinde bir âdâbı barındırdığını göstermektedir.

Celvetî şeyhinin külliyatının tamamlayıcı bir unsuru olarak görünen şerh eserler aynı zamanda Osmanlı tasavvuf literatürüne de önemli bir katkı sağlamıştır. Söz konusu eserler Hz. Hüdâyî'nin eserlerini anlamaya rehberlik ettiği gibi tasavvuf metinlerinin ve dolayısıyla bunların ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerin anlaşılmasına ve tatbîkine de klavuzluk ederler. Ayrıca dönemin ilmî ve dînî yaklaşımını yansıtan eserler, problematik meseleler ve bunlara ilişkin tartışma zemîni ve tarafları hakkında da değerli bilgileri ihtivâ etmektedir.

KAYNAKÇA

Aydın, Sümeyye Nur. *Mesnevî Dîbâceleri Ve Abdulganî en-Nablusî'nin es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî'si.* İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Bahadıroğlu, Mustafa. *Vâkıât-ı Hüdâyî'nin Tahlîl ve Tahkîki (1. cilt)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler E., Doktora Tezi, 2003.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri.* 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Bursevî, İ. Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce.* haz. Ali Namlı - İmdat Yavaş. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl/ Atpazârî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Cankurt, Hasan. *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî-Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi*. Aksaray: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Aksaray, 2015.

Celvetî, Abdülhay. *Şerh-i Gazel-i Hüdâyî.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 37177, 10 vr.

Celvetî, Mehmed Muizzüddîn. *Menâzilü's-sâlikîn Tercümesi*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 617, 1b-25a.

Celvetî, Mehmed Muizzüddîn. *Misbâhu's-salât.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan 253/2, 142b-143a.

Celvetî, Mehmed Muizzüddîn. *Risâle-i Fazîlet.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 253, 531b-544b.

Celvetî, Mehmed Muizzüddîn. *Terceme-i Mizânü'n-Necât*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 253, 484b-531a.

Ceylan, Ömür. "Yazarı Meçhûl Bir Hüdâyî Şârihi". *Üsküdar Sempozyumu II: 12-14 Mart 2004 Bildiriler.* 2 Cilt. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Yayınları, 2004. 28-36.

Ceylan, Ömür. *Böyle Buyurdu Sûfî/ Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

Ceylan, Ömür. *Tasavvufî Şiir Şerhleri.* İstanbul: Kitabevi, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. *Hasan Rızâyî Ve Tezkiratü's-sâlikîn İle Mahmûdiyye Adlı Eserleri Tahkîk ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Çakır, Adalet. "Bir Hüdâyî Şârihi Olarak Yâkûb Afvî Efendi Ve Lem'a-i Nûrâniyye'si". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 45-114.

Çakır, Adalet. *Abdülkādir Geylânî ve Kādirîlik*. 2 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım 2012.

Dürrü'l-bihâr ve sırru'l-esrâr. Kütahya: Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa, 374, 186 varak.

el-Aksarâyî, Hasan Rızâî. *Tecelliyât-ı Hüdâî'nin Nazmen Şerhi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3347/5, 43a-71b.

es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddîn Ömer. *Avârifü'l-meârif/ Tasavvufun Esasları*. haz. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.

Güldöşüren, Arzu. "Vildan Fâik Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hiroshi, Tarui. "Treatise on Sufi Love: Hüdaî's Seed of Love-edition, translation and commentary". *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 9 (Mart 1994), 273-307.

Hüdâî, Azîz Mahmûd. *Hayâtü'l-ervâh ve Necâtü'l-eşbâh.* İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 618/3, 81b-95a.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Câmiü'l-fezâil ve kāmiu'r-rezâil ve Miftahü's-salât ve mirkātü'n-necât/* İlim-Amel, Seyr ü Sülûk. ter. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Habbetü'l-muhabbe.* yay. Ali Çalışır, çev. Necdet Yılmaz, İstanbul: Fersan Ofset, 2002.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Tecelliyât*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 332/152, 247b-257b.

Işın, Ekrem. "Abdülhay Efendi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/ 43-44. İstanbul: Kültür Bakanlığı, Tarih Vakfı Yayınları, 1993.

İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fî zeyli alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tas. İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktunç. 2 Cild. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1972.

Kılıç, Mahmut Erol. "Ekberiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Köseoğlu, Mehmed Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2016.

Küçük, Ayme. *Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Tecelliyât'ı ve Tercümesi* (Metin Tenkidi) (Kocaeli: Kocaeli Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2024).

Martı, Huriye. "et-*Tarîkatü'l-Muhammeddiyye*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mekki, Huda Ezeldin Siraj. *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: 3. Basım İnsan Yay., 2021.

Nablûsî, Abdülganî. *Mürâselâtü'n-Nablûsî/ Vesâiliti't-tahkîk ve resâili't-tevfîk*, dirâse ve thk. Bekri Alaaddin. Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2010.

Nablûsî, Abdülganî. *Şerhu Tecelliyâti'l-İlâhiyye ve'l-küşûfâti'r-Rabbâniyye*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2013.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özel, Ahmet. "Nablûsî Abdülganî b. İsmaîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özer, İlknur Sismelioğlu. “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin “Kimseler Hüsnüni Vasf Eyleyemez” Mısraıyla Başlayan İlahisine Abdülhay Celvetî’nin Şerhi”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi,* 9/1 (Haziran 2025), 473-500.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik zeyli*. hz. Ramazan Ekinci; ed. Derya Örs. 4 Cild. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Şimşek, Selami. *Ezelden Aşk İle/ Dünden Bugüne Azîz Mahmûd Hüdâyî Şerhleri*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2025.

Terceme-i Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar. İstanbul: Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 628, 41vr.

Terceme-i Habbetü’l-muhabbe. mütercim: Mustafa Enver, İstanbul: Atatürk kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 1816.

Turan, Emel. *Hazreti Peygamber’in Yaratılışı ve Mucizelerine Dair Azîz Mahmûd Hüdâî’nin Ahvalü'n-Nebiyyi'l-Muhtar Adlı Risâlesi.* İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. hz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yılmaz, H. Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî/Hayatı, Eserleri, Tarîkati.* İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 202-226

FİLİSTİN ŞİİRİNDE TOPRAK VE KİMLİĞİN TEMSİLLERİ: SEÇİLİ ÖRNEKLER ÜZERİNE ANLAMSAL BİR ÇALIŞMA
Representations of Land and Identity in Palestinian Poetry: A Semantic Study of Selected Examples

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, dr.ah.zak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5900-2949.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 14.04.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.12.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 202-226

Atıf / Cite as: Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik. "Filistin Şiirinde Toprak Ve Kimliğin Temsilleri: Seçili Örnekler Üzerine Anlamsal Bir Çalışma" (Representations of Land and Identity in Palestinian Poetry: A Semantic Study of Selected Examples) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 202-226. Doi: 10.17859/pauifd.1538696.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 202-226

تمثلات الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني: دراسة دلالية في نماذج مختارة

Filistin Şiirinde Toprak Ve Kimliğin Temsilleri: Seçili Örnekler Üzerine Anlamsal Bir Çalışma*

Ahmed Mahmout Zakaria TAWFIK**

Öz

Bu çalışma, Filistin şiirinde toprak ile kimlik arasındaki karmaşık ilişkiyi ele alarak, toprağın coğrafi boyutunu aşarak kimliğin ve aidiyetin merkezi bir sembolü haline nasıl geldiğini göstermektedir. Çalışma, Filistin şiirinin toprağı kutsal bir sembol olarak nasıl tasvir ettiğini incelemeyi, nostalji ve direnç gibi toprakla ilişkili duygusal boyutları analiz etmeyi ve coğrafi tasvirlerin bu anlamları nasıl pekiştirdiğini araştırmayı amaçlamaktadır. Seçilen şiir metinleri, Filistinliler ile toprakları arasındaki ilişkiyi yansıtan semboller ve anlamları yorumlamak için analiz edilmiştir. İncelenen temel eserler arasında Bu Toprak Üzerinde (Mahmut Derviş), Toprağın Alfabesi (Mütevekkil Taha), Toprağımdan Karış Karış Kaldıkça ve Toprağımız Arap'tı ve Arap Kalacak (Semih el-Kasım) ile Kara Toprak (Abdülkerim el-Kermi- Ebu Selma) yer almaktadır. Bu çalışma, Filistin şiirinde toprak ve kimlik ilişkisini anlamaya yönelik yeni bir anlamsal-analitik yaklaşım sunmaktadır ve farklı şairlerin deneyimleri üzerinden toprakla ilgili sembollerin ve anlamların nasıl geliştiğine odaklanmaktadır. Çalışma, seçilen şiirleri analiz etmek için anlambilimsel yöntemi kullanmakta ve toprağın Filistin kimliğinin temel bir unsuru olarak nasıl temsil edildiğini anlamak için kültürel eleştiri kavramlarına dayanmaktadır. Üslup analizi, şairlerin bu anlamları nasıl oluşturduğunu dil ve şiirsel imgeler yoluyla vurgulamak için uygulanmaktadır. Araştırmanın sonuçları, Filistin şiirinde toprağın kimliği ve direnci yansıtan kutsal bir sembol olarak kabul edildiğini ve ulusal hafıza ile direnişin bir yansıması olduğunu göstermektedir. Çalışma, toprağın sadece bir coğrafi alan olmanın ötesinde, hafıza ve adaletin bir sembolü haline geldiğini ve coğrafi tasvirlerin aidiyet duygusunu pekiştirmek ve ulusal hakları savunmak için kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Edebi Analiz, Anlamsal Çalışma, Filistin Şiiri, Toprak ve Kimlik.

Representations of land and ıdentity in palestinian poetry: A semantic study of selected examples

Abstract

This study explores the complex relationship between land and identity in Palestinian poetry, illustrating how land transcends its geographical dimension to become a central symbol of identity and belonging. The study aims to examine how Palestinian poetry depicts land as a sacred symbol, analyze the emotional dimensions associated with it—such as nostalgia and resilience—and investigate the role of geographical descriptions in

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, dr.ah.zak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5900-2949.

reinforcing these meanings. The research analyzes selected poetic texts to interpret the symbols and meanings reflecting the relationship between Palestinians and their land. Among the key works examined are On This Land by Mahmoud Darwish, The Alphabet of Land by Mutawakkil Taha, As Long as I Have a Few Spans of My Land and Our Land Was and Will Remain Arab by Samih Al-Qasim, and The Dark Soil by Abdul Karim Al-Karmi (Abu Salma). This study presents a new semantic-analytical approach to understanding the relationship between land and identity in Palestinian poetry, focusing on the evolution of land-related symbols and meanings through the experiences of different poets. The research employs the semantic approach in analyzing the selected poems, drawing on cultural criticism concepts to understand how land is represented as an essential component of Palestinian identity. Stylistic analysis is also utilized to highlight how poets shape these meanings through language and imagery. The findings indicate that land in Palestinian poetry is perceived as a sacred symbol reflecting identity and resilience, serving as an embodiment of national memory and resistance. The study reveals that land extends beyond its geographical existence to become a symbol of memory and justice, with geographical descriptions used to reinforce a sense of belonging and assert national rights.

Keywords: Arabic Language and Literature, Literary Analysis, Semantic Study, Palestinian Poetry, Land and Identity.

Structured Abstract

Studying the relationship between land and identity in Palestinian poetry is important because it highlights how poetry encapsulates the Palestinian experience and expresses the emotional and geographical connection to the land. Since the land in Palestinian poetry symbolizes national identity and resilience in the face of displacement and occupation, understanding this connection through poetry can enhance our appreciation of how literature expresses deep social and historical experiences. Additionally, the study enriches literary knowledge about the use of symbolism in poetry and its impact on expressing national issues. Study Problem: The study's problem lies in identifying how Palestinian poetry reflects the relationship between Palestinians and their land through symbolism and geographical and emotional imagery. The challenge is to analyze how poetry embodies the land not only as a geographical place but as an emotional and historical symbol that expresses national identity and resilience. The study also seeks to understand how historical and political events influence the depiction of the land in Palestinian poetry. Study Objectives: Exploring Symbolism: The study aims to analyze how Palestinian poetry embodies the land as a symbol of sanctity and belonging, and how this depiction reflects Palestinian identity. The research will explore how poets use the land to portray the emotional and geographical connection of the Palestinian people. Analyzing Emotional Connection: The study will examine how Palestinian poetry expresses feelings towards the land, such as nostalgia, love, and resilience, and how this affects poetic expression. The study will include analyzing the emotional dimensions associated with the land and how historical and social events influence this depiction. Analyzing Geographical Description: The study seeks to analyze how poets use geographical descriptions to enhance the meanings of identity and belonging in poetic texts. It will also examine how these descriptions contribute to embodying the struggle and resistance through the portrayal of the land. Through these objectives, the research aims to provide a deep understanding of the role of the land in Palestinian poetry and how this role reflects the connection between Palestinians and their land. Study Hypotheses: Palestinian poetry considers the land as a sacred symbol reflecting national identity and belonging, manifested through the poetic images and symbolism used. Study Questions: How does Palestinian poetry embody the land as a symbol of sanctity and belonging? What are the emotional dimensions expressed by Palestinian poetry towards the land? Methodology: Analytical Approach: To analyze poetic texts and interpret symbols and meanings related to the land, including rhetorical tools and poetic techniques used. Structure of the Study: After this introduction, the study includes three main sections: The

Land as a Symbol in Palestinian Poetry: This section analyzes the symbolism of the land in Palestinian poetry and its role as a symbol of sanctity and belonging. The Emotional Connection to the Land: This section examines how poetry expresses feelings towards the land and the impact of historical experiences on poetic expression. The Land as a Geographical Element in Poetry: This section explores how geographical descriptions are used to embody identity and belonging and their role in depicting struggle and resistance. Conclusion: The study concludes by summarizing the key findings from analyzing selected samples of Palestinian poetry: The land in Palestinian poetry is a symbol of sanctity and identity, often depicted as a nurturing mother and a source of all beginnings and endings, reflecting its central place in the Palestinian psyche. The land transcends being merely a geographical space to become a profound symbol of resistance, portrayed as a living being that resists aggression and preserves the memory of the Palestinian people, illustrating the deep emotional connection between Palestinians and their land. The relationship with the land is not only geographical but also an emotionally complex and deeply rooted connection in memory and history. Palestinian poets express their love and nostalgia for the land, viewing it as a symbol of existence and resilience in the face of challenges. Historical experiences such as the Nakba and occupation have significantly influenced the portrayal of the land in poetry. The land in Palestinian poetry is not just a geographical place but represents a painful experience and continuous resistance, making it a symbol of the struggle for freedom and justice. Geographical descriptions in Palestinian poetry are not merely natural depictions but a means of asserting the right to the land and evoking the geographical memory of specific areas as a form of resistance.

تمثلات الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني: دراسة دلالية في نماذج مختارة

ملخص

في هذا البحث نتناول العلاقة المعقدة بين الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني، لنوضح كيف تتجاوز الأرض في هذا الشعر البُعد الجغرافي لتصبح رمزًا مركزيًا للهوية والانتماء. تهدف الدراسة إلى استكشاف كيفية تصوير الشعر الفلسطيني للأرض كرمز مقدس، وتحليل الأبعاد العاطفية المرتبطة بالأرض مثل الحنين والصمود، وفحص دور الأوصاف الجغرافية في تعزيز تلك المعاني. كما تسعى الدراسة إلى تحليل نصوص شعرية مختارة لتفسير الرموز والمعاني التي تعكس العلاقة بين الفلسطينيين وأرضهم. كان أبرز تلك النماذج التي تناولها البحث قصيدة "على هذه الأرض" للشاعر محمود درويش، وقصيدة "أبجدية الأرض" للمتوكل طه، وقصيدتي "ما دامت لي من أرضي أشبار"، و"عربية كانت وتبقى أرضنا" لسميح القاسم، بالإضافة إلى قصيدة "التربة السمراء" للشاعر عبد الكريم الكرمي المعروف بأبي سلمى. وبالتالي فنحن بصدد مقاربة دلالية تحليلية جديدة في دراسة العلاقة بين الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني، من خلال التركيز على كيفية تطور الرموز والدلالات المرتبطة بالأرض عبر تجارب شعراء مختلفين. تعتمد الدراسة على المنهج الدلالي في تحليل النصوص الشعرية المختارة، مستندةً إلى مفاهيم النقد الثقافي لفهم كيفية تمثل الأرض كعنصر جوهري في الهوية الفلسطينية. ويسهم التحليل الأسلوبي أيضًا في إبراز الطرق التي يستخدمها الشعراء في تشكيل هذه المعاني من خلال اللغة والصور الشعرية. الهيكل الأساسي للمقالة يتضمن: تحليل دور الأرض كرمز في الشعر الفلسطيني، دراسة الصلة العاطفية بين الفلسطينيين والأرض، وفحص الأوصاف الجغرافية للأرض في الشعر، وتنتهي بالخاتمة التي تلخص النتائج. تشير النتائج إلى أن الأرض تُعتبر في الشعر الفلسطيني رمزًا مقدسًا يعكس الهوية والصمود، وهي تجسيد للذاكرة الوطنية والمقاومة. تبين الدراسة أن الأرض تتجاوز كونها مساحة جغرافية لتصبح رمزًا للذاكرة والعدالة، وتستخدم الأوصاف الجغرافية لتعزيز شعور الانتماء والمطالبة بالحقوق الوطنية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، التحليل الأدبي، الدرس الدلالي، الشعر الفلسطيني، الأرض والهوية

مقدمة

الأرض تعد عنصرًا محوريًا في الثقافة الفلسطينية، حيث ترمز إلى الهوية والانتماء والتاريخ. في الشعر الفلسطيني، تلعب الأرض دورًا أساسيًا كرمز يحمل دلالات عميقة تتجاوز البُعد الجغرافي، فالشاعر الفلسطيني لا يصف الأرض فقط كمساحة جغرافية، بل يروي من خلالها قصص النضال، الحب، والتشرد، ولذا تعتبر الأرض في الشعر الفلسطيني تجسيدًا للهوية الوطنية، ومصدرًا للإلهام والتعبير عن تجارب الشعب الفلسطيني عبر الزمن.

لم تكن النكبة عام 1948 مجرد كارثة إنسانية واجتماعية وسياسية للشعب الفلسطيني، بل كانت نقطة تحول جذرية في علاقته بالأرض، وانعكس هذا التحول بشكل واضح في الأدب الفلسطيني، وخاصة الشعر؛ إذ شكلت النكبة والتراجيديا الفلسطينية محورًا أساسيًا من محاور الشعر الفلسطيني، الذي رصد أبعاد القضية وأحداثها عبر التاريخ، داخل الوطن وخارجه، وسجل أحداثها ومعاناة شعبها، وتشتتهم في المخيمات والكهوف[1]. وبعد أن كانت الأرض مجرد مساحة جغرافية، أو خلفية طبيعية للأحداث، أصبحت بعد النكبة كيانًا حيًا، نابضًا بالذاكرة والتاريخ والهوية، وشريكًا في المعاناة والأمل. لم يعد الشاعر الفلسطيني يصف الأرض بمنأى عن واقعه، بل بات يراها تجسيدًا لهويته المهددة، ومرآة تعكس ألمه العميق، ومصدرًا لاستمداد القوة والإرادة في مواجهة الظلم والاحتلال.

في السنوات الأولى التي أعقبت النكبة، طغت مشاعر الحزن والفقدان على تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني. تجسدت الأرض كجنة مفقودة، ووطن مسلوب، ومصدر للحنين الدائم[2]. صور الشعراء الأرض بصور مؤثرة، تبرز جمالها الطبيعي، وتستحضر ذكريات الماضي، وتعبر عن ألم الاقتلاع والتهجير. كانت الأرض في هذه المرحلة بمثابة حضن دافئ، يحتضن أحلام العودة، ويحفظ الهوية الوطنية من الضياع. غالبًا ما استخدمت رموز من البيئة الريفية الفلسطينية، مثل أشجار الزيتون، والحقول، والوديان، كرموز للوطن وللأمل في استعادته.

مع تصاعد الحركات التحررية الفلسطينية في الستينيات والسبعينيات، شهد تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني تحولًا ملحوظًا. لم تعد الأرض مجرد موضوع للحنين والألم، بل أصبحت رمزًا للمقاومة والتحدي[3]. صور الشعراء الأرض كقوة كامنة، وكإرادة صلبة، وكجسد جريح يرفض الموت. باتت الأرض تمثل الوحدة الوطنية، والتصميم على استعادة الحقوق المسلوبة، والإصرار على الصمود في وجه الاحتلال. استخدم الشعراء الرمزية المكثفة لتصوير الأرض، فظهرت في صورة الأم التي تحتضن أبناءها، والشاهد الصامت على الظلم، والضحية التي تتألم ولكنها لا تستسلم.

لم يقتصر تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني على التعبير عن المعاناة والمقاومة، بل تجاوزه إلى الاحتفاء بجمالها الطبيعي، واستلهام الإبداع من خصوبتها. صور الشعراء الأرض كمصدر للإلهام والبهجة، وكمكان للتأمل والسكينة. غالبا ما استوحوا صورهم الشعرية من الطبيعة الفلسطينية الخلابة، مع التركيز على تضاريسها المتنوعة، وألوانها الزاهية، وروائحها العطرة. هذه الصور لم تكن مجرد وصف للطبيعة، بل كانت تعبيرًا عن الحب العميق للأرض، والارتباط الوثيق بها، والإيمان بأنها تستحق الدفاع عنها والحفاظ عليها.

يمكن القول إن تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني بعد النكبة قد تطور بشكل كبير، وانتقل من مجرد وصف للمكان إلى تجسيد للهوية والمعاناة والمقاومة والأمل. لقد أصبحت الأرض في الشعر الفلسطيني كيانًا حيًا، وشريكًا في المصير، ومصدرًا للإلهام والإبداع. هذا التصوير العميق والمتنوع للأرض أسهم في الحفاظ على الهوية الوطنية الفلسطينية، وفي تعزيز الوعي بالقضية الفلسطينية، وفي إلهام الأجيال المتعاقبة من الفلسطينيين لمواصلة النضال من أجل الحرية والاستقلال.

في ضوء هذا الارتباط العميق بين الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني، يتحدد إطار هذه المقالة في الدرس الدلالي لنماذج مختارة من الشعر الفلسطيني الحديث، تشمل قصيدة "على هذه الأرض" لمحمود درويش، وقصيدة "أبجدية الأرض" للمتوكل طه، وقصيدتي "ما دامت لي من أرضي أشبار" و"عربية كانت وتبقى أرضنا" لسميح القاسم،

---

[1] انظر: نجية فايز الحمود، "صورة اللاجئ الفلسطيني في شعر هارون هاشم رشيد: ديوان مع الغرباء نموذجا"، *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات* ٢٩/٢ (٢٠١٣)، ١١-٥٠.

[2] انظر: لؤي شهاب محمود، "صورة النكبة في الشعر الفلسطيني شعراء المنفى إنموذجا [دراسة تحليلية]"، *مجلة كلية التربية الأساسية* ٨٦/٢٠ (٢٠١٤)، ١٤١.١٦٢.

[3] انظر: عاطي عبيات - يحيى معروف، "وسائل إثراء الدلالة في الشعر الفلسطيني المقاوم: لطفي زغلول نموذجا"، *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات* ٢٩/٢ (٢٠١٣)، ٩٧-١٣٢.

بالإضافة إلى قصيدة "التربة السمراء" لعبد الكريم الكرمي (أبي سلمى).

أهمية الدراسة

تعتبر دراسة العلاقة بين الأرض والهوية في الشعر الفلسطيني مهمة لأنها تسلط الضوء على كيفية تجسيد الشعر لتجربة الشعب الفلسطيني وتعبيره عن ارتباطه العاطفي والجغرافي بأرضه، ولما كانت الأرض تشكل في الشعر الفلسطيني رمزًا للهوية الوطنية والصمود في وجه التهجير والاحتلال، فإن فهم هذا الارتباط من خلال الشعر يمكن أن يعزز تقديرنا للطرق التي يعبر بها الأدب عن تجارب اجتماعية وتاريخية عميقة. ومن ناحية أخرى فإن الدراسة تسهم في إثراء المعرفة الأدبية حول استخدام الرمزية في الشعر وكيفية تأثيرها على التعبير عن القضايا الوطنية.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في تحديد كيف يعكس الشعر الفلسطيني العلاقة بين الفلسطينيين وأرضهم من خلال الرمزية والتصوير الجغرافي والعاطفي. التحدي يكمن في تحليل كيفية تجسيد الشعر للأرض ليس فقط كمكان جغرافي، بل كرمز عاطفي وتاريخي يعبر عن الهوية الوطنية والصمود. كما تسعى الدراسة إلى فهم كيفية تأثير الأحداث التاريخية والسياسية على تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني

.

أهداف الدراسة

- استكشاف الرمزية: تهدف الدراسة إلى تحليل كيفية تجسيد الشعر الفلسطيني للأرض كرمز للقدسية والانتماء، وكيف يعكس هذا التصوير الهوية الفلسطينية. سيتناول البحث كيف أن الشعراء يستخدمون الأرض لتصوير الارتباط العاطفي والجغرافي للشعب الفلسطيني.
- تحليل الصلة العاطفية: ستستعرض الدراسة كيف يعبر الشعر الفلسطيني عن المشاعر تجاه الأرض، مثل الحنين والحب والصمود، وكيف يؤثر ذلك على التعبير الشعري. ستشمل الدراسة تحليل الأبعاد العاطفية المرتبطة بالأرض وكيفية تأثير الأحداث التاريخية والاجتماعية على هذا التصوير.
- تحليل الوصف الجغرافي: تسعى الدراسة إلى تحليل كيفية استخدام الشعراء للأوصاف الجغرافية لتعزيز معاني الهوية والانتماء في النصوص الشعرية. ستتناول أيضًا كيف تساهم هذه الأوصاف في تجسيد الصراع والمقاومة من خلال تصوير الأرض.
- من خلال هذه الأهداف، يسعى البحث إلى تقديم فهم عميق لدور الأرض في الشعر الفلسطيني وكيف يعكس هذا الدور الصلة بين الفلسطينيين وأرضهم.

فرضيات الدراسة:

- يعتبر الشعر الفلسطيني الأرض رمزًا مقدسًا يعكس الهوية الوطنية والانتماء، ويتجلى ذلك من خلال الصور الشعرية والرمزية المستخدمة.
- يعبر الشعر الفلسطيني عن مشاعر عاطفية عميقة تجاه الأرض، مثل الحنين والحب والصمود، ويعكس ذلك تأثير الأحداث التاريخية والاجتماعية على التعبير الشعري.
- تستخدم النصوص الشعرية الأوصاف الجغرافية للأرض لتعزيز معاني الهوية والانتماء، وتساهم هذه الأوصاف في تجسيد الصراع والمقاومة ضد الاحتلال.

أسئلة الدراسة

- كيف يجسد الشعر الفلسطيني الأرض كرمز للقدسية والانتماء؟
- ما الأبعاد العاطفية التي يعبر عنها الشعر الفلسطيني تجاه الأرض؟
- كيف تسهم الأوصاف الجغرافية في تعزيز معاني الهوية والانتماء في الشعر الفلسطيني؟
- ما تأثير الأحداث التاريخية والاجتماعية على تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني؟

المنهج العلمي المستخدم

المنهج التحليلي: لتحليل النصوص الشعرية وتفسير الرموز والمعاني المتعلقة بالأرض. يشمل ذلك تحليل الأدوات البلاغية والتقنيات الشعرية المستخدمة.

المنهج التاريخي: لفحص تأثير الأحداث التاريخية والاجتماعية على تصوير الأرض في الشعر الفلسطيني. يتضمن ذلك دراسة الخلفية التاريخية والثقافية وتأثيرها على الشعر.

المنهج الدلالي: لفهم كيف تعكس الأوصاف الجغرافية والتعبيرات العاطفية معاني الهوية والانتماء في الشعر الفلسطيني.

الدراسات السابقة

حظي موضوع الأرض في الشعر الفلسطيني باهتمام واسع في الدراسات النقدية، حيث ركز الباحثون على تحليل دلالاتها المختلفة وعلاقتها بالهوية والمقاومة والتاريخ. في هذا الإطار، تناولت عدة دراسات جوانب متباينة من تمثيل الأرض في الشعر الفلسطيني، مما يشكل أساسًا نظريًا مهمًا يُمكن الاستناد إليه، لكنه في الوقت ذاته يترك بعض الفجوات التي يسعى هذا البحث إلى معالجتها.

يأتي في مقدمة هذه الدراسات بحث إبراهيم عبد الرحمن النعانعة (2017) بعنوان "صورة المدينة في الشعر الفلسطيني المعاصر"[4]، حيث يسلط الضوء على العلاقة بين الشاعر الفلسطيني ووطنه، من خلال استعراض مواقف شعراء فلسطينيين عبّروا عن هموم الوطن وآلامه. يركز البحث على مفهوم الوطن كوحدة متكاملة تتجسد في القصيدة الفلسطينية، ويرصد كيفية تفاعل الشاعر مع القضايا الوطنية من خلال تصوير الوطن كرمز للوجود والصمود. غير أن هذه الدراسة تُركز بشكل أساسي على المدينة كفضاء مكاني في الشعر الفلسطيني، دون التعمق في مفهوم الأرض بشكل شامل ومتعدد الأبعاد، كما لا تتناول التحليل الدلالي العميق للرموز المتعلقة بالأرض في الشعر الفلسطيني الحديث، وهي الفجوة التي يسعى بحثنا إلى سدّها.

أما دراسة خليل عبد القادر قطناني (2017) المعنونة "تأصيل الهوية الوطنية في الشعر الفلسطيني المقاوم"[5]، فتتناول مسألة الهوية الوطنية من خلال تحليل القصيدة المقاومة، وتبحث في مدى نجاح الشعر الفلسطيني في التعبير عن الحق الفلسطيني عبر اللغة والصورة والدلالة. تقدم الدراسة تحليلًا مهمًا لكيفية تجذر الهوية الفلسطينية في النصوص الشعرية، إلا أنها تركز بشكل أساسي على البعد الفني والثوري في القصيدة المقاومة، دون أن تخصص اهتمامًا كافيًا للأرض كعنصر دلالي مستقل، أو تفصل في كيفية تطورها كرمز في النصوص الشعرية. من هنا، فإن بحثنا يُكمل هذه الدراسة عبر تحليل الأرض ليس فقط كعنصر من عناصر الهوية، بل كمحور مركزي للذات الفلسطينية يتم توظيفه بأساليب دلالية متعددة.

---

[4] انظر: إبراهيم عبد الرحمن النعانعة، "صورة المدينة في الشعر الفلسطيني المعاصر"، *مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية* ٤٢/٢ (٢٠١٧)، ٧٦-٨٣.

[5] انظر: خليل قطناني، "تأصيل الهوية الوطنية في الشعر الفلسطيني المقاوم جدلية التماهي بين جلال الفكرة وجمال الأسلوب"، *مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة* ٢٠ (٢٠١٧)، ٣٦٩-٤١٤.

من جهة أخرى، ركز سلطان الشعار (2016) في بحثه "درامية الأرض في قصيدة 'الأرض' لمحمود درويش"[6] على تحليل البنية الدرامية في قصيدة "الأرض"، مستندًا إلى مناهج نقدية حديثة تتجاوز التحليل التقليدي للغة والصورة الشعرية، لتتناول عناصر مثل السردية الشعرية والتناص والبنية الحوارية. يكشف البحث عن العمق الدرامي في تصوير الأرض، لكنه يقتصر على قصيدة واحدة فقط، مما يجعل نطاقه محدودًا. في المقابل، يسعى بحثنا إلى دراسة الأرض عبر مجموعة من النصوص الشعرية، مما يسمح بتقديم رؤية أكثر شمولًا حول تطور صورة الأرض في الشعر الفلسطيني الحديث، ويُمكننا من تتبع الأنماط والأساليب المختلفة التي اعتمدها الشعراء في توظيف هذا الرمز.

على الرغم من الأهمية الكبيرة لهذه الدراسات في إغناء فهمنا للعلاقة بين الأرض والشعر الفلسطيني، إلا أنها تظلّ إما محصورة في أبعاد محددة مثل الهوية الوطنية أو البنية الدرامية، أو تركز على فضاء مكاني معين مثل المدينة، دون أن تعطي دراسة شاملة لكيفية تجسد الأرض كرمز دلالي متعدد الأوجه في الشعر الفلسطيني. لذا، فإن هذا البحث يسعى إلى تقديم مقاربة دلالية متكاملة تستند إلى تحليل نصوص مختارة، تشمل قصائد لمحمود درويش، والمتوكل طه، وسميح القاسم، وعبد الكريم الكرمي (أبي سلمى)، بهدف الكشف عن الأبعاد الرمزية للأرض، وكيف تتطور دلالاتها تبعًا للسياقات التاريخية والاجتماعية التي أنتجت هذه القصائد.

هيكل الدراسة

بعد هذه المقدمة تشتمل الدراسة على ثلاثة مطالب: الأول: الأرض كرمز في الشعر الفلسطيني، وفيه نقوم بتحليل رمزية الأرض في الشعر الفلسطيني ودورها كرمز للقدسية والانتماء. الثاني: الصلة العاطفية بالأرض: ويدرس كيف يعبر الشعر عن المشاعر تجاه الأرض وتفسير تأثير التجارب التاريخية على التعبير الشعري. الثالث: الأرض كعنصر جغرافي في الشعر: ويتناول كيفية استخدام الأوصاف الجغرافية لتجسيد الهوية والانتماء، ودورها في تصوير الصراع والمقاومة. ثم خاتمة تلخص النتائج.

1. الأرض كرمز في الشعر الفلسطيني (القدسية والهوية)

تُعتبر الأرض في الشعر الفلسطيني رمزًا غنيًا ومركبًا، يحمل دلالات متعددة تتجاوز البُعد الجغرافي؛ إنها تجسد رمزا عميق الجذور، يحمل في طياته دلالات دينية، وسياسية، وهوية. تشكل الأرض في هذا السياق عنصرًا أساسيًا في تشكيل الوعي الوطني الفلسطيني، وتجسيدًا للصراع الدائر على الهوية والتاريخ.

القدسية: ترمز الأرض في الشعر الفلسطيني إلى مكان مقدس، يُعبر عن قدسية الهوية الفلسطينية، فهي ترتبط في الوعي الفلسطيني ارتباطًا وثيقًا بالدين، فهي الأرض المقدسة التي ورد ذكرها في الكتب السماوية. هذا الارتباط يضفي على الأرض طابعًا مقدسًا، ويجعلها موطنًا للإيمان والأمل، ومن خلال هذا الرمز، يتم التعبير عن تعلق الفلسطينيين بأرضهم كجزء لا يتجزأ من هويتهم الثقافية والدينية.

الهوية: الأرض هي حجر الزاوية في بناء الهوية الوطنية الفلسطينية. فهي الرابطة التي تجمع الفلسطينيين أينما كانوا، وتذكرهم بجذورهم وتاريخهم[7]. تُستخدم في النصوص الشعرية لتصوير العلاقة العميقة بين الفلسطينيين وأرضهم، حيث تُصبح الأرض مصدرًا للفخر والاعتزاز، ومرآة تعكس الصراع من أجل الحفاظ على الهوية الوطنية، كما

---

[6] انظر: سلطان الشعار، "درامية الأرض في قصيدة 'الأرض' لمحمود درويش"، *مجلة جامعة النجاح للأبحاث - العلوم الإنسانية* ٤/٣٠ (٢٠١٦)، ٨١١-٨٣٢.

[7] خليل قطناني، "تأصيل الهوية الوطنية في الشعر الفلسطيني المقاوم جدلية التماهي بين جلال الفكرة وجمال الأسلوب"، *مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة* ٢٠ (٢٠١٧) ، ٣٦٩-٤١٤.

يشكل رمز الأرض وسيلة قوية لنقل الرسالة الفلسطينية إلى العالم، والتعبير عن تطلعات الشعب الفلسطيني في العودة إلى أرضه.

وفي ضوء هذه الرمزية نستعرض نماذج من الشعر الفلسطيني التي توضح هذه المضامين:

1.1. قصيدة "على هذه الأرض" لمحمود درويش

يُعتبر الشاعر محمود درويش من أبرز الشعراء الفلسطينيين الذين يرتبط شعرهم بالمكان ارتباطًا وثيقًا. وتعكس قصائده هذه العلاقة العميقة بالمكان منذ نزوح عائلته وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره، ثم اضطراره إلى مغادرة وطنه المغتصب. وتبرز مكانة المكان في شعر درويش بشكل واضح، حيث يتفاعل معه ضمن خطابه الشعري، ليصبح المكان في قصائده قضية إنسانية ذات أبعاد مؤثرة[8].

وتعد قصيدته "على هذه الأرض ما يستحق الحياة" واحدة من أشهر أعماله التي تعبر عن العلاقة العميقة بين الفلسطينيين وأرضهم. القصيدة تستخدم الرمزية والأوصاف الشعرية لتصوير الصلة الروحية والعاطفية بين الشعب الفلسطيني وأرضه، فـ "شعرية القصيدة الدرويشية لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوزه إلى الحد الذي يسمح بالحديث عن لغة درويشية خاصة، تتلون بذائقة صاحبها، وتهيئ لدراسة جادة في المنطق الأسلوبي التشابكي الذي يثير الدهشة، من خلال ذلك البعد الفني في تلك التجربة"[9].

يقول درويش:

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ[10]

تستخدم الأرض في القصيدة كرمز للقدسية والوجود، حيث لا تقتصر دلالة الأرض عند محمود درويش على كونها حيزًا مكانيًا، بل تتخذ بعدًا ميتافيزيقيًا يعكس ارتباط الإنسان بوطنه من جهة، وتجذر المعنى الإنساني في التجربة الحياتية من جهة أخرى. الأرض في النص ترمز إلى فلسطين، لكن دون أن يصرّح الشاعر بذلك بشكل مباشر، مما يضفي بعدًا كونيًا على التجربة. فالقارئ يدرك من خلال سياق النص أن الشاعر يتحدث عن وطن مغتصب، إلا أنه يتجنب استخدام المباشرة في الخطاب السياسي، مما يمنح القصيدة طابعًا إنسانيًا عامًا.

تَرَدُّدُ إبريلَ، رَائِحَةُ الخُبْزِ فِي الفجْرِ،

آراءُ امْرأَةٍ فِي الرِّجالِ، كِتَابَاتُ أَسْخِيْلِيوس[11]

تُمثل هذه العناصر حياة يومية وموروثات ثقافية، تُعبر عن تفاصيل الحياة التي تشكل جزءًا من الذاكرة والوجود الفلسطيني.

تَرَدُّدُ إبريلَ

إبريل، كرمز شهري، قد يُشير إلى الربيع وبداية التجدد والنمو. "تَرَدُّدُ" يوحي بالانتظار والتردد، مما يعكس حالة من الترقب أو البحث عن تجديد أو تغيير. إبريل هنا قد يرمز إلى الأمل أو بداية جديدة.

---

8 انظر: هيام عبد الكاظم إبراهيم، "المكان في شعر محمود درويش"، *مجلة كلية التربية جامعة واسط* ٢٣/١ (٢٠١٨)، ٣٧-٨٨.

9 رمضان عمر، *البنية الدرامية في شعر محمود درويش* (عمان: دار المأمون للنشروالتوزيع، ٢٠١٨)، ٤٩.

10 محمود درويش، *الديوان: الأعمال الأولى ٣* (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥)، ١١١/٣.

11 درويش، *الديوان*، ١١١/٣.

أما " رَائِحَةُ الخُبْزِ فِي الفجْرِ" فتعكس بداية يوم جديد، مع رائحة الخبز التي تجسد الطمأنينة والراحة البسيطة التي تأتي مع الفجر. الخبز، كرمز للحياة والرزق، يشير إلى الأساسيات والضروريات التي تملأ الحياة اليومية. في الفجر، الوقت الذي يرمز إلى بداية جديدة، يتجلى الشعور بالتجدد والاستيقاظ.

آراءُ امْرَأَةٍ فِي الرِّجَالِ

هذا الجزء من البيت يشير إلى أفكار ووجهات نظر تتعلق بالعلاقات بين الرجال والنساء. قد يعكس النقاش حول الروابط العاطفية أو الاجتماعية، ويعبر عن وجهات نظر مختلفة قد تكون محورية في فهم العلاقات الإنسانية.

كِتَابَاتُ أَسْخِيْلِيوس

الإشارة إلى أسخيلوس، باعتباره أحد أعظم كتّاب المآسي الذين كتبوا عن الصراع والألم، تعكس اهتمام الشاعر بالجوانب الثقافية والفلسفية التي تشكل جزءًا من التراث الأدبي العالمي وتُستخدم لتوضيح عمق المعاناة الفلسطينية، من خلال هذا الربط الثقافي، يُبرز درويش كيف أن التحديات الإنسانية والصراع من أجل الكرامة والعدالة هي موضوعات عالمية، مما يعزز من دلالة الأرض والهوية في النص.

أُمَّهاتٌ تَقِفْنَ عَلَى خَيْطِ نايٍ

وَخَوْفُ الغُزَاةِ مِنَ الذِّكْرياتْ[12].

يظهر النص كيف تُعتبر الذاكرة والتقاليد جزءًا من مقاومة الاحتلال؛ "خيط ناي" يعبر عن الرقة والجمال والروحانية، حيث يُستخدم الناي في الثقافة الفلسطينية كرمز للموسيقى والتقاليد الشعبية، وتصوير الأمهات يقفن على خيط الناي يبرز أهمية الحفاظ على التراث الثقافي والتقاليد في مواجهة الصعوبات، أما الخوف من الذكريات فيُظهر كيف أن التاريخ والثقافة الفلسطينية تشكل إرثًا لا يمكن للغزاة محوه، مما يعزز من قوة المقاومة الثقافية ويعزز من إرادة الشعب الفلسطيني.

الشاعر يعبر عن حنين عميق واحتجاج من خلال وصف الأرض وتفاصيل الحياة فيها، كما أن هذه التفاصيل تبرز بشكل متناقض بين جماليات الحياة اليومية والواقع المؤلم الذي يواجهه الشعب الفلسطيني.

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ ما يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ: نِهَايَةُ أَيلُولَ[13]

نهاية أيلول (سبتمبر) قد يشير إلى تحول الفصول، من الصيف إلى الخريف، هذا التحول يمثل دورة الحياة الطبيعية وما تحمله من تغييرات في الطبيعة والمشاعر. كما يمكن أن ترمز إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى، سواء على الصعيد الشخصي أو الجماعي، مما يعكس فكرة الأمل في الجديد بعد نهاية القديم. أيضا في هذا السياق، يمكن فهم إشارة محمود درويش إلى "نهاية أيلول" ليس فقط كمؤشر على تغير الفصول، بل أيضًا كإشارة رمزية لموسم الزيتون، الذي يجسد علاقة الفلسطينيين الوثيقة بأرضهم وتاريخهم، الحصاد هنا ليس مجرد عمل زراعي، بل هو فعل يرتبط بالهوية والاستمرارية رغم كل الصعوبات.

[12] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.
[13] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.

سَيِّدَةٌ تترُكُ الأَرْبَعِينَ بِكَامِلِ مشْمِشِهَا[14]

هذه العبارة تصور المرأة التي تتجاوز الأربعين من عمرها وهي لا تزال تحتفظ بجمالها وجاذبيتها، "مشمشها" هو رمز للنضج والأنوثة المتألقة، درويش يحتفي بالجمال الذي لا يتلاشى مع الزمن، مما يشير إلى قوة الحياة وروعتها في جميع مراحلها.

ساعَةُ الشَّمْسِ فِي السَّجْنِ[15]

هذا التعبير يصور لحظة قصيرة من الحرية والضوء في مكان مظلم مثل السجن، الشمس ترمز إلى الحرية والنور، والسجن يمثل القمع والظلام. "ساعة الشمس" في السجن تشير إلى لحظة ثمينة من الأمل وسط الظروف القاسية، مما يعكس قدرة الإنسان على التمسك بالأمل حتى في أصعب الأوقات.

غَيْمٌ يُقَلِّدُ سِرْبًا مِنَ الكَائِنَات[16]

الغيم الذي "يقلد سربًا من الكائنات" يعكس قدرة الطبيعة على التفاعل مع حياة الإنسان، الغيم هنا رمز للتحول والتغير، يعكس سلوك الكائنات الحية، وفيه دلالة على التناغم بين الطبيعة والإنسان، وعلى قدرة الطبيعة على أن تكون انعكاسًا لتجارب البشر ومشاعرهم.

هُتَافَاتُ شَعْبٍ لِمَنْ يَصْعَدُونَ إلى حَتْفِهِمْ بَاسِمينَ[17]

هذه العبارة تصور مشهدًا جماعيًا لشعب يهتف لمن يستشهدون بابتسامة على وجوههم، يعكس ذلك قوة الإرادة والاستعداد للتضحية في سبيل القضية الوطنية، الابتسامة في مواجهة الموت ترمز إلى الإيمان بالحق والقضية، وإلى الشجاعة التي تبعث الأمل في النفوس.

خَوْفُ الطُّغَاةِ مِنَ الأُغْنِيَاتْ[18]

الأُغنيات هنا تمثل صوت الشعب وثقافته وتراثه الذي لا يمكن للطغاة محوه أو كتمه. الخوف من الأُغنيات يشير إلى قوة الفن والثقافة في مقاومة الظلم والطغيان؛ الأغنية تعبر عن الحرية والروح الجماعية التي تزعج الطغاة وتخيفهم لأنها تعكس مقاومة لا يمكن كبحها.

هذا المقطع يجسد مجموعة من الصور الشعرية التي تعكس قيمًا إنسانية عميقة، مثل الأمل، والجمال، والحرية، والتضحية. درويش يستخدم الرمزية بمهارة ليعبر عما يجعل الحياة تستحق أن تُعاش، رغم كل ما قد تواجهه من قسوة، هذه الصور ليست مجرد مشاهد عابرة، بل هي تعبيرات عن المقاومة والصمود والجمال المتجدد في كل لحظة من الحياة.

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ

عَلَى هَذِهِ الأرضِ سَيِّدَةُ الأُرْضِ

---

[14] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.
[15] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.
[16] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.
[17] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.
[18] درويش، *الديوان*، ١١١/٣.

أُمُّ البِدَايَاتِ أُمَّ النِّهَايَاتِ

كَانَتْ تُسَمَّى فِلِسْطِين. صَارَتْ تُسَمَّى فلسْطِين[19]

الشاعر يبدأ بتكرار العبارة المحورية "عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ"، مؤكداً أن هناك على هذه الأرض ما يجعل الحياة تستحق العيش. هذه الأرض، التي هي فلسطين، ليست مجرد مكان جغرافي بل هي رمز للحياة نفسها بكل ما تحمل من معانٍ.

ثم يصف الشاعر فلسطين بأنها "سيدة الأرض"، مما يعكس مدى تقديسه لهذه الأرض، هذا اللقب يشير إلى عظمة الأرض ومكانتها الفريدة في قلوب الناس، فهي الأرض الأم، الأرض الحاضنة التي تربط الإنسان بجذوره.

ويعبر الشاعر عن الأرض كأم للبدايات والنهايات، مما يشير إلى كونها مصدر الحياة والموت، البداية والنهاية. إنها الأرض التي شهدت ميلاد الحضارات والشعوب، وهي نفسها التي تحتضنهم في نهايتهم.

أما قوله "كَانَتْ تُسَمَّى فِلِسْطِين. صَارَتْ تُسَمَّى فلسْطِين"، فيشير إلى أن اسم فلسطين، رغم كل التغيرات التي مر بها عبر التاريخ، يظل ثابتًا، حتى لو تغيرت الأسماء أو الأحداث، تبقى فلسطين هي فلسطين، تحتفظ بهويتها وكيانها الأصلي.

سَيِّدَتي: أَسْتَحِقُّ، لأَنَّكِ سيِّدَتِي، أَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ[20]

في النهاية، يتوجه الشاعر بالكلام إلى الأرض كأنه يخاطب سيدة، مؤكداً أنه يستحق الحياة لأنها هي سيدته. هذه العلاقة الحميمة بين الإنسان والأرض تتجلى هنا بشكل واضح، حيث تصبح الأرض مصدر حياة، وبالتالي، ما دام الشاعر مرتبطاً بها، فإنه يستحق الحياة.

في هذا المقطع، يعبر محمود درويش عن علاقة الفلسطينيين العميقة بأرضهم. فلسطين ليست مجرد أرض، بل هي "سيدة الأرض"، "أم البدايات والنهايات"، وهي الكيان الذي يعطيهم معنى للحياة ويستحقون الحياة من أجله. وتعكس هذه الكلمات قوة الحب والانتماء للأرض، والاعتراف بقدسية الأرض الفلسطينية كجزء لا يتجزأ من هوية الشعب الفلسطيني.

وهكذا يظهر استخدام درويش للأرض كرمز للقدسية في تعبيره عن تعلق الفلسطينيين بأرضهم رغم التهجير، هذه القدسية التي تتجلى من خلال الأوصاف التي تعبر عن الأرض كرمز للتراث والذاكرة، كما تبرز القصيدة الهوية الفلسطينية من خلال تأكيد على الانتماء للأرض باعتبارها جزءًا أساسيًا من الهوية الوطنية.

1.2. قصيدة "أبجدية الأرض" للمتوكل طه

قصيدة "أبجدية الأرض" للشاعر الفلسطيني المتوكل طه تعبر عن ارتباط الشاعر العميق بالأرض الفلسطينية وتُظهر رمزية قدسية الأرض ورمزية الهوية من خلال استخدام الحروف الأبجدية لتصوير مشاعر الحب والانتماء، والتضحيات التي قدمها الشاعر وشعبه من أجل الحفاظ على هذه الأرض، حيث "يأتي ربط الواقع الفكري، والسياسي، والثقافي بالأدب لتحديد حقيقة التصور، الذي ينطلق منه الشعراء، والكشف عن سؤال الهوية في مشروع الأدب"[21].

---

19 درويش، *الديوان*، ١١٢/٣.

20 درويش، *الديوان*، ١١٢/٣.

21 رمضان عمر، *الثوابت في الشعر الفلسطيني* (عمان: دار الفتح للنشر والتوزيع، ٢٠١٨)، ٧٧.

قدسية الأرض تظهر في القصيدة من خلال تشبيهها بمكان مقدس، يحمل معاني روحية عميقة. الأرض في هذه القصيدة ليست مجرد قطعة جغرافية، بل هي رمز للوجود وللمعنى الروحي الذي يتجسد في كل حرف من حروف الأبجدية.

الشاعر يقول:

وَعَلَى يَدي نَقَشَ الْمَلائِكُ أَحْرُفًا فَتَنَاسَخَ الْعُشَّاقُ مِنْ أَعْضَائِي[22]

هنا، يشير إلى أن الأرض قدسية إلى درجة أن الملائكة نفسها نقشَت أحرفها على يديه، مما يجعل من كل شيء متعلق بالأرض مقدسًا ومعبرًا عن الحب والعشق. القدسية تتجلى أيضًا في الإشارة إلى الأماكن الدينية والتاريخية مثل القدس وبراقها، مما يربط الأرض الفلسطينية بالتراث الديني والروحي:

طَيْرٌ أَنَا فِي الْقُدْسِ مِثْلَ بُراقِها يَسْرِي لِيَعْرُجَ سَيِّدُ الإِسْرَاءِ[23]

في هذا البيت، استخدم الشاعر تشبيهًا بالغ الجمال والعمق، حيث شبّه نفسه بطائر في القدس، لكن هذا الطائر ليس عاديًا، بل هو مثل البُراق، الدابة التي حملت النبي محمد ﷺ في رحلته الإسراء والمعراج من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم إلى السماوات العلا. وفيه إشارة إلى القدسية والارتباط الروحي بين الأرض والسماء، فكما كان البراق وسيلة للارتقاء إلى السماء، فإن هذا الطائر الذي يُمثل الشاعر يمتلك رمزًا للسموّ والحرية الروحية. كما أن استخدام الفعلين "يسري" و"يعرج" في قوله "يسري ليعرج سيدُ الإسراءِ" يعيد إلى الأذهان قصة الإسراء والمعراج، حيث كان الإسراء انتقالًا أفقيًا من مكة إلى القدس، ثم جاء المعراج كارتقاء عمودي نحو السماوات. القدس هنا تتجلى كمعبر إلى عالم أسمى ومركز روحي تنطلق منه الرحلة الإلهية إلى السماوات، وستظل دائمًا هكذا، مهما حاول الأعداء طمس هويتها.

قدسية الأرض تستمر في الظهور في الأبيات التي تربط بين الأرض والجنة، مما يشير إلى أن هذه الأرض كانت مقرًا لأحداث دينية عظيمة:

طابَتْ، فَفِيهَا كَانَ جَنَّةُ آدَمٍ قَبْلَ النُّزُولِ لِكَوْكَبِ الإِعْياءِ[24]

هذا الربط يعزز من قدسية الأرض ويعطيها بعدًا روحانيًا يتجاوز البعد المادي.

الهوية في القصيدة تتجسد من خلال العلاقة العميقة بين الشاعر وأرضه، حيث يستخدم الشاعر الأبجدية كرمز للهوية الوطنية. كل حرف يمثل جزءًا من هذه الهوية، التي تشكلت عبر الزمن والتجارب. يقول الشاعر:

دَارِي هُنَا دَالُ الدُّروبِ وَعَوْدَةٍ لِسَوَاحِلِي وَمَجَامِرِي وَهَوَائِي[25]

هنا، يشير إلى أن هويته مرتبطة بالأرض بكل ما فيها من طرق وسواحل وهواء، مما يعكس انتماءه العميق للأرض. الهوية تظهر أيضًا في الربط بين الأرض والتاريخ الشخصي والجماعي للشاعر وشعبه. الشاعر يذكر كيف أن هذه الأرض شهدت على كل ما مر به هو وأبناء شعبه:

وَأَنَا هُنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ حَلِمُوا بِهَا فَعَشَاءُ عِيسَى كَانَ بَعْدَ عَشَائِي[26]

---

22 المتوكل طه، *ديوان لم يتغير شيء* (فلسطين: مكتبة كل شيء الحيفاوية، تحت الطبع)، ٩.
23 طه، *ديوان لم يتغير شيء*، ١٠.
24 طه، *ديوان لم يتغير شيء*، ١٢.
25 طه، *ديوان لم يتغير شيء*، ١١.
26 طه، *ديوان لم يتغير شيء*، ١٣.

هذا الربط بين الهوية والأرض يشير إلى أن هوية الشاعر وشعبه متجذرة في هذه الأرض منذ القدم، وهي جزء لا يتجزأ من كينونتهم. "عشاء عيسى": تعني وجبة العشاء التي تناولها عيسى (عليه السلام)، وهي تُشير إلى وجبة عشاء ذات طابع ديني وتاريخي. والإشارة إلى أن عشاء عيسى عليه السلام بعد عشاء الشاعر تُعبر عن وجود الشاعر في زمن متقدم على الأحداث التاريخية الكبرى، مما يُبرز مدى عمق ارتباطه بالأرض مقارنة بالأحداث التاريخية.

رمزية الهوية تتضح أيضًا في الإشارة إلى المآسي التي تعرض لها الشعب الفلسطيني والتضحيات التي قُدمت من أجل الأرض:

وَبِهَا الْهَدَاهِدُ أَكْمَلَتْ أَخْبَارَهَا عَنْ أُمَّهَاتِ الْقَيدِ وَالشُّهَداءِ[27]

الهوية هنا ترتبط بالتضحيات وبالألم الذي عانى منه الشاعر وشعبه، مما يجعلها هوية مبنية على الصمود والمقاومة.

وهكذا في قصيدة "أبجدية الأرض"، تظهر رمزية قدسية الأرض من خلال تصوير الأرض كرمز روحي وديني يحمل معاني عميقة، بينما تتجلى رمزية الهوية في ارتباط الشاعر العميق بأرضه واستخدام الأبجدية كوسيلة للتعبير عن هوية متجذرة في التاريخ والآلام والتضحيات. القصيدة بشكل عام تعبر عن الحب العميق للأرض والانتماء لها، وتؤكد على أن الهوية الفلسطينية تتجسد في كل حرف وفي كل جزء من هذه الأرض المقدسة.

1.3. قصيدة "ما دامت لي من أرضي أشبار" لسميح القاسم[28]

القصيدة تُعد مثالاً بارزاً على الشعر الوطني المقاوم، حيث يمزج الشاعر بين الرموز المادية والمعنوية ليعبر عن قدسية الأرض والهوية الفلسطينية، مما يعكس قوة الانتماء وعمق الالتزام بالقضية الوطنية.

مَا دَامَتْ لِي مِنْ أَرْضِي أَشْبَار

مَا دَامَتْ لِي زَيْتُونَة..

لَيْمُونَة..

بِئْرٌ..

وَشُجَيْرَةُ صَبَّار[29]

في بداية القصيدة، يعكس سميح القاسم قدسية الأرض من خلال التركيز على العناصر الطبيعية البسيطة التي تمثل الوطن. إن اختيار الشاعر لعناصر مثل "الزيتونة" و"الليمونة" و"شجيرة الصبار" ليس عشوائيًا، بل هو اختيار يعكس الارتباط العميق بين الإنسان الفلسطيني وأرضه. هذه العناصر الطبيعية لا تمثل فقط مكونات الأرض، بل تحمل دلالات رمزية تتعلق بالهوية الوطنية والثقافة الفلسطينية.

الزيتونة تمثل رمزًا خالدًا للصمود والاستمرارية في الثقافة الفلسطينية. فهي شجرة معمرة، جذورها متأصلة في الأرض، مثلما هو الحال مع الشعب الفلسطيني المتشبث بأرضه رغم الصعوبات، أما الليمونة فتُشير إلى الخصوبة والعطاء، وهي رمز للارتباط العاطفي بين الفلسطيني وأرضه التي تُثمر رغم الظروف القاسية. ثم تأتي شجيرة الصبار

---

27 طه، *ديوان لم يتغير شيء*، ١٥.

28 سميح القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم* (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣) ، ١١٧/١.

29 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ١١٧/١.

لتجسد الصبر والمقاومة، وهي نبات صحراوي ينمو في بيئة قاسية، لكنه يزدهر رغم كل الظروف، مما يعكس قدرة الفلسطيني على التحمل والبقاء.

مَا دَامَتْ لِي ذِكْرَى..

مَكْتَبَةٌ صُغْرَى

صُورَةُ جَدٍّ مَرْحُومٍ..

وَجِدَار

مَا دَامَتْ فِي بَلَدِي كَلِمَاتٌ عَرَبِيَّة

وَأَغَانٍ شَعْبِيَّة[30]

في الأبيات التالية، ينتقل القاسم من التعبير عن قدسية الأرض إلى تأكيد الهوية الفلسطينية والتمسك بها. الشاعر يستدعي رموزًا ثقافية وتراثية تعكس الهوية الفلسطينية الأصيلة:

اللغة العربية تشكل حجر الزاوية في الهوية الفلسطينية؛ يشير الشاعر إلى أن "كلمات عربية" هي جوهر الهوية الوطنية التي تحفظ للفلسطينيين وجودهم واستمرارهم. اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي وسيلة للمقاومة والحفاظ على التراث والذاكرة الجماعية. أما الأغاني الشعبية فتمثل التراث الثقافي الذي يحافظ على الروح الجماعية للشعب الفلسطيني، فهي تعكس تاريخ الشعب وثقافته، وتعمل كوسيلة لنقل القيم والتقاليد من جيل إلى جيل.

مَا دَامَتْ لِي عَيْنَايَ/ مَا دَامَتْ لِي شَفَتَايَ/ وَيَدَايَ/ مَا دَامَتْ لِي.. نَفْسِي/ أُعْلِنُهَا فِي وَجْهِ الأَعْدَاء/ أُعْلِنُهَا.. حَرْبًا شَعْوَاء/ بِاسْمِ الأَحْرَارِ الشُّرَفَاء/ عُمَّالاً.. طُلاّبًا.. شُعَرَاء.. / أُعْلِنُهَا/ مَا زَالَتْ لِي نَفْسِي/ وَسَتَبْقَى لِي نَفْسِي../ وَسَتَبْقَى كَلِمَاتِي../ خُبْزًا وَسِلاحًا../ فِي أَيْدِي الثُّوَّار[31]

في الجزء الأخير من القصيدة، يُبرز القاسم دور المقاومة في الحفاظ على الهوية الفلسطينية. يتخذ الشاعر موقفاً صلباً، معلناً عن التزامه بالقتال والنضال من أجل أرضه: "أعلنها حرباً شعواء" يُظهر الشاعر عزمه على المقاومة حتى النهاية، والحرب هنا ليست مجرد مواجهة عسكرية، بل هي أيضاً صراع من أجل الحفاظ على الهوية والوجود. "خبزًا وسلاحًا في أيدي الثوّار": يشير الشاعر إلى أن الكلمات والأفكار لها قوة تحويلية، فهي تصبح خبزاً يغذي الثوار وسلاحًا يقاومون به. هذا الربط بين الكلمة والمقاومة يعكس الفهم العميق لدور الشعر والفن في النضال الوطني.

قصيدة "ما دامت لي من أرضي أشبار" تُظهر بوضوح التمازج بين رمزية قدسية الأرض ورمزية الهوية والانتماء في السياق الفلسطيني، فمن خلال استخدام الرموز البسيطة التي تجسد الأرض والطبيعة، يعبر سميح القاسم عن ارتباطه العميق بأرضه. هذا الارتباط ليس ماديًا فحسب، بل هو روحي وثقافي، يعزز الهوية الفلسطينية ويؤكد على دور المقاومة في الحفاظ على هذه الهوية. القصيدة تعكس التزامًا لا يتزعزع بالقضية الوطنية، حيث تصبح كل تفاصيل الأرض جزءًا من هوية الشاعر ووجوده، مما يجعله مستعدًا للدفاع عنها بكل ما أوتي من قوة.

2. الصلة العاطفية بالأرض

في الشعر الفلسطيني، تلعب الأرض دورًا مركزيًا في صياغة الهوية العاطفية للشعب. يعتبر الانتماء إلى الأرض والحنين إليها من أبرز الموضوعات التي يعبر عنها الشعراء، من خلال استخدام الصور والتشبيهات والاستعارات، يجسد الشعراء الأرض ككائن حي يشعر ويتفاعل، يتحدثون إليها ويستمعون إليها، فهي تتألم، وتبكي، وتشتاق، غالبًا ما

30 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ١١٨/١.
31 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ١١٨/١.

يتم تصوير الأرض كأم أو حبيبة، مما يضفي على العلاقة بين الفلسطينيين وأرضهم طابعًا حميميًا وشخصيًا للغاية. كل هذه الأساليب تجعل الأرض ليست مجرد خلفية للأحداث، بل بطلًا أساسيًا في النص الشعري، مما يعكس كيف أن الانتماء إليها يتجاوز الجغرافيا ليصبح جزءًا من الهوية الذاتية والوطنية.

سميح القاسم واحد من أبرز الشعراء الذين جسدوا هذه العلاقة العميقة مع الأرض في شعرهم. فقد تميّز باستخدام الرمز، حيث صاغ أفكارًا مشحونة بالدلالات الثقافية والتاريخية، مما منح قصائده مكانة بارزة. تناول معاناة الشعب الفلسطيني، معبّرًا عن آلامهم وآمالهم بلغة رمزية، وعانى مثلهم من التهميش والمنفى[32].

يقول سميح القاسم:

يَا أُمَّنَا الأَرْضَ أَبْشِرِي وَاسْتَبْشِرِي مَا زَالَ يَحْرُسُ عِرْضَكِ الأَبْنَاءُ[33]

هذه الأبيات تظهر تعبيرًا قويًا عن الارتباط بالأرض والوطن، وهي مليئة بالرمزية والبلاغة التي تعكس قدسية الأرض والتضحيات التي يقدمها الناس للحفاظ عليها.

يبدأ الشاعر بمناداة الأرض بصيغة "يا أمنا"، مما يعكس العاطفة القوية تجاه الأرض، حيث يتم التعامل معها ككائن حي له قدسية خاصة. واستخدام الفعلين "أبشري" و"استبشري" يعزز من الأمل والفرح، مما يدل على أن الأرض لا تزال تحظى بحماية أبنائها. وفي قوله "مَا زَالَ يَحْرُسُ عِرْضَكِ الأَبْنَاءُ" إشارة إلى الأبناء الذين يحرسون شرف الأرض (عِرضك)، مما يعبر عن الالتزام القوي بالدفاع عن الوطن والحفاظ على كرامته.

لَكِ إِنْ عَطِشْتِ مِنَ الدِّمَاءِ مَوَارِدُ وَمِنَ الْجُسُومِ إِذَا عَرِيتِ كِسَاءُ[34]

في البيت، يظهر الشاعر استعداد الأبناء لتقديم دمائهم كموارد لإرواء عطش الأرض، مما يعبر عن التضحيات الكبيرة التي يقدمونها. كما يشير إلى أن الأبناء يقدمون أجسادهم ككساء للأرض إذا ما عريت، في إشارة إلى تقديم حياتهم من أجل حمايتها والدفاع عنها.

مُهِرَتْ كَوَاشِينُ التُّرابِ بِدَمْعِنَا وَدِمَائِنَا، وَيُكابِرُ السُّفَهاءُ[35]

هنا، يتحدث الشاعر عن أن "كواشين" (أي صكوك الملكية أو الوثائق) قد تم دفع ثمنها بالدموع، مما يعكس مدى المعاناة والتضحيات التي قدمها الناس لأجل الأرض. بل إن دمائهم أيضًا كانت مهرا لهذه الأرض، ويصف من ينكر أو يتجاهل هذه التضحيات بالسفهاء، مما يعكس استنكار الشاعر لهؤلاء. هذه الرموز تعبر عن المعاناة والآلام التي مر بها الناس في سبيل الحفاظ على أرضهم، مشيرة إلى الثمن الباهظ الذي دفعوه.

تجسد هذه الأبيات فكرة التضحية والفداء للأرض، حيث يصور الشاعر الأرض كأم تستحق كل التضحيات للحفاظ على شرفها وكرامتها، كما تظهر الأبيات مدى قوة الإيمان لدى الشاعر بأن الأرض محمية بأبنائها، رغم الصعوبات والمعاناة التي قد يواجهونها.

تتأثر هذه العلاقة العاطفية بالأرض بشكل كبير بالتجارب التاريخية التي مر بها الفلسطينيون، مثل النكبة والتهجير والاحتلال، فهذه الأحداث تركت أثرًا عميقًا في نفوس الفلسطينيين، مما جعل الأرض رمزًا للصمود

---

32 قادر قادري، "عناصر الطبيعة في شعر «سميح القاسم» دراسة رمزية"، *مجلة الآداب* ١٣٩/٢ (٢٠٢١)، ٨.

33 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ٤٠٢/٢.

34 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ٤٠٢/٢.

35 القاسم، *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*، ٤٠٢/٢.

والمقاومة[36]. في الشعر الفلسطيني، يُستخدم التاريخ كخلفية لتعزيز الصلة العاطفية بالأرض، حيث يظهر الشعراء كيف أن الأرض ليست مجرد مكان جغرافي، بل هي جزء من الهوية الفلسطينية التي تستمر عبر الأجيال.

يقول أبو سلمي عبد الكريم الكرمي:

أُخْتَاهُ لا تَبْكِي عَلَى دِيارِنَا فَالتُّرْبَةُ السَّمْرَاءُ فِي انْتِظَارِنَا

نَلْثِمُهَا بِالْحُلْمِ حَتَّى نَلْتَقِي شِفَاهُنَا عَلَى سني تِذْكَارِنَا[37]

الشاعر يبدأ بنداء لأخته، يطلب منها ألا تبكي على الديار التي فقدوها، هذا النداء يحمل في طياته مشاعر الألم والحزن على الفقد، لكنه أيضًا يتضمن دعوة للتماسك والصمود. استخدام "لا تبكي" يعكس رغبة الشاعر في تحويل الحزن إلى قوة لمواجهة التحديات.

فَالتُّرْبَةُ السَّمْرَاءُ فِي انْتِظَارِنَا

هنا، الشاعر يصف التربة بـ"السمراء"، مما يضفي على الأرض طابعًا شخصيًا وإنسانيًا. التربة ليست مجرد جزء من الطبيعة، بل كائن حي ينتظر أبناءه للعودة إليه. هذه الصورة تعزز الصلة العاطفية بين الإنسان والأرض، وتجعل من الأرض رمزًا للأمل والعودة.

نَلْثِمُهَا بِالْحُلْمِ حَتَّى نَلْتَقِي شِفَاهُنَا عَلَى سني تِذْكَارِنَا[38]

في هذا السطر، الشاعر يعبر عن الشوق للقاء الأرض من جديد. "نلثمها بالحلم" يشير إلى أن الحلم بالعودة هو ما يحافظ على الصلة بالأرض، حتى وإن كانت العودة جسديًا غير ممكنة في الوقت الحالي. استخدام كلمة "نلثمها" يحمل دلالة حب عميق وعاطفة قوية تجاه الأرض.

الشاعر يختتم الأبيات بتأكيد على أن الذكريات هي ما يحافظ على الصلة بالأرض؛ فقوله "شفاهنا على سنى تذكارنا" يشير إلى أن الذكريات هي التي تمنح القوة للاستمرار، وهي التي تربط الفلسطينيين بأرضهم رغم التهجير. التذكار هنا ليس مجرد ذكرى، بل هو شعاع يضيء الطريق نحو المستقبل.

هذه الأبيات تعكس التأثير العميق للتجارب التاريخية على العلاقة العاطفية بين الفلسطينيين وأرضهم. النكبة والتهجير جعلت من الأرض رمزًا للصمود، والشعراء يستخدمون هذه التجارب لتعزيز الشعور بالانتماء والهوية. الأرض في هذه الأبيات ليست مجرد مكان، بل هي كائن حي يُحتضن بالذكريات والأحلام. النص يبرز كيف يصبح الحلم بالعودة جزءًا من الهوية الفلسطينية، وكيف يساهم التاريخ في تشكيل هذه الهوية. من خلال توظيف هذه الرموز، يؤكد الشاعر على استمرار الصلة العاطفية بالأرض عبر الأجيال، ويجعل من الشعر وسيلة للتأكيد على الصمود والأمل في المستقبل.

يقول الكرمي:

فِلَسْطِينَ الحَبِيبَةَ، كَيْفَ أَحْيَا بَعِيدًا عَنْ سُهُولِكِ وَالهِضَابِ؟

تُنَادِينِي السُّفُوحُ مُخَضَّبَاتٍ وَفِي الْآفَاقِ آثَارُ الْخِصَابِ

---

[36] لؤي شهاب محمود، "صورة النكبة في الشعر الفلسطيني شعراء المنفى إنموذجا [دراسة تحليلية]"، *مجلة كلية التربية الأساسية* ٨٦/٢٠ (٢٠١٤) ، ١٤٣.

[37] الكرمي، عبد الكريم، *ديوان أبي سلمى* (بيروت: دار العودة، ١٩٧٨) ، ١٩٩.

[38] الكرمي، عبد الكريم، *ديوان أبي سلمى* (بيروت: دار العودة، ١٩٧٨) ، ١٩٩.

تُنَادِينِي الْجَدَاوِلُ شَارِدَاتٍ تَسِيرُ غَرِيبَةً دُونَ اغْتِرَابِ

وَيَسْأَلُنِي الرِّفَاقُ: أَلَا لِقَاءٌ؟ وَهَلْ مِنْ عَوْدَةٍ بَعْدَ الغِيَابِ؟

غَدًا سَنَعُودُ وَالأَجْيَالُ تُصْغِي إِلَى وَقْعِ الْخُطَا عِنْدَ الإِيَابِ

مَعَ الأَمَلِ المُجَنَّحِ وَالأَغَانِي مَعَ النَّسْرِ المُحَلِّقِ وَالْعُقَابِ

مَعَ الْفَجْرِ الضَّحُوكِ عَلَى الصَّحَارِي نَعُودُ مَعَ الصَّبَاحِ عَلَى العُبَابِ

مَعَ الرَّايَاتِ دَامِيَةَ الْحَوَاشِي عَلَى وَهَجِ الأَسِنَّةِ وَالْحِرَابِ[39]

يبدأ الشاعر بمخاطبة فلسطين بأسلوب مليء بالحنين والشوق. وصف فلسطين بـ"الحبيبة" يبرز الحب العميق للأرض، ويعبر عن استحالة العيش بعيدًا عنها. هذا السطر يجسد الألم الناتج عن الفراق ويعكس الانتماء القوي للوطن، حيث تصبح فلسطين أكثر من مجرد مكان، بل هي جزء من حياة الشاعر وكيانه.

تُنَادِينِي السُّفُوحُ مُخَضَّبَاتٍ وَفِي الْآفَاقِ آثَارُ الْخِصَابِ

السفوح المخضبة ترمز إلى الأرض الخصبة التي كانت شاهدة على الحياة والخصوبة. "آثار الخصاب" تشير إلى الماضي الذي كان مليئًا بالحياة والعطاء. هذا السطر يعبر عن الدعوة الصامتة التي تنبعث من الأرض لعودة أبنائها، مما يضفي على النص طابعًا من الحزن والشوق للأيام الماضية.

تُنَادِينِي الْجَدَاوِلُ شَارِدَاتٍ تَسِيرُ غَرِيبَةً دُونَ اغْتِرَابِ

الجداول الشاردة تعكس حالة التشتت والضياع التي يعاني منها الفلسطينيون في الغربة. ومع ذلك، يشير الشاعر إلى أن هذه الجداول، رغم غربتها، لا تشعر بالاغتراب، مما يعكس فكرة أن الروح الفلسطينية تظل مرتبطة بالأرض حتى في المنفى.

وَيَسْأَلُنِي الرِّفَاقُ: أَلَا لِقَاءٌ؟ وَهَلْ مِنْ عَوْدَةٍ بَعْدَ الغِيَابِ؟

هنا، يعبر الشاعر عن التساؤلات التي تراود الفلسطينيين في المنفى حول إمكانية العودة. هذا السطر يجسد الأمل المشترك بين الفلسطينيين في اللقاء والعودة إلى وطنهم، ويعكس الوحدة والتضامن في الحلم بالعودة.

غَدًا سَنَعُودُ وَالأَجْيَالُ تُصْغِي إِلَى وَقْعِ الْخُطَا عِنْدَ الإِيَابِ

الشاعر يعبر عن يقينه بالعودة ويجعل من هذا اليقين رسالة تنتقل عبر الأجيال. "الأجيال تصغي" تعني أن الأمل في العودة ينتقل من جيل إلى جيل، وأن العودة ليست مجرد حلم فردي، بل هو حلم جماعي يتجدد مع كل جيل.

مَعَ الأَمَلِ المُجَنَّحِ وَالأَغَانِي مَعَ النَّسْرِ المُحَلِّقِ وَالْعُقَابِ

[39] الكرمي، عبد الكريم، *ديوان أبي سلمى*، ١٧٣.

الأمل المجنح يعبر عن الطموح والتطلع للعودة. "النسر المحلق والعقاب" يرمزان إلى القوة والشموخ، مما يعكس الثقة في القدرة على استعادة الوطن. استخدام الطيور الجارحة كرموز يعزز من فكرة العزة والإباء، ويضيف للنص بعدًا نضاليًا.

مَعَ الْفَجْرِ الضَّحُوكِ عَلَى الصَّحَارِي نَعُودُ مَعَ الصَّبَاحِ عَلَى العُبَابِ

الفجر الضحوك يشير إلى بداية جديدة مليئة بالأمل والتفاؤل. الشاعر يرسم صورة مشرقة لعودة الفلسطينيين، حيث تتزامن العودة مع إشراقة الصباح، مما يعكس تجدد الحياة والأمل.

مَعَ الرَّايَاتِ دَامِيَةَ الْحَوَاشِي عَلَى وَهَجِ الأَسِنَّةِ وَالْحِرَابِ

الشاعر يختتم الأبيات بالتأكيد على أن العودة لن تكون سهلة، بل ستكون مصحوبة بالتضحيات والنضال. "الرايات دامية الحواشي" ترمز إلى النضال والكفاح الذي يبذله الفلسطينيون في سبيل استعادة أرضهم. وهج الأسنة والحراب يعكس العنف والصراع الذي سيواجهونه، لكنهم مع ذلك ماضون نحو العودة.

هذه الأبيات تجسد الصلة العاطفية العميقة بالأرض الفلسطينية، وتعكس كيف يتجذر حلم العودة في الوجدان الفلسطيني. الشاعر يستخدم رموزًا طبيعية وحيوية للتعبير عن قوة الانتماء للوطن، ويؤكد على أن هذا الانتماء يتجاوز حدود الزمان والمكان. التاريخ هنا ليس مجرد خلفية، بل هو عنصر حي يتفاعل مع الحاضر والمستقبل، مما يجعل من الشعر وسيلة لنقل الذاكرة الجماعية وتحفيز الأجيال الجديدة على الاستمرار في النضال من أجل العودة. الأبيات تعبّر عن مزيج من الحنين، الأمل، والإصرار، مما يعكس تعقيد العلاقة بين الفلسطيني وأرضه، وكيف تظل الأرض مصدر إلهام وقوة رغم كل الصعوبات.

3. الأرض كعنصر جغرافي في الشعر

في الشعر الفلسطيني، تلعب الأوصاف الجغرافية دورًا حاسمًا في تجسيد العلاقة بين الهوية والأرض. يتم تصوير الأرض الفلسطينية بتفاصيل دقيقة تشمل الطبيعة، والمدن، والقرى، والوديان، والجبال. هذه الأوصاف ليست مجرد تصوير مكاني، بل هي وسيلة لربط الأجيال الجديدة بجذورهم وتذكيرهم بأهمية الأرض في تكوين هويتهم. يُستخدم الشعر لتسمية الأماكن بأسمائها الحقيقية، كنوع من التأكيد على الوجود الفلسطيني المستمر عبر الزمن، الأرض تصبح خريطة ذاكرة تربط الحاضر بالماضي، وتجسد الهوية الفلسطينية بكل مكوناتها.

فَانْظُرْ، أَلَسْتَ تَرَى جَبِينِي بَيْدَرًا؟ وَانْظُرْ، أَنَا زَيْتُونَةٌ خَضْرَاءُ

وَطَنٌ أَنَا، مَرْجُ ابْنِ عَامِرٍ قَامَتِي وَالنَّقْبُ، وَالأَغْوَارُ، وَالأَرْجَاءُ

وَأَنَا حَنِينُ اللاَّجِئِينَ وَثَوْرَةٌ مِلْءَ الْوُجُودِ، وَرَايَةٌ حَمْرَاءُ[40]

النص الشعري يعكس ارتباطًا عاطفيًا عميقًا بالأرض الفلسطينية، حيث يستعمل الشاعر صورًا قوية تعبر عن الهوية والانتماء من خلال تصوير الأرض كجزء لا يتجزأ من الذات.

وَانْظُرْ، أَنَا زَيْتُونَةٌ خَضْرَاءُ

[40] القاسم، سميح، *ديوان الحماسة* (فلسطين: منشورات مكتب الأسوار، ١٩٧٩) ، ٤٥/١.

الشاعر يبدأ بتشبيه نفسه بزيتونة خضراء، وهذا التشبيه يحمل دلالات عميقة. الزيتون هو رمز للسلام، والثبات، والخلود في الثقافة الفلسطينية، مما يعكس ارتباط الشاعر بأرضه وتشبثه بها. استخدام "أنا" يعبر عن أن الزيتونة ليست مجرد شجرة، بل هي تجسيد للشاعر ذاته، مما يعمق من العلاقة بين الإنسان والأرض.

وَطَنٌ أَنَا، مَرْجُ ابْنِ عَامِرٍ قَامَتِي،

هنا، يتوحد الشاعر مع "مرج ابن عامر"، وهو منطقة معروفة بجمالها وخصوبتها في فلسطين. الشاعر لا يصف المرج فقط، بل يجسده كجزء من قامته، مما يرمز إلى أن الأرض ليست فقط موطنًا، بل هي جزء من هوية الشاعر وكيانه. هذا التصوير يبرز التداخل بين الشخص والأرض، ويعزز من أهمية الأرض في تشكيل الهوية الشخصية.

وَالنَّقْبُ، وَالأَغْوَارُ، وَالأَرْجَاءُ.

يواصل الشاعر في هذه السطر بتوسيع نطاق الوصف ليشمل مناطق متعددة في فلسطين، مثل النقب والأغوار والأرجاء، ليؤكد على الشمولية في الانتماء. هذه الأوصاف ليست فقط جغرافية، بل تحمل دلالات عاطفية، حيث تعكس تنوع الأرض الفلسطينية وغناها. الشاعر هنا يربط نفسه بكل جزء من الوطن، مما يعكس انتماءً عميقًا للأرض بكل تفاصيلها.

وَأَنَا حَنِينُ اللاَّجِئِينَ وَثَوْرَةٌ

ينتقل الشاعر هنا إلى بعد آخر في التعبير، حيث يجسد الحنين كجزء من ذاته. "حنين اللاجئين" يعبر عن الألم والمعاناة المرتبطة بفقدان الوطن، ولكن الشاعر لا يكتفي بذلك، بل يضيف "وثورة"، مما يرمز إلى التحدي والإصرار على استعادة الحقوق. هذا السطر يعكس الجانب العاطفي المقاوم، الذي يجمع بين الحزن والقوة، ويعبر عن روح النضال من أجل الأرض.

مِلْءَ الْوُجُودِ، وَرَايَةٌ حَمْرَاءُ

يختتم الشاعر الأبيات بتأكيد على أن هذه المشاعر والهوية الوطنية تملأ الوجود كله. "الراية الحمراء" ترمز إلى النضال والثورة، مشيرة إلى أن القضية الفلسطينية ليست مجرد مسألة محلية، بل هي قضية تمثل نضالًا عالميًا للحرية والعدالة. هذه الصورة تعزز من فكرة الأرض كوطن مشترك يتطلب الدفاع عنه بكل الوسائل الممكنة.

النص يبرز العلاقة العاطفية المعقدة والمتعددة الأبعاد بين الفلسطيني وأرضه. الأرض ليست مجرد مكان جغرافي، بل هي كيان حميمي يتحد معه الشاعر في الهوية والوجود. استخدام الرموز مثل الزيتونة والمرج يبرز الصلة العاطفية العميقة، في حين أن الإشارة إلى الحنين والثورة تعكس المشاعر المتناقضة بين الألم والأمل، مما يعزز من فكرة الأرض كمكون أساسي في الهوية الفلسطينية التي تستمد قوتها من الارتباط العاطفي العميق بالأرض والتراث.

وَمِنَ الْجَلِيلِ إِلَى الْمُثَلَّثِ صَرْخَةٌ، وَمِنَ الْمُحِيطِ إِلَى الْخَلِيجِ نِدَاءُ

عَرَبِيَّةٌ كَانَتْ وَتَبْقَى أَرْضُنَا، عَرَبِيَّةً، وَلْيَصْخَبِ الأَعْدَاءُ[41]

هذه الأبيات تعبر عن القوة والعزة القومية، والتأكيد على الهوية العربية للأرض الفلسطينية. الشاعر يعبر عن الانتماء العميق للأرض، ويرفض أي محاولات لتغيير هويتها.

وَمِنَ الْجَلِيلِ إِلَى الْمُثَلَّثِ صَرْخَةٌ،

[41] القاسم، سميح، *ديوان الحماسة*، ٤٥/١.

الشاعر يبدأ بالحديث عن صرخة تنطلق من "الجليل إلى المثلث"، وهي مناطق معروفة في فلسطين. هذه الصرخة تعبر عن النداء الوطني والمقاومة، وتجمع بين المناطق المختلفة في فلسطين، مما يوحي بوحدة الشعب الفلسطيني وتضامنه في وجه التحديات. الصرخة هنا ليست مجرد صوت، بل هي تعبير عن الألم والغضب والرغبة في التحرير.

وَمِنَ الْمُحِيطِ إِلَى الْخَلِيجِ نِدَاءُ.

ينتقل الشاعر من الجغرافيا المحلية إلى الأفق العربي الأوسع، مشيرًا إلى أن النداء الفلسطيني يتجاوز الحدود المحلية ليصل إلى الأمة العربية بأكملها. "من المحيط إلى الخليج" يعبر عن التضامن والوحدة العربية، ويعكس فكرة أن القضية الفلسطينية ليست فقط قضية فلسطينية بل هي قضية كل العرب.

عَرَبِيَّةً كَانَتْ وَتَبْقَى أَرْضُنَا،

الشاعر هنا يؤكد على الهوية العربية للأرض، مستخدمًا فعلين بصيغة الماضي والمستقبل "كانت وتبقى" ليربط بين التاريخ والحاضر والمستقبل. هذه العبارة تعكس الإصرار على الحفاظ على الهوية العربية للأرض رغم كل التحديات، وتؤكد أن هذه الهوية غير قابلة للتغيير أو التفاوض.

عَرَبِيَّةً، وَلْيَصْخَبِ الأَعْدَاءُ

في هذا السطر، يتحدى الشاعر الأعداء، مؤكدًا أن الأرض ستظل عربية رغم محاولاتهم للنيل من هويتها. كلمة "ليصخب" تعبر عن استهزاء الشاعر بمحاولات الأعداء، موضحًا أن هذه المحاولات لن تغير من حقيقة الأمر شيئًا. هذا التحدي يعكس ثقة الشاعر في قوة وصلابة الهوية العربية للأرض.

في هذه الأبيات، تتجلى مشاعر الفخر والاعتزاز بالهوية العربية للأرض الفلسطينية. الشاعر يعبر عن رفضه لأي محاولات لطمس هذه الهوية، ويستخدم لغة قوية للتعبير عن هذا الرفض. الصرخة والنداء يعبران عن دعوة للوحدة والتضامن العربي، فيما يعكس التأكيد على الهوية العربية تصميم الشاعر والشعب الفلسطيني على الدفاع عن أرضهم وهويتهم. التحدي الواضح للأعداء يضفي على النص طابعًا نضاليًا، ويعزز من الروح القومية والانتماء للأرض والتراث، كما يعكس العواطف المتأججة تجاه الأرض، وتبرز القوة الداخلية التي يستمدها الشاعر من هذه الهوية العريقة.

مثال على ذلك، في قصائد محمود درويش، نجد تصويرًا مدهشًا للتضاريس الفلسطينية، حيث يذكر أسماء القرى والجبال والوديان، وكأن الشاعر يعيد رسم الخريطة الفلسطينية في ذهن القارئ. هذا الوصف الجغرافي يعزز الشعور بالانتماء ويُظهر مدى ارتباط الهوية بالمكان.

إلى جانب الوصف الجغرافي، تستخدم الأرض كرمز للمقاومة في الشعر الفلسطيني، حيث الأرض ليست فقط مكانًا للسكن والزراعة، بل هي رمز للصمود والمقاومة ضد الاحتلال. يتم تصوير الأرض ككائن حي يقاوم العدوان ويحافظ على ذاكرة الشعب الفلسطيني وتاريخه. في الشعر، تصبح الأرض ساحة للصراع، لكنها أيضًا ملاذ للسلام والحياة الكريمة.

الشعراء الفلسطينيون غالبًا ما يصورون الأرض كرمز للكرامة الوطنية، حيث يُظهرون كيف أن التمسك بالأرض هو شكل من أشكال المقاومة. في هذا السياق، تُصبح الأرض عنصرًا فعالًا في المعركة من أجل الحرية.

فَجُذُورِي تَتَحَدَّى الْفَأْسَ فِي أَرْضِ بِلَادِي،

وَهِيَ خَضْرَاءُ تُنَادِي:

يَا أَيَادِي،

ارْفَعِي عَنْ أَرْضِيَ الْخَضْرَاءَ أَغْلَالَ الْجَرَادِ،

وَحَصَادِي، لِي حَصَادِي [42]

الشاعر معين بسيسو هنا يجسد العلاقة بين الإنسان والأرض من خلال الجذور، التي ترمز إلى الانتماء العميق والارتباط الوثيق بالأرض. "تتحدّى الفأس" يعكس فكرة المقاومة والصمود أمام محاولات اقتلاع الهوية والأرض. الجذور هنا ليست مجرد جزء من الشجرة، بل رمز للثبات والتمسك بالأرض حتى في وجه القسوة والعدوان.

وَهِيَ خَضْرَاءُ تُنَادِي

تصوير الأرض بالخضرة والنضارة يعكس الحياة والتجدد. "تنادي" تعطي الأرض صوتًا، مما يجعلها كائنًا حيًا يتفاعل مع أبنائه. الأرض هنا ليست مجرد مساحة جغرافية، بل شخصية فاعلة في النضال، تساند أبناءها وتدعوهم للاستمرار في الدفاع عنها.

يَا أَيَادِي، ارْفَعِي عَنْ أَرْضِيَ الْخَضْرَاءَ أَغْلَالَ الْجَرَادِ[43]

يستحضر بسيسو صورة الجراد كرمز للخراب والاحتلال، ويطالب برفع الأغلال عنه. الجراد يمثل القوة المدمرة التي تحاول القضاء على الحياة والنماء في الأرض. استخدام كلمة "أيادي" يشير إلى دعوة جماعية للقيام بالتحرر والمقاومة. الأرض هنا تظهر كضحية تسعى للتحرر من القهر والدمار. ويؤكد في قوله: "وَحَصَادِي، لِي حَصَادِي" على حقه في جني ثمار عمله وتعبه على أرضه. فكلمة "حصادي" تعبر عن الانتماء والملكية، ويعزز فكرة أن الأرض ليست مجرد مساحة تُزرع، بل هي جزء من الهوية والحقوق التي لا يمكن التنازل عنها. التكرار في "لي حصادي" يضفي إصرارًا على التمسك بهذا الحق.

هذه الأبيات تبرز كيف أن الأرض في الشعر الفلسطيني تتجاوز كونها مجرد وصف جغرافي لتصبح رمزًا قويًا للمقاومة والكرامة الوطنية. الجذور التي تتحدى الفأس تجسد الصمود أمام محاولات الاقتلاع، والخضرة التي تنادي تعكس تجدد الحياة والإصرار على البقاء. الجراد والأغلال يمثلان الاحتلال والقهر، بينما الحصاد يمثل الحق المشروع في الحياة والحرية.

الأرض في هذه الأبيات تتحول إلى شخصية فاعلة في النضال، تساند أبناءها في معركتهم ضد الظلم وتبقى رمزًا للأمل والصمود. الشاعر يعبر من خلال هذه الرموز عن أن التمسك بالأرض هو شكل من أشكال المقاومة، وأن الأرض بحد ذاتها تُقاتل من أجل البقاء والحفاظ على الهوية الفلسطينية.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة، يمكن تلخيص أهم النتائج المستخلصة من تحليل النماذج المختارة من الشعر الفلسطيني على النحو التالي:

- بينت الدراسة أن الأرض في الشعر الفلسطيني تُعد رمزًا للقدسية والهوية، حيث تُجسد بشكل لافت كأم حاضنة ومصدر لكل بداية ونهاية، مما يعكس مكانتها المركزية في وجدان الفلسطينيين.

- أظهرت الدراسة أن الأرض في الشعر الفلسطيني تتجاوز كونها مجرد مساحة جغرافية لتصبح رمزًا عميقًا للمقاومة، فالأرض تُصور ككائن حي يقاوم العدوان ويحافظ على ذاكرة الشعب الفلسطيني، مما يعكس الصلة العاطفية العميقة التي تربط الفلسطينيين بأرضهم.

[42] بسيسو، معين توفيق، *الأعمال الشعرية الكاملة* (بيروت: دار العودة، ٢٠٠٨) ، ١١٧.
[43] بسيسو، معين توفيق، *الأعمال الشعرية الكاملة* ، ١١٧.

▪ أكدت الدراسة على أن العلاقة بالأرض ليست فقط جغرافية، بل هي علاقة عاطفية معقدة ومتجذرة في الذاكرة والتاريخ. فالشعراء الفلسطينيون يعبرون عن حبهم وحنينهم للأرض، ويرون فيها رمزًا للوجود والصمود في وجه التحديات.

▪ أوضحت الدراسة كيف أثرت التجارب التاريخية للشعب الفلسطيني، مثل النكبة والاحتلال، على طريقة تناول الأرض في الشعر. الأرض في الشعر الفلسطيني ليست مجرد مكان جغرافي بل تمثل تجربة مؤلمة ومقاومة مستمرة، مما يجعلها رمزًا للصراع من أجل الحرية والعدالة.

▪ أكدت الدراسة أن استخدام الأوصاف الجغرافية في الشعر الفلسطيني ليس مجرد تصوير طبيعي، بل هو وسيلة للتأكيد على الحق في الأرض، واستدعاء الذاكرة الجغرافية لمناطق بعينها كشكل من أشكال المقاومة. الشعراء يستخدمون التضاريس والمواقع الجغرافية كأدوات لتعزيز الشعور بالانتماء والمطالبة بالحقوق الوطنية.

▪ أكدت الدراسة أن الأرض تشكل جزءًا لا يتجزأ من الهوية الفلسطينية، حيث يستخدم الشعراء الفلسطينيون رموزًا مثل الجذور والخصوبة لتأكيد الارتباط الأبدي بالأرض، مما يعزز من شعور الانتماء ويعكس استمرارية الهوية عبر الأجيال.

▪ كشفت الدراسة عن أن الرموز المستخدمة في الشعر الفلسطيني، مثل الجذور، الفأس، والجراد، تعكس صراعًا مستمرًا بين الفلسطينيين وقوى الاحتلال. هذه الرموز تُستخدم لتصوير الأرض كعنصر نشط في المعركة، مما يضفي على الصراع طابعًا رمزيًا ومعنويًا.

▪ الدراسة توصلت إلى أن التمسك بالأرض يُعتبر في الشعر الفلسطيني شكلًا من أشكال الحفاظ على الكرامة الوطنية. الأرض تصبح رمزًا للهوية والمقاومة، وهي بمثابة الساحة التي تتجلى فيها معاني الحرية والعدالة.

▪ وأخيرًا، تشير هذه النتائج إلى أن الأرض في الشعر الفلسطيني تحتل مكانة خاصة تعكس هوية الشعب الفلسطيني وتاريخه وحقوقه، وأن الشعر الفلسطيني ليس مجرد وسيلة للتعبير الفني، بل هو سجل نضالي ورمز للارتباط العاطفي والجغرافي بالأرض، ويظل شاهدًا على قوة الصمود والإرادة لدى الشعب الفلسطيني.

المصادر والمراجع

الحمود، نجية فايز. "صورة اللاجئ الفلسطيني في شعر هارون هاشم رشيد: ديوان مع الغرباء نمذجا". *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات* ٢٩/٢ (٢٠١٣)، ١١-٥٠ . https://doi.org/10.12816/0015921

الشعار، سلطان. "درامية الأرض في قصيدة 'الأرض' لمحمود درويش". *مجلة جامعة النجاح للأبحاث - العلوم الإنسانية* ٤/٣٠ (٢٠١٦)، ٨١١-٨٣٢.

القاسم، سميح. *الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم*. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

القاسم، سميح. *ديوان الحماسة*. فلسطين: منشورات مكتب الأسوار، ١٩٧٩.

الكرمي، عبد الكريم. *ديوان أبي سلمى*. بيروت: دار العودة، ط. 1.، ١٩٧٨.

النعانعة، إبراهيم عبد الرحمن. "صورة المدينة في الشعر الفلسطيني المعاصر". *مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية* ٤٢/٢ (٢٠١٧)، ٧٦-٨٣.

بسيسو، معين توفيق. *الأعمال الشعرية الكاملة*. بيروت: دار العودة، ٢٠٠٨.

درويش، محمود. *الديوان: الأعمال الأولى* ٣ . ٣ مجلد. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥.

طه، المتوكل. *ديوان لم يتغير شيء*. فلسطين: مكتبة كل شيء الحيفاوية، تحت الطبع.

عبد الكاظم إبراهيم، هيام. "المكان في شعر محمود درويش". *مجلة كلية التربية جامعة واسط* ٢٣/١ (٢٠١٨)، ٣٧- . https://doi.org/10.31185/eduj.Vol1.Iss23.19488

عبيات، عاطي - معروف، يحيى. "وسائل إثراء الدلالة في الشعر الفلسطيني المقاوم: لطفي زغلول نموذجا". *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات* ٢٩/٢ (٢٠١٣)، ٩٧-١٣٢ . https://doi.org/10.12816/0015923

عمر، رمضان. *البنية الدرامية في شعر محمود درويش*. عمان: دار المأمون للنشروالتوزيع، ٢٠١٨.

عمر، رمضان. *الثوابت في الشعر الفلسطيني*. عمان: دار الفتح للنشر والتوزيع، ٢٠١٨.

قادري، قادر. "عناصر الطبيعة في شعر «سميح القاسم» دراسة رمزية". *مجلة الآداب* ١٣٩/٢ (٢٠٢١)، ١-٢٢ . https://doi.org/10.31973/aj.v2i139.1269

قطناني، خليل. "تأصيل الهوية الوطنية في الشعر الفلسطيني المقاوم جدلية التماهي بين جلال الفكرة وجمال الأسلوب". *مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة* ٢٠ (٢٠١٧)، ٣٦٩-٤١٤.

محمود، لؤي شهاب. "صورة النكبة في الشعر الفلسطيني شعراء المنفى إنموذجا [دراسة تحليلية]". *مجلة كلية التربية الأساسية* ٨٦/٢٠ (٢٠١٤)، ١٤١.١٦٢.

KAYNAKÇA

‘Ömer, Ramaḍân. *el-Binye ed-dirâmiyye fî-şi‘ri Maḥmûd Dervîş*. ‘Ammân: Dâru'l-Me'mûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2018.

‘Ömer, Ramaḍân. *eş-Şevâbit fi'ş-şi'ri'l-Filistînî*. ‘Ammân: Dârul-Feṭḥ li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2018.

Besîsû, Mu‘în Tevfîḳ. *el-A‘mâlü’ş-şi‘riyye el-kâmile*. Beyrut: Dârul-‘Avde, 2008.

Dervîş, Maḥmûd. *ed-Dîvân: el-A‘mâlü’l-ûlâ*. 3 cilt. Beyrut: Riyad er-Reys lil-Kütüb ve’n-Neşr, 2005.

Ḳâsim, Semîḥ. *Dîvân el-ḥamâs*e. Filisṭîn: Menşûrât Mektebul-Eṣvâr, 1979.

Ḳâsim, Semîḥ. *el-A‘mâlü’l-kâmile li’ş-şâ‘ir Semîh el-Kâsım*. Kuveyt: Dâru Se‘âd eṣ-Ṣabâḥ, 1993.

Kermî, Abdülkerim. *Dîvân Ebî Selmâ*. Beyrut: Darü'l-'Avde, 1. baskı, 1978.

Ḳuṭnânî, Ḫalîl. "Te’sîlü’l-hüviyye el-vaṭaniyye fi'ş-şi'ri'l-Filistînî-l-muḳâvim: cedeliyyetü’t-temâhî beyne celâli’l-fikre ve cemâli’l-üslûb". *Mecelletü Câmi‘ati’l-Medîneti’l-‘Âlemiyye el-Müḥakkeme* 20 (2017), 369-414.

Maḥmûd, Lu’ey Şihâb. "Ṣûretü’n-nekbe Fi'ş-şi'r'l-filistinî: şu‘arâ’ el-menfâ inmuẕecan [dirâse taḥlîliyye]". *Mecelletü Külliyyeti’t-Terbiye el-Esâsiyye* 20/86 (2014), 141-162.

Ṭaha, el-Mütevekkil. *el-A‘mâlü’ş-şi‘riyye el-kâmile*. Beyrut: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 2003.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 227-251

MODERN ARAP ŞİİRİNDE İNGİLİZ ALGISI BALFOUR DEKLARASYONU ÖRNEĞİ
British Perception in modern Arabic poetry Balfour Declaration Example

Şekib ASIM

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, msekib@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0259-1986.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 227-251

Atıf / Cite as: Asım, Şekib. "Modern Arap Şiirinde İngiliz Algısı Balfour Deklarasyonu Örneği" (British Perception in Modern Arabic Poetry Balfour Declaration Example) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 227-251. Doi: 10.17859/pauifd.1638566.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 227-251

MODERN ARAP ŞİİRİNDE İNGİLİZ ALGISI BALFOUR DEKLARASYONU ÖRNEĞİ*

Şekib ASIM**

Öz

Yahudiler için bir umut Filistinliler için bir yıkım ve gözyaşının başlangıcı olan Balfour Deklarasyonu, 20. Yüzyılın başlarında Orta Doğu tarihinde önemli bir olay olarak kayda geçmiştir. 02.11.1917'de Birleşik Krallık'tan Lord Arthur Balfour'un (ö. 1930) uluslararası Siyonist hareketin liderlerinden Lord Walter Rothchild'e (ö. 1930) bir mektup yazarak Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması durumunda kendilerinin destek vereceklerini belirtmesi, Orta Doğu tarihini yeniden şekillendirmiştir. Bundan sonra İngiliz devletinin desteğini arkasında hisseden ve bundan cesaret alan Siyonist işgalcilerin bölgeye akını devam etmiştir. 1948'de İngiliz Manda'sının bitmesi ve ardından İsrail Devleti'nin kurulması, Arapların gözünde İngilizleri suçlu durumuna düşürmüştür. Balfour Deklarasyonu'nu kendilerine bir ihanet olarak gören Arapların İngilizlere olan sitem ve serzenişleri edebiyatlarına da yansımıştır. Öyle ki 20. Yüzyılda yaşayan birçok Arap şairinin şiirlerinde Balfour'u kınadıkları ve İngilizleri ihanetle suçladıkları görülmektedir. Abdurrahim Mahmûd (ö. 1948), İbrahîm ed-Debbāğ (ö. 1946), İbrahîm Tūḳān (ö. 1941), Ahmed Muharrem (ö. 1945), Mahmûd Hasan İsmail (ö. 1977), Alī Mahmūd Ṭahâ (ö. 1949), Ali el-Hūmānī (ö. 1964) ve Reşīd Selim el-Ḫūrī (ö. 1984) bunlardan bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap, şiir, algı, Balfour Deklarasyonu, İngiliz, Birleşik Krallık, Filistin

British Perception in modern Arabic poetry Balfour Declaration Example

Abstract

The Balfour Declaration, which was the beginning of hope for Jewish people and the beginning of a devastation and tears for Palestinians, was recorded as a significant event in the history of the Middle East in the early 20th century. On November 2, 1917, Lord Arthur Balfour of the United Kingdom wrote a letter to Lord Walter Rothchild, one of the leaders of the international Zionist movement, expressing that they would support the establishment of a Jewish state in Palestine territories, which reshaped the history of the Middle East. Encouraged by the backing of the British government, Zionist Jews settlers continued their influx into the region. The termination of the British Mandate in 1948 and the subsequent establishment of the State of Israel posioned the British guilty in the eyes of the Arabs. The Arabs saw the Balfour Declaration as a betrayal and their reproaches and resentments against the

---

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, msekib@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0259-1986.

British were reflected in their literature. So much so that many Arab poets of the 20th century condemned Balfour and accused the British of treachery in their poems. Abdurrahim Mahmūd (d. 1948), Ibrahim al-Debbāgh (d. 1946), Ibrahim Tūqān (d. 1941), Ahmad Muharram (d. 1945), Mahmūd Hasan Ismāil (d. 1977), Ali Mahmûd Ṭahâ (d. 1949), Alī al-Hūmānī (d. 1964) and Rashīd Selim al-Ḫūrī (d. 1984) are some of them.
Keywords: Arab, poetry, perception, Balfour Declaration, British, United Kingdom, Palestine.

Structured Abstract

From 1918 to the present day, numerous Arab poets have incorporated the Palestinian issue into their poetry. In fact, the Palestinian issue has led to the introduction of some new topics in Arabic poetry. Notably, concepts such as the city, land, homeland, resistance, jihad, intifada, betrayal, exiles, some agreements that disrupt the territorial integrity of Palestine, etc. have been themes that have been widely covered in Arab poetry from 1918 to the present day. One of these themes is the Balfour Declaration of November 2, 1917, which was the first agreement to break the territorial integrity of Palestine.

According to Balfour Agreement, which is considered as one of the greatest betrayals of the Arabs by the British on November 2, 1917, the British pledged to support the establishment of the state for Jews with a population of 2% on the land of another nation. This declaration, which was the beginning of destruction and tears for the Palestinians, was harshly criticised by many Arab poets and writers.

In one of his poems, the Palestinian poet martyr Abd al-Rahim Mahmoud (d. 1948), while talking about this agreement and its consequences, reproaches the British as follows: "*The Ally has betrayed his word. And what oath has he ever honoured for a single day? When he achieved his goal with our swords, he forgot and did not remember the white hand. So the blood spilt and all those people condemned to hunger and thirst were meaningless in their eyes*".

The line, which sounds like a confession from the poet's mouth, 'when he achieved his goal thanks to our swords, he forgot and did not remember the white hand' is particularly meaningful. Because the Arabs had fallen for the false promises of the British and expelled the weakened Muslim Ottomans from the Hejaz and the Middle East in the First World War. But soon the truth of the matter came to light and the intentions of the British were realised.

The British occupied Palestine in 1918. Ibrahim Tuqan one of the another Palestinian poet, living at the time, condemned the British behaviour, which he saw as a betrayal against the Arabs, in one of his poems puts it this way:

"*We witnessed your pledge of justice, we admired your soldiers for their valor! We recognized you as a loyal friend, but how can we forget that you occupied our country and then imposed a Mandate? We were ashamed of your kindness when you said, "The implementation of the Balfour Declaration is inevitable*."

In the Palestinian territories, where conflicts between Arabs and Jews took place almost every day, the British mandate rule continued until 1948 and the State of Israel was established on May 14, 1948 with the support of the British. Since that day (Balfour Declaration), the British are seen as the main cause of the unrest in the Middle East. Arab intellectuals, who felt that they had been deceived by the British as

a nation, expressed their reactions through poems that symbolized passive resistance. In this study, the perception of the British in the poems of 9 Arab poets who lived in the 20th century was evaluated through the Balfour Declaration. In this study, we have tried to analyze the perception of the British in the eyes of the Arabs through the Balfour Declaration in the poems of these poets.

Giriş

Akdeniz'in doğu kıyısında yer alan ve Asya ile Afrika kıtaları arasında âdeta bir köprü konumunda olan Filistin, kuzeyden Lübnan, kuzeydoğudan Suriye, doğudan Ürdün, güneyden Kızıldeniz, güneybatıdan Mısır, batıdan Akdeniz ile çevrilidir. En önemli akarsuları Şeria Nehri olarak da adlandırılan Ürdün Nehri'yle Yermûk Nehri'dir. İsrail işgali altındaki Filistin topraklarıyla Ürdün toprakları arasında sınır oluşturan Ürdün ırmağının doğusu Doğu Yaka, batısı Batı Yaka olarak adlandırılır. Her iki yaka da tarıma elverişli düzlüklerden oluşmaktadır. Bölgenin önemli akarsulardan olan Ürdün Irmağı ise batısı İsrail işgali altında ve doğusu Ürdün'ün elinde olan Lût Gölü'ne akar. Ölü Deniz olarak da adlandırılan Lût Gölü, tuz ve fosfat bakımından zengindir.[1]

Filistin adının milattan önce XII. Yüzyılda kavimler göçü sırasında bölgeye gelen *Filistler* adı verilen Avrupa kökenli kavimden geldiği söylenir.[2] Yunanca asıllı *Philsitia* sözcüğü ise Filistinlilerin yurdu anlamına gelir.[3] Eski tarihlerde *Arḍu Ken'ân*, *Arḍu'l-mi'âd* ve *Arḍu'l-muḳaddes* olarak anılan Filistin toprakları yaklaşık 26.320 kilometrekarelik bir alana sahiptir.[4]

Arḍu'l-mi'âd veya *arz-ı mev'ûd*, Yahudilerce bölgeye verilen bir addır.[5] Onlara göre Yehova/Tanrı, Hz. İbrahim'e ve onun evlatlarına bu toprakları vadetmiştir. Arḍu'l-muḳaddes adı da Hıristiyanlarca verilmiştir. Resullerden, nebilerden ve azizlerden bazılarının Filistin'de doğmuş olmaları ve onlardan bazılarının buraları ziyaret etmiş olmaları sebebiyle Hıristiyanlara göre bu topraklar kutsaldır. Müslümanların ilk kıblesi olan Kudüs, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in hicretten bir sene önce Miraca yükseldiği yer olarak kabul edildiği için dünya Müslümanlarının gözünde çok büyük önem taşır.[6]

---

1 Filistin'in coğrafî konumuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muṣṭafa Murad ed-Debbâġ, *Bilâdunâ Filasṭîn* (Kafr Qara: Dâru'l-Hudâ, 1991), 1, 15-16; Fatma Tunç Yaşar vd. *Siyonizm düşünden işgal gerçeğine Filistin* (İstanbul: İHH Yayınları, 2010), 22-29.

2 M. Lutfullah Karaman, "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/89-103.

3 Bk. Nur Masalha, "The Concept of Plasetine…", *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, 15. 2 (2016): 143-202.

4 İngiliz mandası döneminde Filistin topraklarının 27.343 km olduğu bilinmektedir. Bk. Yaşar vd. *Siyonizm düşünden işgal gerçeğine Filistin*, 27.

5 Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur ve İncil (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020), *Yaratılış*, 15: 8.

6 Bk. Omar Sâlih el-Bergûsî vd., *Târiḫu Filasṭîn* (Bûrsa'îd: Mektebetu's-Seḳâfeti'd-Dinîyye, 2001), 10-11.

Verimli topraklara sahip olan Filistin, coğrafi ve stratejik konumu dolayısıyla tarih boyunca birçok kavmin hâkim olmak istedikleri bir bölge olmuştur. Asurlular, Babilliler, Persler, Yahudiler, Müslüman Araplar, Osmanlılar, İngilizler vd. tarih sürecinde bölgede hüküm sürmüşlerdir.[7] Hz. Ömer zamanında fethedilen Filistin topraklarında yaşayan bütün milletlerin tarih boyunca en çok Müslümanların idaresindeyken rahat yaşadıklarını söylemek yanlış olmaz. Özellikle Osmanlı idaresinde iken üç büyük İlâhî dinin mensupları, ibadetlerini rahat bir şekilde yapabilmiş ve kardeşçe yaşamayı başarabilmişlerdir. Öyle ki "Osmanlı yönetimi Filistin'de Yahudi varlığını tanımış ve zaman zaman göçlerine izin vermiştir. Tarihi kayıtlara göre burada eskiden beri mevcut bir Yahudi topluluğu vardı. Osmanlı tabiiyetinde bulunan bu küçük topluluk, yerli halkla bir hayli kaynaşmış olsa da Sefardi Yahudileri[8] ile sonraki bazı göçlerle gelip daha çok kutsal saydıkları dört şehre yerleşen Eşkenazi[9] Yahudilerinden oluşuyordu."[10]

Siyonist hareketin ortaya çıkmasından (1890) sonra Siyonistlerin bütün girişim ve çabaları Osmanlı Devleti üzerinde yoğunlaşmaya başladı. 1901 yılında Siyonistlerin lideri Theodor Herzl önce Sultan II. Abdülhamit Han ile daha sonra da İttihat ve Terakki ileri gelenleriyle Filistin'e Yahudi göçünü ve orada Osmanlılara bağlı bir Yahudi devleti kurma meselesini görüştü. Siyonistler buna karşılık olarak Osmanlıların tüm borçlarının ödeneceğini teklif ettiler. Sultan Abdülhamit Han, zulümden kaçan Yahudiler'e Osmanlı topraklarında yerleşme müsaadesi vermekle birlikte Filistin'de yurt kurmaları yolundaki tasarıyı kabul etmemiştir. Ayrıca 1901 yılında çıkarılan bir fermanla Filistin'e gelen Yahudilere en fazla 3 ay kalabilme süresi tanındı. Bu teklifin daha sonra İttihat ve Terakki ileri gelenlerince de hiçbir zaman kabul edilmediği söylenir. [11]

I. Dünya Savaşı'na kadar da Osmanlıların elinde kalan Filistin, 1917-18'de Birleşik Krallık (Büyük Britanya) tarafından işgal edilmiştir.[12] İşgal öncesinde Osmanlı Devleti'nin Orta Doğu'daki varlığına son vermek isteyen Birleşik Krallık ile Fransa 16 Mayıs 1916 tarihinde gizli bir anlaşma imzaladılar. Daha sonra Rusya ve İtalya tarafından da onaylanan bu anlaşmaya göre Osmanlı Devleti'nin toprakları B.

---

7 Geniş bilgi için bk. el-Bergûsî, *Târiḫu Filasṭîn*, 13-23.

8 Sefardiler: 1492'de İspanya'dan Osmanlı topraklarına sürgün edilen, İspanya kökenli Yahudilerdir. Bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik" (Literatür), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/226-232.

9 Eşkenaziler: Roma-Yahudi savaşlarından sonra galip gelen Roma tarafından, Anadolu ve İberya üzerinden Avrupa'ya sürgün edilen İbrani kökenli Yahudilerdir. Bk. Gürkan, "Yahudilik, 43/226-232.

10 Bk. Karaman, "Filistin", 13/93.

11 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Taysīr Jabārah, *Târiḫu Filasṭîn*, (Ramallah, Dâru'ş-Şurûḳ, 1998), 66.

12 Bk. Jabārah, *Tariḫu Filasṭîn*, 37-40.

Britanya, Fransa ve Rusya arasında taksim ediliyordu.[13] Bu anlaşmadan bir yıl sonra B. Britanya savaş kabinesinden dönemin dış işleri bakanı olan Lord Arthur Balfour, 02.11.1917'de uluslararası Siyonist hareketin liderlerinden Lord Walter Rothchild'e (ö. 1937) bir mektup yazarak Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması durumunda kendilerinin destek vereceklerini belirtmiştir.[14] Balfour Deklarasyonu olarak tarihe geçen ve nihai metni 31.11.1917'de onaylanan bu anlaşma, Orta Doğu bölgesinde halen devam eden istikrarsızlığın ana nedenlerindendir.[15]

İngilizler I. Dünya Savaşı devam ederken Osmanlılardan hoşnutsuz olan Araplara da Yahudilere verdikleri sözün benzerini vermişlerdi.[16] Hicaz emiri Şerif Hüseyin'i, (d. 1852 - ö. 1931) Osmanlılara karşı başkaldırıp Hicaz'da bağımsız bir Arap devleti kurması durumunda destek verecekleri vadiyle ayarttılar.[17] Şerif Hüseyin, İrlanda asıllı İngiliz ajanı Lawrence lakaplı Thomas Edward'ın (ö. 1935) akıl danışmanlığında Osmanlılara karşı ayaklandı ve Hicaz bölgesinde kendisini halife ilan etti. Kısa bir süre sonra bu ayaklanmalar netice verdi. İngilizlerin ve Fransızların bazen doğrudan bazen dolaylı destekleriyle Araplar, Osmanlı ordusunu Orta Doğu'dan geri çekilmeye mecbur bıraktılar. Lakin Arapların bu sevinci çok uzun sürmedi. Arapların söz konusu bölgeleri içine alan geniş ve bağımız bir Arap devleti kurma hayalleri, İngilizlerin Filistin işgali, Fransızların Suriye işgali ve ardından Yahudilere Filistin topraklarında bir yurt kurma sözlerinin açığa çıkmasıyla suya düşmüştür.[18]

"Sykes-Picot Anlaşmasına göre, Araplara bağımsız devlet kurma sözü verilen topraklar belli bir çizgiden sapılarak İngiliz ve Fransız nüfuz alanları şeklinde ikiye ayrılıyordu. Çıkarlarının uzlaşmadığı Filistin toprakları için ise milletlerarası bir idare düşünülüyordu".[19] Tarih 31 Ekim 1917'i gösterirken Edmund Allenby'ın (ö.

---

13 Dünya tarihine Sykes-Picot Anlaşması olarak geçen bu anlaşma ve maddeleri için bk. Cevdet Küçük, "Sykes-Picot Anlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/204-206.

14 Bu anlaşma için bk. https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-57118918 (Erişim: 16.11.2024).

15 Bk. Ekber Hâşimî, *İsrail ve Filasṭîn* (Tahran: İntişârât-i Cehân Ârâ, 1342), 16-18.

16 Gerçi İngilizler 15 Eylül 1882'de Mısır işgal ettikten sonra orada reform adı altında yürüttükleri eğitim faaliyetleriyle halkı çoktan Osmanlılara karşı kışkırtmaya başlamışlardı. Araplar arasında milliyetçilik düşüncesini yayarken bir yandan da meşru halifenin Kureyş'ten olması gerektiği fikrini yaydılar. Bk. Fatih Özçelik- Mustafa Öztürk, "İngiltere'nin Mısır'ı İşgali ve "Taçsız Hükümdar" Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31 (1), (2021): 477-494; Hacı Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 30, Yıl: 2004, s. 173-202.

17 Hâşimî, *İsrail ve Filasṭîn*, 16.

18 Abdulvahhâb el-Keyâlî, *Târiḫu Filasṭîn el-ḥadîs* (Amman: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1990), 83-84.

19 Kahraman, "Filistin", 13/94.

1936) komutasındaki İngiliz ordusu Filistin topraklarını resmen işgale başladı ve bir yıl içerisinde Filistin'in tamamını işgal etti.[20]

Araplar, savaştan sonra milletlerarası bir ilke olarak benimsenen "self determination (*halklarının kendi geleceklerini belirleme hakkı)*" doğrultusunda Filistin'in kendilerine bırakılmasını istiyorlardı. Lakin durum onların bekledikleri gibi olmadı. 18-25 Nisan 1920'de İtalya'nın San Remo kentinde düzenlenen konferansta Filistin topraklarının İngiliz mandasına verilmesi kararlaştırıldı.[21] Bundan iki sene sonra da Filistin resmen İngiliz askeri yönetimine bırakıldı ve kendisi Siyonist bir Yahudi olan İngiliz vatandaşı Herbert Samuel ilk İngiliz Yüksek Komiseri olarak görevlendirildi.[22] Bundan sonra Filistin, dünyanın çeşitli ülkelerinden toplanıp getirilen yoğun bir Yahudi iskânına maruz kaldı. Manda yönetimi döneminde Yahudi iskânına göz yumulduğu gibi Balfour Deklarasyonu metnine de Yahudilerin lehine ve Arapların aleyhine olacak şekilde bazı yeni maddeler eklendi. Araplarla Yahudiler arasında neredeyse her gün çatışmaların yaşandığı Filistin topraklarında, İngiliz Manda İdaresi, 1948'e kadar devam etti ve 14 Mayıs 1948 tarihinde de İngilizlerin desteğiyle İsrail Devleti kuruldu.[23]

Arap aydınlar, Balfour'un yürürlüğe girmesi, Filistin'in işgali, ardından Manda İdaresi ve daha sonra da İsrail Devleti'nin kurulmasının hepsinin arkasında İngilizlerin parmağı olduğunu düşündükleri için onları suçlamaktadırlar. İngilizler tarafından kandırıldıklarını ve ihanete uğradıklarını anlayan Arapların İngilizlere olan öfkesi o günden beri devam etmektedir. Bu durumun onların edebiyatlarına da yansıdığı görülmektedir.

Balfour Deklarasyonu Arap dünyasında ve Türkiye'de bazı çalışmaların konusu olmuştur. Bunlardan bazıları ise şöyledir:

Jooni Manṣûr, *Mi'aviyyetu Taṣrîḥ-i Balfour* (1917-2017), Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2017.

Ali Mahafaz, "Ṣada Taṣrîḥ-i Balfour fi'l-Evsâṭi'l-Yahûdiyye ve'l-Arabiyye ve'l-'Usmâniyye ve'-Devliyye", *Usṭûr*, el-Mucelled: 4/8 (2018): 146-169.

Meşhur el-Ḥabbâzî, "*Ṣada Va'dı Balfour fi'ş-şi'ri'l-Filasṭînî*" *Mecelletu'l-Lugati'l-Arabiyye li'l-Buḥûsi't-Taḫaṣṣuṣiyya*, el-Mucelled: 4/1 (2018): 57-88.

---

20 Bk. Taysīr Jabārah, *Tarîḫu'd-Devleti'l-'Usmâniyye* (Ammân: Câmi'atu Ḳuds el-Meftûḥa, 2015), 247-250.

21 Fransızca "yetki, görev" manalarına gelen "mandat" kelimesinden gelen "Manda", Birinci Dünya Savaşı sonrasında bazı az gelişmiş ülkeleri, kendi kendilerini yönetecek bir düzeye eriştirip bağımsızlığa kavuşturuncaya kadar Birleşmiş Milletler Cemiyeti adına yöneten büyük devletlere verilen ad olmuştur. Bk. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1338.

22 Jabārah, *Târiḫu Filasṭîn*, 123-124.

23 Bk. Ahmet Tunç, "San Remo Konferansı'nın 18-26 Nisan 1920 İstanbul Basını'ndaki Yansımaları", *Kesit Akademik Dergisi* (2019): 21/464-466.

Selami BAKIRCI, "*Modern Arap Şiirinde Balfour Deklarasyonu,*" *Nevzat H. Yanık Armağanı*, Ankara: Fenomen Yayınları, 2023.

Selami BAKIRCI, "Balfour Deklarasyonu'nun Mehcer Edebiyatına Yansıması," *Göç Olgusunun Modern Arap Edebiyatına Etkileri*, Erzurum, Turkey, 2021.

İsmail Ediz, *Balfour Deklarasyonu Yahudi Devletinin Kökenleri*, Timaş Yayınları, 2021.

Diğerlerinden faklı olarak bizim bu çalışmamızda yirminci yüzyılda yaşamış 9 Arap şairin kısa biyografilerine yer verilmiş, bu şairlerin şiirlerinde Balfour Deklarasyonu'nu nasıl ele aldıkları incelenmiş ve bu anlaşmanın sonuçları çerçevesinde Arap aydınların gözündeki İngiliz algısı irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızın girişinde Filistin'in kısa tarihine ve modern Arap şiirinde Filistin konusuna da kısaca temas edilmiştir.

I. Modern Arap Şiirinde Filistin

Filistin meselesi bir asrı aşkın bir süredir dünya siyasetini meşgul eden bir sorun olduğu gibi Arap edebiyatına da yön vermiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap şiirinin konuları arasına giren Filistin meselesi, birçok Arap şairi tarafından işlenmiştir. Arap aydınlar ve şairler Filistin için yoğun bir mücadele vermektedirler. Onların hiç yılmadan devam ettirdikleri bu mücadelenin adı da Filistinli edebiyatçı Abdullah Tâyeh'nin ifade ettiği gibi "*çoğunlukla bir direniş edebiyatıdır*".[24] Kelimenin gücüne güvenen Arap edip ve şairler, baskılara, cezalara, sürgünlere ve yıldırmalara rağmen bu kutsal direnişte öncü olmuşlar ve olmaya devam ediyorlar. Bu mücadele, özgür Filistin devleti kurulup yurtlarından edilen Filistinlilerin barış içerisinde evlerine dönmelerine kadar devam edeceğe benziyor.

Filistin meselesi Arap şiirine bazı yeni konuların girmesini de sağlamıştır. Şehir, toprak, vatan, direniş, cihat, intifada, ihanet, sürgünler, Filistin'in toprak bütünlüğünü bozan Balfour Deklarasyonu gibi bazı anlaşmalar vs. 1918'den-1948'e kadar Arap şiirinde çokça işlenen temalar olmuştur.[25]

II. Balfour Deklarasyonu'nun Modern Arap Şiirine Yansımaları

Balfour Deklarasyonu o melun anlaşma modern Arap şiirinde çokça konu edilmiştir. İngilizlerin Araplara tarihte yaptıkları en büyük ihanetlerden biri olarak telakki edilen bu anlaşmaya göre İngilizler, başka bir milletin toprağında, nüfusları %2 olan Siyonist Yahudiler'e devlet kurma sözü vermişlerdir. Filistinliler için bir yıkım ve gözyaşının başlangıcı olan Balfour Deklarasyonu birçok Arap şair ve yazar

---

24 Bk. https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/interviews/2023/8/3/عبد-الله-تايه-أدبنا-الفلسطيني-في-غالبه-أدب-مقاوم (Erişim 12 Ocak 2025).

25 Bk. Kâmil es-Sevâfîrî, *eṣ-Ṣi'ru'l-'Arabîyyu'l-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn* (Ḳahire: Maṭâbi'u Sicilli'l-'Arab, 1985), 65-70, 191.

tarafından kınanmış ve sert bir dille eleştirilmiştir.[26] Bu anlaşma ve onun sonuçlarının 20. Yüzyılın ilk yarısında yaşayan birçok Arap şairin şiirlerine yansıdığını görmek mümkündür. Bu şairlerden bazıları şöyledir:

1) Abdurrahim Mahmûd (1948)

1913 Filistin Antaba doğumlu Abdurrahîm Mahmûd, ulusal, hamasî ve siyasî şiirleriyle bilinen devrimci bir şairdir. Filistin'deki 1936 ve 1939 ayaklanmalarına katılmış ve 1948 tarihinde Filistin'in kuzeyinde eş-Şecere Köyü'nde İsrail askerleri tarafından şehit edilmiştir.[27] En meşhur kasidesi "eş-Şehîd"dir.[28] Şiir divanları şehadetinin ardından farklı zamanlarda tahkik edilerek basılmıştır:

Divanu Abdurrahim Mahmûd, thk. Kurul, Ammân: Şeriketu'ṭ-Ṭıbâ'ti'l-Ḥadîse, 1958.[29]

Divanu Abdurrahim Mahmûd, thk. Kâmil es-Sevâfîrî, Beyrut: Dâru'l-'avda, 1974.[30]

Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd. Vizâretu's-Seḳâfeti'l-Filasṭîniyyah, t.y. [31]

el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şâ'iri'ş-şehîd Abdirrahîm Mahmûd. thk. İzzuddîn el-Munâṣıra, Dımaşḳ: Dâru'l-Celîl, 1988.[32]

Abdurrahim Mahmûd, Balfour Deklarasyonunu en sert şekilde eleştiren Arap şairlerdendir. O, bir şiirinde bu anlaşmadan ve onun sonuçlarından şöyle söz etmektedir:

وَ أتى الحَليفُ وقامَ في أعتابِنا
مُتَحَيِّراً إنّا هُدى المُتَحَيِّر
واسْتَنْصَرَ العُرْبَ الكِرامَ وَ إنَّهُمُ
غَوثَ الطّريدِ ونُصَرَةَ المُسْتَنصِرِ
وَبَنَتْ لَنا أسْيافُنا صَرحاً فَلَمْ
يَحْفَظْ جَمِيلَ العُرْبِ يا لَلْمُنْكَرِ

---

26 Bu konuda geniş bilgi için bk. es-Sevâfîrî, *eṣ-Ṣi'ru'l-Arabîyyu'l-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, 191-92, 229-231, 246-47, 269-271.

27 Şairin hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kâmil es-Sevâfîrî, *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtelle* (www.moswarat.com, 1991), 161-167.

28 *Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd* (Vizâretu's-Seḳâfeti'l-Filasṭîniyyah, t.y.), 11-12.

29 Bk. *Divanu Abdurrahîm* com, 1991), 161-167.

29 *Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd* (Vizâretu's-Seḳâfeti'l-Filasṭîniyyah, t.y.), 11-12.

29 Bk. *Divanu Abdurrahîm Mahmûd*, thk. Kurul (Ammân: Şeriketu'ṭ-Ṭıbâ'ti'l-Ḥadîse, 1958).

30 *Divanu Abdurrahim Mahmûd*, thk. Kâmil es-Sevâfîrî (Beyrut: Dâru'l-'avda, 1974).

31 *Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd* (Vizâretu's-Seḳâfeti'l-Filasṭîniyyah, t.y.).

32 Bk. *el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şâ'iri'ş-şehîd Abdirrahîm Mahmûd*, thk. İzzuddîn el-Munâṣıra (Dımaşḳ: Dâru'l-Celîl, 1988).

غَدَرَ الحَليفُ وَأيَّ وَعدٍ صَانَهُ

يَوماً وَأيَّةَ ذِمّةٍ لَمْ يَخْفَرِ

لما قَضَى وَطَراً بِفضلِ سُيُوفِنا

نَسِيَ اليَدَ البَيضاءَ، وَلَمْ يَتَذَكَّرِ

وَإذا الدَّمُ المُهراقُ لا بِمُراقِهِ

جَدْوى، وَلا بِنَجِيعِهِ المُتَحَدَّرِ

يا ذا الحَلِيفِ: سُيُوفُنا وَرِماحُنَا

لَمْ تَنْثَلِمْ، فاعلَمْ! وَلَمْ تَتَكَسّرِ[33]

"Müttefik geldi ve kapımızın eşiğinde şaşkınlık içerisinde durdu

Biz ise şaşkınlara yol gösteren bir milletiz.

Cömert Araplardan yardım istedi ve onlar

Kovulmuş insanların sığınağı ve kendilerinden yarım isteyenin de her daim yardımcılarıdırlar.

Kılıçlarımız bize Arapların güzelliklerini korumayan bir yapı inşa etti. Bu ne iğrençlik!

Müttefik tuttuğu söze ihanet etti. Gerçi o hangi yeminine bir gün dahi sadık kaldı ki?

Kılıçlarımız sayesinde amacına ulaştığında beyaz eli unuttu ve hatırlamadı.

Demek ki dökülen kanın ve aç kalan bu insanların onların gözünde bir anlamı yok, öyle mi?

Ey müttefik şunu iyi bil ki kılıçlarımız çentilmedi ve mızraklarımız kırılmadı".[34]

Şairin ağzından burada bir itiraf gibi gelen "*kılıçlarımız sayesinde amacına ulaştığında, beyaz eli unuttu ve hatırlamadı*" mealindeki dizesi özellikle çok manidardır. Çünkü Araplar İngilizlerin yalan vaatlerine kanarak I. Dünya savaşında zayıf düşen Müslüman Osmanlıları Hicaz'dan ve Orta Doğu'dan sürmüşlerdi. Fakat çok geçmeden işin gerçeği gün yüzüne çıktı ve İngilizlerin niyetleri anlaşıldı. İngilizler 1918'de Filistin'i işgal ettiler. Bundan iki sene sonra da Filistin resmen İngiliz askeri yönetimine bırakıldı ve İngiliz vatandaşı bir Siyonist Yahudî olan Herbert Samuel ilk İngiliz Yüksek Komiseri olarak görevlendirildi. Bundan sonra

33 Bk. *el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şâ'iri'ş-şehîd Abdirrahîm Mahmûd*, 13-14.

34 Bk. *Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd*, 29.

Filistin, dünyanın çeşitli ülkelerinden toplanıp getirilen yoğun bir Yahudi iskânına maruz kaldı.[35]

2) **İbrahim Ṭūḳān** (ö. 1941)

İbrahim b. Abdulfettâḥ Ṭūḳān 1905 yılında Filistin'in Nablus kentinde doğmuştur. İlk eğitimini o zaman modern bir eğitim veren Medrestu'r-Rişâdi'l-Ġaribyye'de almıştır. 1. Dünya Savaşının devam ettiği yıllarda Kudüs'te Medresetu'l-Muṭrân'da eğitimine devam etmiştir. Buradayken ünlü Arap dilci ve edebiyatçı Naḫlah Zureyḳ'ten (ö. 1921) Arap dili ve edebiyatı dersleri almış ve onun sayesinde şiire ilgi duymuştur. 1923'te Beyrut Amerikan Üniversitesine giren İbrahim Ṭūḳān 1929'de oradan mezun olmuştur. Daha sonra bu üniversitede iki sene Arap dili ve edebiyatı hocalığı da yapmıştır. 1936'de İngiliz Manda'sı onu Kudüs radyosunda görevlendirildiyse de şiirlerinden rahatsız olan Yahudilerin baskısı ve şikâyetleri yüzünden görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Zira o, şiirlerinde Filistinlilerin gasp edilen haklarını savunmaktan geri durmuyor ve Manda İdaresinin bazı uygulamalarını açıktan eleştiriyordu.[36]

İbrahim Ṭūḳān'ın şiirlerine baktığımızda onun Filistin'deki sosyal, ulusal, vatanî ve siyasal meseleler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Filistinliler onun şiirlerini zevkle okurlar. İbrahim Ṭūḳān, Filistin ulusal kadın şairi merhume Fedva Ṭūḳān'ın (ö. 2003) da ağabeyidir. Bir süre Irak'ta ikamet eden şair, kısa ömrünün sonunda memleketi Nablus'a dönmüş ve 5 Mayıs 1941'de vefat etmiştir.[37] İbrahim Ṭūḳān, Balfour Deklarasyonu'ndan ve onun sebep olduğu yıkımlardan şikâyetçiydi. O, bu meselede İngilizlerin Arapları kandırdıklarını söylüyor ve onları büyük bir hayal kırıklığına uğrattıklarını düşünüyordu. Bu sebeple o, İngilizlere olan sitemini her yerde dile getiriyordu. Nitekim bir yerde şöyle demektedir:

قد شَهِدنا لِعَهدِكُمْ بِالعدالَه...
وَخَتِمنا لِجُنْدِكُم بِالبَسالَه !
وَعَرَفنا بكم صديقاً وَفيّاً
كَيفَ نَنسَى اِنتِدابَهُ وَاحتِلاله
وَخَجِلنا مِنْ لُطفِكُمْ يَومَ قُلْتُمْ:
وَعْدُ بُلفُور نافِذٌ لا مُحالَه
كُلُّ أفضالِكُمْ عَلى الرَّأسِ والعَيـ
ـنِ، وَليسَت في حاجةٍ لِدلالَه

35 Jabārah, *Târiḫu Filasṭîn*, 123-124.

36 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Yusuf 'Aṭâ eṭ-Ṭarîfî, *İbrahim Ṭūḳān ḥayâtuhu ve şi'ruhu* (el-'Ammân, el-Ehliyye, 2007), 29-37.

37 İbrahim Ṭuḳan'ın hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. es-Sevâfîrî, *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtelle*, 125-133.

وَلَئِنْ ساءَ حالُنا فَكفانَا

أنَّكُمْ عِندَنا بِأحْسَنِ حالَه

غَيرَ أنَّ الطّريقَ طالَتْ عَلينا

وَعَلَيكُمْ... فَمالَنا والإطالَه

أجِلاّءً عَنِ البلادِ تُريدُو

نَ فَنْجْلُو، أم مَحقَنا والإزالَه

"*Adalet ahdinize tanıklık ettik. Askerlerinizi cesaretle mühürledik!*

Sizi sadık bir dost olarak tanıdık, ama Manda'sını ve işgalini nasıl unutabiliriz?

"Balfour Deklarasyonu" kaçınılmazdır" dediğinizde nezaketinizden utandık.

Bütün iyilikleriniz başımız ve gözümüz üzerindedir ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymaz (!)

Durumumuz daha kötü olsa bile, bizimle daha iyi olmanız yeterlidir.

Ama yol bizim için de sizin için de uzun... Peki, neden bu kadar uzun sürdü?

Bizi ülkeden tahliye etmek mi istiyorsunuz, yoksa kökümüzü kazıyıp ortadan kaldırmak mı?"[38]

Aynı şair bir başka şiirinde ülkelerini işgal eden ve topraklarının Yahudi yerleşimcilerce gasp edilmesine göz yuman İngiltere'yi kınayarak şöyle demektedir:

مَنْ كانَ يُنْكِرُ نُوحاً أو سَفينَتَهُ

فِأنَّ نُوحاً بِأمرِ اللهِ قد عادا

ولا تَزالُ مِنَ الزِّلزالِ باقِيَةً

تَذْكارُها يُوقِدُ الأكْبادَ إيقادا

مُنذُ اِحتَلَلْتُمْ وَ شُؤمُ العَيشِ يُرهِقُنا

فَقْراً وَجَوراً وِاِتسَاعاً وَ اِفْسادا

بِفضْلِكُمْ قَدْ طَغى طُوفانُ هِجْرَتِهِم

وَكانَ وَعداً تَلَقّيناهُ إبعادا

وَاليَومَ مِنْ شُؤمِكُمُ نُبْلَى بِكارِثَةٍ

هذا هُو الطّينُ والماءُ الذي زادا

"*Kim Nuh'u ya da gemisini inkâr ediyorsa, Nuh, Allah'ın emriyle geri dönmüştür.*

Depremin hatırası hala duruyor, hatırası yürekleri yakıyor.

---

38 Bk. *el-A'mâlu'ş-şi'riyyeti'l-kâmile İbrahim Ṭūḳān* (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1993), 220.

İşgalinizden bu yana yoksulluk, adaletsizlik, Yahudilerin genişlemesi ve yolsuzlukla hayatın acıları bizi bitkin düşürüyor.

Sayenizde topraklarımıza Yahudi göçü sel gibi aktı. Hâlbuki vaat olarak aldığımız bir söz vardı.

Ve bugün, sizin uğursuzluğunuz yüzünden, bir felaketle karşı karşıyayız. İşte bu çamur ve işte her an artan bu sel."[39]

Şair burada bölgeye gelen Yahudi göçünü Nuh Tufanı metaforuyla açıklamaktadır. Zira Balfour Deklarasyonu'ndan cesaret alan Yahudiler, 1918'den sonra Filistin'e sel gibi akın etmeye başlamışlardır. Çoğu yerleşmek maksadıyla gelen Yahudilerin toprak alımları da ondan sonra artmıştır.

İbrahim Ṭūḳān başka bir şiirinde İngilizlerin verdikleri sözlerinde durmamalarını, Araplar arasında sözünde durmaması ve yalancılığıyla darbımesel olmuş "Urḳûb veya Arḳûb'un yalan vaatleri مواعيد عرقوب" deyimiyle açıklamaktadır:

ابا المكارِمِ أشرِف مِنْ عُلاكَ وَ قُل أرَى

فَلسطينَ أم دُنيا الأعاجيبِ

تَجِدْ قَويّاً وَفي وَعْدِ الدَّخيلِ وَلَمْ

يَكُنْ لَنا مِنْهُ إلّا "وعدُ عُرقُوبِ"

"*Ey âlicenap kimse, yüceliğinle onur duy ve "Filistin'i veya harikalar dünyasını görüyorum" de. Davetsiz misafirin (Yahudilerin) sözünü güçlü bulursunuz. (Bize verdiğiniz o söz) ise ancak "Urkub'un vaatleri" mesabesindedir*".[40] Şiirde geçen bu darbı meselin ortaya çıkışıyla ilgili şöyle bir anekdot anlatılmaktadır:

"Amalik kabilesinde Urkub adlı bir şahsın Yesrib'te oturan kardeşine borcu varmış. Alacaklı olan bu kardeşi her sefer geldiğinde, Urkûb farklı bir bahane ile borcunu ertelermiş. Bir seferinde hurma ağaçları çiçek açsın der, öbür seferinde çiçekler meyve olsun ve diğer seferinde de hurmalar olgunlaşsın diye sürekli oyalarmış. Nihayet hurmalar yetişip olgunlaştığında bir gece kimseye fark ettirmeden gelip bahçesindeki bütün hurmaları toplayıp satmış ve kardeşine de borcunu ödememiştir.[41] O günden sonra Araplar arasında bu olay, sözünde durmayan yalancı kişiler için söylenen bir darbımesel haline gelmiştir".[42]

---

39 *Divânu İbrahîm* (Beyrut: Dâru'ş-Şarḳi'l-Cedîd, 1955), 85.

40 Bk. es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabîyyu'l-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, 193.

41 Ebû'l-Faḍl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl* (Ḳahire: Maṭbaatu Sunneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/311.

42 Klasik ve modern Arap şairler arasında sembolizme başvurmak oldukça yaygın bir durumdur. İslamî dönem şairlerinden Cubeyhâ el-Eşca'î de bu deyimi bir şiirinde şöyle kullanmıştır:

وَعَدتِ وَكانَ الخُلفُ مِنكِ سَجِيَّةً

مَواعيدَ عَرقوبٍ أَخاهُ بِيَثرِبِ

3) **İbrahim ed-Debbâġ** (ö. 1946)

1880 yılında Filistin'in Yafa Şehri'nde doğan İbrahim b. Muṣṭafa Abdulḳâdir ed-Debbâġ, 19. Yüzyılın sonu ve 20. Yüzyılın başlarında yaşamış Arap şairlerdendir. Küçük yaşlarda anne babasını kaybettiği için çok zor ve sıkıntılı bir hayat sürmüştür. Gençlik yıllarında taşındığı Mısır'da el-Ezher'de okuma şansı bulan ed-Debbâġ, kendisini burada yetiştirmiştir. İlerleyen yaşlarda gözlerini kaybeden şair, 1946'da Kahire'de vefat etmiştir.[43]

İbrahim ed-Debbâġ, Filistin halkının umutlarını, acılarını ve isteklerini dile getiren, sefaletlerini, yoksulluklarını ve talihsizliklerini tasvir eden cesur, özgür ve vatansever bir şairdir. O, ülkesinin işgalinden, topraklarına devam eden Yahudi akınından ve Büyük Britanya'nın Yahudileri kollayan politikasından rahatsızdır. Şiirlerinde bunu birçok kez dillendirir. Öyle ki Balfour Deklarasyonu'nun açığa çıkmasından sonra rahatsızlığını şu şekilde dillendirmektedir:

رَدُّوا على القَومِ كَيداً وعدُ بلفُور

وَنَسَجهُ بِيدَي كَيدٍ وَ تَدمير

قدْ ساءَ تَدبِيرُهُ عَفَوا فَلَو عَقَلُوا

لَمْ يُفْرِطْ الوَعدُ إلّا بَعد تَفْكِير

"Halkın tepkisine Balfour Deklarasyonu ile cevap verdiler

Bir komplo ve yıkımın elleriyle milletin başına sardılar

Planlaması ne yazık ki kötüydü. Eğer iyi akıl etselerdi, verdikleri sözü ancak düşündükten sonra bozarlardı."[44]

İbrahim ed-Debbâġ başka bir şiirinde de bu anlaşmanın İlâhî bir emir olmadığını ve dolayısıyla onun geçerliliği olmayan boş bir safsatadan ibaret olduğunu belirtmektedir:

ما وَعدُ بُلفُور مِنْ أمرِ السَّماء وَ لا

في الجَدبِ زَرْعٌ مِنْ أرضِنا للمُحتَطِبِ

هلْ وَعدُ بُلفُور تَشرِيعٌ إذا فُرِطَتْ

أُغلُوطَةٌ مِنْهُ تَدْعُو النَّاسَ لِلعَجَب؟

ما حُكْمُهُ بَعدَ أحكامِ السَّماءِ وَ لا

"*Söz verdin de sözünde durmamak senin doğandan gelen bir şeydir. Senin verdiğin sözler kardeşi Yesrib'te olan Urkûb'un verdiği söze benzer*." Yesrib, günümüzdeki Medine şehrinin eski adıdır. Bk. el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, 2/311.

43 Şairin hayatı ve eserleri için bk. es-Sevâfîrî, *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtelle*, 86-91.

44 es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, 191.

يُرضَى بِهِ بَعدَ حُكمِ اللهِ غَير غَبِي

"Balfour Deklarasyonu ne gökten gelen bir emirdir ne de oduncu için topraklarımızın çoraklığında bir ekindir.

Acaba Balfour Deklarasyonu, muhtevası safsatayla dolu olduğu halde insanları kendisine çağıran bir yasamadan başka bir şey değildir!?

Onun hükmü semâvî hükümlerden sonra gelen bir hüküm de değildir. Allah'ın hükmünden sonra ona ancak aptal biri razı olur."[45]

4) **Ahmed Muharrem** (ö. 1945)

1877 Kahire doğumlu Ahmed Muharrem Türk asıllı Mısır'lı bir şairdir. Kültürlü bir kişi olan ve oğlunun eğitimiyle yakından ilgilenen babası, onun Ezherli bir âlimden özel olarak Arap dili ve edebiyatı dersleri almasını sağlamış olsa da sonrasında düzenli bir eğitim görme fırsatı olmadı. Küçüklükten şiir yeteneği olan Ahmed Muharrem'in 12 yaşlarında şiirler yazdığı belirtilir. Birçok edebî ödüle layık görülen şiirlerinde Panislamizm ve Osmanlıcılık ayrı bir yer tutmaktadır. O, ayrıca şiirlerinde birçok kez Mısırlılara seslenerek onlardan İngiliz işgaline karşı ayaklanmalarını istemiştir.[46] O, Balfour Deklarasyonu'nu konu aldığı 41 beyitlik bir kasidesinde İngilizlerin ihanetinden söz etmektedir ve bu anlaşmayı şöyle bahsetmektedir:

بلفُورُ بِئْسَ الوعدُ وَعدُكَ لِلأُلى
جَعَلُوكَ لِلأمَلِ المُخَيَّبِ سُلَّمَا
خَدَعُوكَ حين أطعتَهُم وخدعْتَهمُ
إذ طاوعوكَ وتلكَ مَنزِلةُ العَمى
تلك الإساءةُ ما استقلَّ بمثلِها
في الدّهر قبلكَ مَن أساءَ وأجرما
إنّ الذين جَهِلْتَ حُسنَ بَلائِهمُ
ضَربُوا لك الأمثالَ كيما تَعلّما

"Balfour, onlara verdiğin söz ne kadar acınası bir sözdür. Onlar seni hayal kırıklığına uğramış umutlar için bir merdiven yaptılar.

Onlara itaat ettiğinde sezi kandırdılar ve sen de onları kandırdınız. Onlar sana muvafakat ettiklerinde sen de onları kandırdın. Bu ise tam bir körlük mertebesidir.

Bu öyle bir kötülüktür ki tarihte daha önce kimse benzerini yapmamış ve bu, öyle bir suçtur ki senden önce kimse işlememiştir.

---

45 Bk. es-Sevâfîrî, *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtelle*, 89.

46 Şairin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, "Ahmed Muharrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/47-49.

İyi talihlerinden habersiz oldukların, durumun farkına vardıklarında seni darbımesel yapacaklardır."[47]

Ahmed Muharrem, Osmanlı Devleti için şiirler ve Sultan Abdülhamit Han için de methiyeler yazmıştır. O, ayrıca 20. Yüzyılda Arap dünyasında meydana gelen sosyal olayları da akıcı bir dille nazmetmiştir. Bu sebeple onun şiirleri Orta Doğu ve Osmanlı tarihine ışık tutan çok değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.[48]

5) Alî Mahmûd Ṭahâ (ö. 1949)

Mısır'da Romantizm akımının temsilcilerinden olan Alî Mahumd Ṭahâ, modern Arap şiirinin öncülerindendir. 1901 yılında Mısır'ın Mansûre Kenti'nde doğan şair, gençliğinde iyi bir eğitim almıştır.[49] 1924 yılında Mısır Sanat ve Uygulamalı Sanayi Okulu'ndan mimar olarak mezun olmuş ve uzun yıllar hükümette mühendis olarak çalıştıktan sonra bazı politikacılarla temas kurarak Temsilciler Meclisi'ne girmiştir.

Alî Mahmûd Ṭahâ, rahat bir hayat sürmüş, çok seyahat etmiş, şiirsel ufkunu açan bir dizi Avrupa seyahatine çıkmıştır.[50] Venedik'i ziyaret ederken, kendisine geniş bir şöhret kazandıran ve ünlü şarkıcı Muhammed Abdulvahhab (ö. 1991) tarafından seslendirilen "*Uğniyetu'l-Cundûl/Gondol Şarkısı*" adlı şiirini yazmış ve bundan sonra "Gondol Şairi" lakabını almıştır.[51]

Alî Mahmûd Ṭahâ, şair Ahmed Zeki Ebû Şadî tarafından kurulan Apollo Şiir Okulu'na mensuptur ve bu okulun en önde gelen öncülerinden biridir.[52] 1949'de vefat ettiğinde henüz çok gençti.[53] Şiirlerinde Filistin sorununa da ihtimam gösteren Alî Mahmûd Ṭahâ, kaleme aldığı "*Yevmu Filasṭîn*" adlı kasidesinde Balfour Deklarasyonu'nu kınamıştır:

مَحا اللهُ وَعداً خَطَّهُ الظُّلمُ لَمْ يَكُنْ
سِوى حُلْمٍ مِنْ عالَمِ الوَهْمِ خَتَّالِ
حَمَتهُ القَنا كَيما يَكُونَ حَقِيقَةً
فَكانَ نَذِيراً مِنْ خَطُوبٍ وَ أَهْوالِ

47 Bk. es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, 229.

48 Bk. *Divânu Muharrem: es-Siyâsiyyât*, thk. Mahmud Ahmed Muharrem (Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâḥ, 1984), 37-40, 107-8, 123-25, 140, 42.

49 Şairin hayatı ve eserleri için bk. Mahmut Çay, "Gondol Şairi Ali Mahmûd Tâhâ ve Modern Arap Şiirindeki Yenilikçi Rolü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16 (Aralık 2024), 116-141. https://doi.org/10.54958/iiad.1582560.

50 Ali Mahmûd Ṭahâ bu ziyaretlerini ve izlenimlerini daha sonra Arvâhun Şâridah adlı eserinde genişçe anlatmıştır. Eser için bk. Ali Mahmûd Ṭahâ, *Arvâhun Şâridah* (Ḳahire: Muessesetu Hindâvî, 2017).

51 https://www.youtube.com/watch?v=6s2n_x2f3qo (Erişim 16 Nisan 2025).

52 Apollo Grubu, Batı menşeli Romantizm ekolünün etkisinde gelişen bir (edebî) gruptur. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 97-101.

53 Bk. Yalar, *Modern Arap Şiiri*, 103-104.

وَفَتَّحَ بَينَ القومِ أبوابَ فِتْنَةٍ

تُطِلُّ بِأحداثٍ وَ تُومِي بأوجالِ

أرادَ لِيَمْحُوَ آيَةَ اللهِ مِثْلَمَا

أرادَ لِيَمْحُوَ اللَّيلُ نُورَ الضُّحى العالِي

"Zulmün adaletsizlikle yazdığı, sadece hayal dünyasındaki bir illüzyondan ibaret olan bir anlaşmayı Allah mahvetsin.

Gerçek olması için kargı onu korudu. Bu ise çatışmaların ve dehşetin habercisiydi.

Kavim arasında uzun müddet devam edecek olaylara ve talihsizliklere neden olan fitne kapısını sonuna kadar açtı.

Tıpkı gecenin, öğle vaktinin ışığını silmesi gibi bu anlaşma da Allah'ın ayetini silmek istedi.[54]

Şair Alî Mahmûd Ṭahâ da çağdaşları gibi Balfour Deklarasyonu'nu kınamış ve ona şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu anlaşmayla, Arapların iradesi görmezlikten gelinmekle kalmamış; dehası Orta Doğu'da uzun müddet devam edecek olan fitnenin kapısı açılmıştır. Şairin de yıllar öncesinden öngördüğü gibi Balfour Deklarasyonu, Orta Doğu'ya bir barış getirmemiş, aksine günümüze kadar devam eden ve nereye kadar devam edeceği belli olmayan savaşların fitilini ateşlemiştir. Balfour zihniyetinin hortladığı günümüzde de birilerinin Filistinlilerin ellerinde kalan son toprak parçalarına gözlerini diktiklerini ve her ne pahasına olursa olsun bu mazlum halkın ellerinden almak istediklerini görüyoruz.

6) Mahmûd Hasan İsmail (ö. 1977)

1910'de Asyut'un Niḫaylah köyünde doğan şair Mahmûd Hasan İsmail, 20. Yüzyılda yaşamış Mısırlı şairlerdendir.[55] Güçlü bir hafızaya ve dehaya sahip olan şairin dokuz yaşında Kur'ân-ı Kerim'i ezberlediği belirtilir. 1936'de Dâru'l-ulûmdan mezun olduktan sonra Mısır Radyosunda göreve başlamıştır. 1977'de vefatına kadar birçok şiir yazmış ve edebî eser ortaya koymuştur. "Agânî'l-Kûḫ" adlı divanını genç yaşlarında yayınlamıştır. Mahmûd Hasan İsmail'in Romantizm Ekolünün Mısır'daki temsilcilerinden olduğu söylenir. Mahmûd Hasan İsmail, 20. Yüzyılda yaşamış Mısırlı şairler kendine özgü şiir üslubuyla seçkin bir şairdir. Çağdaşları arasında onu derin hayal ve üstün edebî yeteneğe sahip bir şair olarak övenler olduğu gibi onu gerçeklikten uzak, sembolizmle dolu fantezileri somutlaştıran bir kimse olarak eleştirenler de vardır.

---

54 Kasidenin tamamı için bk. *Divanu Ali Mahmûd Ṭahâ* (Ḳahire: Muessesetu Hindâvî, 2017), 379-380.

55 Emile Yaʿḳûb, *Muʿcemu'ş-Şuʿarâ munzu bed'i 'aṣi'n-nahḍati* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 2004), 1200-1201.

Mahmûd Hasan İsmail, şiirlerinde Filistin meselesine ayrı bir ihtimam göstermiştir.[56] O, Balfour Deklarasyonu'nu da en sert şekilde eleştiren şairlerdendir. Nitekim bir şiirinde bu anlaşmayı uğursuzlukla niteleyerek onun melanetinin kalıcılığından söz etmiştir:

يا يومَ بلفور وَشُؤمُكَ خالِدُ
ماضَرَّ لَو أخلَفْتَ هذا الموعِدا
عاهَدتَ أعزالَ الجُسُومِ سلاحَهُمُ
ما كانَ إلّا الحقَّ صاحَ مُقَيَّدا
وَتَرَكتَهُم رهنَ المطامِعِ تَبْتَغى
فيهم على حُرِّ المَواطِنِ أعبُدا

"*Ey Balfour günü, senin uğursuzluğun kalıcıdır. Şayet bu vaadine aykırı davransan da zarar etmezsin.*

Sen insanları silahsızlandırmaya dair söz vermiştin. Bu sadece inançla haykırılan bir gerçekti.

Onları (Filistinlileri) kendi vatanlarında açgözlülüğün ipoteği altında özgürlük arayan köleler halinde terk ettin."[57]

Şairin de ifade ettiği gibi Filistin'in toprak bütünlüğünü bozan Balfour Deklarasyonu'nun uğursuzluğu ve melaneti Orta Doğu'da halen devam etmektedir.

7) Muhammed Alî el-Ḥûmânî (ö. 1964)

1898'de Lübnan'ın güneyindeki Nebatiye ilinin Hârûf kentinde doğan Muhammed Alî el-Ḥûmânî, ilk eğitimini doğduğu şehirde almıştır. Sonra Nebatiye'de bulunan Hamidiyye Medresesi'ne devam etmiştir. 1922'de Necef'e giden el-Ḥûmânî, orada dönemin meşhur âlimlerinden dil, belagat ve mantık dersleri almıştır. Necef'ten Suriye'ye geçen el-Ḥûmânî, burada da lise eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra İngiliz dili ve edebiyatı okumak için Londra'ya gitmiş olsa da beklediği eğitimi alamadan dönmek zorunda kalmıştır. Muhammed Alî el-Ḥûmânî, ülkesine döndükten sonra bir süre öğretmenlik ve gazetecilik gibi meslekler icra etmiştir. Bir dönem siyasete de atılan el-Ḥûmânî, 1964'te Kahire'de vefat etmiş ve naaşı memleketi Hârûf'a getirilerek defnedilmiştir.[58]

---

56 Bk. *min bustâni'l-ḳalb şi'ru Mahmûd Hasan İsmâil,* Çev: es-Sa'îd el-İsevî (Kuveyt: Muessesetu Câ'izeti Abdilazîz Su'ûd el-Bâbeṭayn li'l-İbdâ'i'ş-şi'rî, 2014), 3-5.

57 Kasidenin tamamı için bk. *el-A'mâlu'l-Kâmile Mahmûd Hasan İsmâil* (Ḳahire: el-Hey'etu'l-Mışriyye'l-'Âmme li'l-Kuttâb, 2004), *ed-Divânu's-sâmin*/289-290.

58 Muhammed Ali Ḥûmânî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Kâmil Selmân el-Jabûrî, *Mu'cemu'l-Udebâ mine'l-'aṣri'l-Câhilî ḥattâ seneti* 2002 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 5/446.

Muhammed Alî el-Ḥûmânî, Suriye'nin Fransızlar ve Filistin'in İngilizler tarafından işgaline açıkça karşı çıkmıştır. Hayatını daha çok edebî faaliyetlerine ayıran el-Ḥûmânî, 40'e yakın eser ortaya koymuştur. Onun eserlerinin çoğu edebiyat ve şiirden oluşmaktadır. Balfour Deklarasyonu onun şiirlerine de yansımıştır. Nitekim "Ey Filistin" başlıklı kasidesinde bu menfur anlaşmadan şöyle söz etmektedir:

جَدِّدِي عَهدَكِ جَدَّدْنا الشّبابا

وَرَصَدْناكِ شِعاباً وَ هِضابا

يَا فِلَسطِينَ تَمَنَّي تَجِدِي

ما تَمَنَّيتِ بِنَا حَتَّى الرِّقابا

أنْتِ يا أنْشُودَةَ اللهِ على

كُلِّ مَبعُوثٍ تَنَزَّلَتْ كِتَابا

"*Sen anlaşmanı yenile! Zira biz de gençlerimizi yeniden donattık.*

Seni yol ayrımlarında ve bozkırlarda gözetledik.

Ey Filistin dileyin bizden ne dilersen bulacaksın! Hatta boyunlarımız bile… (senin yolunda ödemeye razıyız)

Ey Filistin, sen kendisine kitap indirilen her peygamber için Tanrı'nın şarkısısın."[59]

Balfour Deklarasyonu, Mehcer Edebiyatına mensup şairler arasında da yankı bulmuştur.[60] Lübnan asıllı İliyyâ Ebû Mâḍî (ö. 1957) ve Reşîd Selim el-Ḫûrî'nin (ö. 1984) şiirlerinde bu mesele üzerinde durdukları görülmektedir.[61]

8) Îliyyâ Ebû Mâḍî (ö. 1957)

1889 Lübnan doğumlu Îliya Ebû Mâḍî, yirminci yüzyılın başlarında yaşamış, Mehcer edebiyatına mensup ünlü Arap Hıristiyan şair ve gazetecidir. Kısa bir süre Mısır'da yaşamış ve orada şiir ve edebiyata merak sarmıştır. Siyasi temalar üzerine şiirler yazdığını gören babası onu 1912'de ABD'nin Ohio Eyaleti'nde yaşayan ağabeyinin yanına göndermiştir.[62] 1916'da New York'a geçmiş ve orada Mehcer

---

59 Bk. es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, 246.

60 Mehcer Edebiyatı, 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ABD'ye göç eden Arap aydınların geliştirdikleri edebî ekoldür. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı, "Mehcer Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/364-367.

61 Bu konuda geniş bilgi için bk. Reşîd Selîm el-Ḫûrî, *el-A'âṣîr* (Beyrut: Matbaatu Mecelleti'ş-Şarḳ, 1933), 72-75; *min A'mâli'ş-Şâir İlyâ Ebî Mâḍî: el-Ḫamâil* (Beyrut: Dâru Kâtib ve Kitab, 1988), 378-381.

62 Abdulkarîm el-Eşter, *İliyyâ Ebû Mâḍî: el-A'mâlu'ş-şi'riyyeti'l-kâmile* (Kuveyt: Muessesetu Câ'izeti Abdilazîz Su'ûd el-Bâbeṭayn li'l-İbdâ'i'ş-şi'rî, 2008), 7-9.

edebiyatının önde gelen isimleriyle tanışmıştır. Eserlerinin büyük bir bölümünü ABD'de ortaya koyan İliyyâ Ebû Mâḍî 1957'de vefat etmiştir.[63]

İliyyâ Ebû Mâḍî, Mehcer edebiyatının en önemli simalarından birisidir. O, şiirlerinde Filistin meselesine de kayıtsız kalmıyor. Ona göre Filistin herkesin gelip yerleşmesi için dağıtılan bir toprak parçası değildir. Bu sebeple o, Balofur Deklarasyonu'nu Filistin sorununun başlangıç noktası olarak görüyor. "Filistin" kasidesinde o, bundan rahatsızlığını şöyle dile getiriyor:

فقُلْ لِليَهُودِ وَ أشياعَهُمْ
لَقَدْ خَدَعَتْكُمْ بُرُوقُ المُنى
أَلَا لَيتَ "بلفُور" أعطاكُمُ
بِلاداً لَهُ لا بِلاداً لَنَا
فلَنْدَنُ أرْحَبُ مِنْ قُدسِنا
وَأنتُمْ أحَبُّ إلَى "لَنْدَنا"
فلَيسَتْ فلسطِينُ أرضاً مُشاعاً
فَتُعطَى لِمَنْ شاءَ أن يَسكُنا

"Yahudilere ve onun yandaşlarına söyle:

Hedeflediğini yerlerin cazibeleri sizi kandırdı

Lord Balfour, sizlere keşke bizim ülkemizden değil de kendi ülkesinden bir toprak bağışlasaydı!

Zira Londra Kudüs'ten daha misafirperverdir ve sizler de Londra'yı daha çok seviyorsunuz."

Şu biline ki, Filistin öyle her kesin gelip rahatça yerleşmesi için peşkeş çekilen bir toprak parçası değildir.[64]

9) Reşîd Selîm el-Ḫûrî (1984)

1887'de Lübnan'ın Kisrevan-Cübeyl İli sınırları içerisinde yer alan Barbara Köyü'nde doğan Reşîd Selîm el-Ḫûrî, önde gelen Mehcer şairlerindendir. Lübnan'ın Hristiyan Araplarından olan el-Ḫûrî 1913'te Brezilya'ya göç etmiştir. 1958'de vatanına dönen el-Ḫûrî uzun bir ömür sürmüş ve 1984'te vefat etmiştir.[65] "Ṣa'iru'l-'urûbe" ve "Ṣa'iru'l-Ḳurevî" lakapları alan el-Ḫûrî, şiirlerinde Fransa'nın Suriye işgali, Filistin sorunu gibi Arap dünyasının sorunlarına da çokça temas etmektedir.

---

63 İliyyâ Ebû Mâḍî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Şükran Fazlıoğlu, "Ebû Maḍî, İliyya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/366-367.

64 Bk. *min A'mâli'ş-Şâir İliyyâ Ebî Mâḍî: el-Ḥamâil*, 379.

65 Şairin hayatı ve eserleri için bk. el-Jabûrî, *Mu'cemu'l-udebâ mine'l-'aṣri'l-Câhilî ḥattâ seneti* 2002, 382-83.

Yukarıdaki çağdaşları gibi o da Balfour Deklarasyonu'na karşı çıkan ve bu anlaşmayı kınayan şairlerdendir. O, "Va'd Balfour" adlı kasidesinde adeta İngiliz vicdanına seslenmektedir:

الحَقُّ مِنْكَ وَ مِنْ وُعُودِكَ أكبَرُ

فاحسِبْ حِسابَ الحَقِّ يا مُتَجَبِّرُ

لَو كُنت مِنْ أهلِ المَكارِمِ لَمْ تَكُن

مِن جَيبِ غَيرِكَ مُحسِناً يا بُلفُرُ

عِدْ مَنْ تَشَاءُ بِما يَشَاءُ، فَإنّما

دّعواهُ خاسِرَةٌ و وَعدُكَ أخسَرُ

فَلَقَدْ نَفُوزُ وَ نَحنُ أضعضفُ أُمَّةٍ

وَ تَئُوبُ مَغلُوباً وَ أنتَ الأقدَرُ

يا مَصدَرَ الكَذِبِ الذي ما بَعدَهُ

كَذِبٌ تَعالى الحقُّ عَمّا تَنتَثِرُ

تَجنِي على وَطَنِ المَسيحِ مُدَمِّراً

وَتُذِيعُ أنَّكَ في البلادِ مُعَمِّرُ

قَدْ بِعتِ مَجدَ الإنجليزِ لِتَربَحِي

مالَ اليهُودِ نِعِمَّ هذا المَتْجَرُ (!)

"*Hak ve gerçekler senin verdiğin vaatlerden daha büyüktür.*

Hakk'ın hesabını da iyi hesap et ey diktatör!

Eğer sen kerem ehli olsaydın, başkasının cebinden hasenatta bulunmazdın ey Balfour!

Kime neyin sözünü verirsen ver. Çünkü şüphesiz o baştan kaybedilen bir davadır ve senin verdiğin söz daha da hüsrandır.

En zayıf millet olduğumuz halde muhakkak biz kazanırız ve sen ise geri dönmeye gücün olduğu halde mağlup olarak geri çekilirsin.

Ey art arda gelen yalanın kaynağı, hak sizin yaydıklarınızdan yücedir.

Sen, İsa Mesih'in vatanı üzerinde cinayet işliyorsun. Ve insanlara ülkeyi imar ettiğini söylüyorsun.

Yahudilerin malını kazanmak için İngilizlerin onurunu sattın/beş paralık ettin. Ne iyi bir ticarettir bu (!)

Kasidenin devamında şair Kudüs fatihi Selahaddin Eyyubi'ye seslenmekte ve ondan istimdat etmektedir:

يَدْعُوكَ شعْبُكَ يا صلاحَ الدِّينِ قُمْ
تَأْبَى المُرُوءَةُ أنْ تَنَامَ وَ يَسهَرُوا
نَسِيَ الصَّلِيبِيُّونَ ما عَلَّمْتَهُمُ
قَبلَ الرَّحِيلِ فَعُدْ إلَيهِمْ يَذْكُرُوا

"*Ey Selahaddin, halkın seni çağırıyor, kalk!*

Yiğitler uyumaktan kaçınır ve geceyi uykusuz geçirirler.

Haçlılar, senin kendilerine verdiğin dersi unuttular. Ayrılmadan önce bir kerecik geri dön de onlar seni tekrar bir hatırlasınlar…"[66]

SONUÇ

Balfour Deklarasyonu'nun modern Arap şiirine yansımalarını incelediğimiz bu araştırmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Bundan bir asır önce dönemin süper güçlerinden olan Eski Birleşik Krallık (İngiltere), Filistin'de Yahudilerin devlet kurmasını önünü açacak bir karara imza atmıştır. Karara öncülük eden isim ise dönemin başbakanı Arthur Balfour'dur. Bu zat, uluslararası Siyonist hareketin liderlerinden Lord Walter Rothchild'e bir mektup yazarak Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması durumunda kendilerinin destek vereceklerini belirtmiştir. Çok geçmeden de Birleşik Krallık ordusu Filistin'i işgal ederek kendi Manda'sına almıştır. Filistin'de nüfusları o zaman %2 olan Yahudilerin bölgeye akını da bundan sonra hız kazanmıştır. Arapların hoşnutsuzluğuna neden olan bu durum karşısında sessizliğini koruyan İngilizler 1948'de İsrail Devleti kurulana dek bölgede kalmışlar ve Yahudi yanlısı politikalar izlemeye, onları maddî, stratejik, askeri ve siyasî alanlarda desteklemeye devam etmişlerdir.

Balfour Deklarasyonu, Orta Doğu'da devam eden huzursuzluğun ortaya çıkmasında ilk akla gelen tarihî bir olay olarak kayıtlara geçmiştir. Tarihe bir kara leke olarak geçen bu olay, Arap edebiyatına da yansımış ve 20. yüzyılda yaşamış bazı Arap şairler şiirlerinde Balfour Deklarasyonu'nu ve onun ortaya çıkardığı sorunları dile getirmişlerdir. Filistin'den Abdurrahîm Mahmûd, İbrahim ed-Debbâğ ve İbrâhim Tūḳān; Mısır'dan Ahmed Muharrem, Mahmûd Hasan İsmail ve Alî Mahmûd Ṭahâ; Lübnan'dan da Muhammed Alî el-Hûmânî ve yine Lübnan asıllı olup Mehcer Edebiyatına mensup İliyyâ Ebû Mâḍî ve Reşîd Selîm el-Ḫûrî şiirlerinde Balfour Deklarasyonu'nu kınayan şairlerdendir. Bu şairlerin şiirlerindeki ortak nokta, işgalinden İsrail Devleti'nin kurulmasına kadar Filistin sorunun ortaya çıkmasındaki baş müsebbibin İngiltere olmasıdır. Bununla birlikte bu şairlerin her birinin meseleyi kendi açılarından farklı üslupta beyan ettikleri ve tepkilerini ortaya koydukları görülmektedir. Söz gelimi Abdurrahîm Mahmûd, Birinci Dünya Savaşı

66 Kasidenin tamamı için bk. el-Ḫûrî, *el-A'âṣîr*, 72-84.

devam ederken Osmanlıların Orta Doğu'dan atılmasında kendilerinin İngilizlere destek vererek onlarla ortak hareket ettiklerini, fakat İngilizlerin kendilerine verdikleri sözlerinde durmayarak Filistin'i Yahudiler'e peşkeş çektiklerini dile getirmektedir. İbrahim Tūḳān da İngilizlerin Filistin meselesinde Araplara ihanet ettiklerini söylemektedir. İbrahim ed-Debbâğ ise İngilizleri sözlerinde durmayan yalancılar olarak görmekte ve onları "*Araplar arasında sözünde durmaması ve yalancılığıyla darbı mesel olmuş Urḳûb*"a benzetmektedir. O, ayrıca Balfour Deklarasyonu'nun ileride daha büyük sıkıntılara yol açabileceğini belirtmektedir.

Ahmed Muharrem de Balfour Deklarasyonu'nu Araplar açısından bir ihanet olarak görmektedir. Gondol şairi Alî Mahmûd Ṭahâ da Balfour Deklarasyonu'na tepkisiz kalmamıştır. O, bu anlaşmanın Orta Doğu'da uzun süre devam edecek fitnenin kapısını açtığını ifade etmektedir. Balfour Deklarayonu'nu uğursuzlukla niteleyen Mahmûd Hasan İsmâil ise, birilerinin açgözlülüğünün Filistinlileri ipotek altına alarak ve onları kendi ata vatanlarında özgürlüklerini arayan köleler haline getirdiğini düşünmektedir. Muhammed Alî el-Hûmânî ise bu anlaşmanın Araplarca tanınmadığını ve onların gözünde bir hükmünün olmadığını söylemektedir.

İliyyâ Ebû Mâḍî'nin üslubu ise bu konuda daha serttir. O, Filistin'in herkesin gelip rahatça yerleşebilmesi için peşkeş çekilen bir toprak parçası olmadığını dile getirmektedir. O, Lord Balfour'un Yahudilere kendi ülkesinden bir toprak parçası verebileceğini, çünkü Yahudilerin Londra'yı daha çok sevdiklerini söylemektedir. Reşid Selîm el-Ḫûrî ise bu deklarasyonun yazarı Lord Balfour'un İngilizlerin onurunu beş paralık ettiğini ve onları Siyonistlerin oyuncağı haline getirdiğini beyan etmektedir.

Sonuç olarak Filistin meselesinde Arapların gözünde İngilizler bir ihanetin, yalancılığın ve vefasızlığın simgesidir. Milletçe İngilizler tarafından kandırıldıklarını düşünen mezkûr Arap şairler, bu konuda tepkilerini pasif bir direnişi sembolize eden şiirleriyle ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu şairlerin neredeyse hepsinin şiirlerinde bir hüzün, sitem, üzüntü, çaresizlik ve umutsuzluk hâkimdir. Balofur Deklarasyonu'na karşı bir itiraz olarak yazılan bu şiirlere, Arap dünyasında işgalci İngilizlere ve Siyonistlere karşı pasif bir direnişin başlangıcı olarak bakılabilir.

KAYNAKÇA

Çay, Mahmut. "Gondol Şairi Ali Mahmûd Tâhâ ve Modern Arap Şiirindeki Yenilikçi Rolü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16 (Aralık 2024), 116-141. https://doi.org/10.54958/iiad.1582560.

Divanu Abdurrahim Mahmûd. Ammân: Şeriketu'ṭ-Ṭıbâ'ti'l-Ḥadîse, 1958.

Divanu Abdurrahim Mahmûd. thk. Kâmil es-Sevâfîrî, Beyrut: Dâru'l-'avda, 1974.

Divanu'ş-Şâir Abdurrahim Mahmûd. Vizâretu's-Seḳâfeti'l-Filasṭîniyyah, t.y.

Divanu Alî Mahmûd Ṭahâ. Ḳahire: Muessesetu Hindâvî, 2017.

Divânu İbrahim. Beyrut: Dâru'ş-Şarḳi'l-Cedîd, 1955.

Divânu Muharrem: es-Siyâsiyyât, thk. Mahmûd Ahmed Muharrem, Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâḥ, 1984.

el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şâ'iri'ş-şehîd Abdirrahîm Mahmûd. thk. İzzuddîn el-Munâṣıra, Dımaşḳ: Dâru'l-Celîl, 1988.

el-A'mâlu'l-Kâmile Mahmûd Hasan İsmâil. Ḳahire: el-Hey'etu'l-Mışriyye'l-'Âmme li'l-Kuttâb, 2004.

el-A'mâlu'ş-şi'riyyeti'l-kâmile İbrahim Ṭūḳān. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1993.

el-Bergûsî, Omar Sâlih vd. *Târiḫu Filasṭîn*. Bûrsa'îd: Mektebetu's-Seḳâfeti'd-Diniyye, 2001.

ed-Debbâġ, Muṣṭafa Murad. *Bilâdunâ Filasṭîn*. Kafr Qara: Dâru'l-Hudâ, 1991.

el-Eşter, Abdulkarîm. *İliyyâ Ebû Mâḍî: el-A'mâlu'ş-şi'riyyeti'l-kâmile.* Kuveyt: Muessesetu Câ'izeti Abdilazîz Su'ûd el-Bâbeṭayn li'l-İbdâ'i'ş-şi'rî, 2008.

el-Ḫûrî, Reşîd Selîm. *el-A'âṣîr.* Beyrut: Matbaatu Mecelleti'ş-Şarḳ, 1933.

el-Jabûrî, Kâmil Selmân. *Mu'cemu'l-Udebâ mine'l-'aṣri'lş-Câhilî ḥattâ seneti* 2002. Beyrut: Dâru'l-Kutbui'l-İlmiyye, 2002.

el-Keyâlî, Abdulvahhab. *Tariḫu Filasṭîn el-ḥadîs*. Amman: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1990.

el-Meydânî, Ebû'l-Faḍl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Mecme'u'l-emsâl*. Ḳahire: Maṭbaatu Sunneti'l-Muhammediyye, 1955.

Fazlıoğlu, Şükran. "Ebû Maḍî, İliyya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ek-1/366-367, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hâşimî, Ekber. *İsrail ve Filasṭîn*. Tahran: İntişârât-i Cehân Ârâ, 1342.

Jabārah, Taysīr. *Tariḫu Filasṭîn*. Ramallah, Dâru'ş-Şurûḳ, 1998.

Jabārah, Taysīr. *Tarîḫu'd-Devleti'l-'Usmâniyye*. Amman: Câmi'atu Ḳuds el-Meftûḥa, 2015.

Karaman M. Lutfullah. "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/89-103, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur ve İncil. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020.

Küçük, Cevdet. "Sykes-Picot Anlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/204-206, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Masalha, Nur. "The Concept of Plasetine…", *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, 15. 2/143-202, 2016.

min A'mâli'ş-Şâir İliyyâ Ebî Mâḍî: el-Ḫamâil. Beyrut: Dâru Kâtib ve Kitab, 1988.

min bustâni'l-ḳalb şi'ru Mahmûd Hasan İsmâil. Çev: es-Sa'îd el-İsevî, Kuveyt: Muessesetu Câ'izeti Abdilazîz Su'ûd el-Bâbeṭayn li'l-İbdâ'i'ş-şi'rî, 2014.

Özçelik Fatih-Öztürk, Mustafa. "İngiltere'nin Mısır'ı İşgali ve "Taçsız Hükümdar" Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31 (1), 477-494, 2021.

Özel, Ahmet. "Ahmed Muharrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 1/47-49, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

es-Sevâfîrî, Kâmil. *eş-Şi'ru'l-Arabîyyu'l-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*. Ḳahire: Maṭâbi'u Sicilli'l-Arab, 1985.

es-Sevâfîrî, Kâmil. *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtelle* (www.moswarat.com, 1991.

Soy, Hacı Bayram. "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 173-202, 2004. https://scholar.google.com/citations?user=002cc9QAAAAJ&hl=tr

eṭ-Ṭarîfî, Yusuf 'Aṭâ. *İbrahim Ṭūḳān ḥayâtuhu ve şi'ruhu*. el-'Ammân, el-Ehliyye, 2007.

Ṭahâ, Ali Mahmûd. *Arvâhun Şâridah.* Ḳahire: Muessesetu Hindâvî, 2017.

Tunç, Ahmet. "San Remo Konferansı'nın 18-26 Nisan 1920 İstanbul Basını'ndaki Yansımaları", *Kesit Akademik Dergisi.* 21/464-466, 2019.

Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.

Ya'ḳûb, Emile. *Mu'cemu'ş-Şu'arâ munzu bed'i 'aṣi'n-nahḍati.* Beyrut: Dâru Ṣâdır, 2004.

Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Yaşar Fatma Tunç vd. *Siyonizm düşünden işgal gerçeğine Filistin.* İstanbul: İHH Yayınları, 2010.

Yazıcı, Hüseyin. "Mehcer Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 28/364-367, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-57118918

https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/interviews/2023/8/3/عبد-الله-تايه-أدبنا-الفلسطيني-في-غالبه-أدب-مقاوم

https://www.youtube.com/watch?v=6s2n_x2f3qo

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 252-272

ÇOK ANLAMLI (MÜŞTEREK) KELİMELERİN ANLAM DÜNYASINA İSTİŞHÂDIN ETKİSİ: "HİKMET" KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME
The Impact of Citation in the Semantic World of Polysemous Words: A Study on the Concept of "Hikmah"

İsmail KARAHAN

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İkarahan197575@gmail.com, ORCID: 0009-0003-6491-2316.

Nejdet GÜRKAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, nejdetgurkan@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7244-9988.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 252-272

Atıf / Cite as: Karahan, İsmail – Gürkan, Nejdet. "Çok Anlamlı (Müşterek) Kelimelerin Anlam Dünyasına İstişhâdın Etkisi: "Hikmet" Kavramı Üzerine Bir İnceleme" (The Impact of Citation in the Semantic World of Polysemous Words: A Study on the Concept of "Hikmah") *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 252-272. Doi: 10.17859/pauifd.1638596.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 252-272

ÇOK ANLAMLI (MÜŞTEREK) KELİMELERİN ANLAM DÜNYASINA İSTİŞHÂDIN ETKİSİ: "HİKMET" KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

İsmail KARAHAN**

Nejdet GÜRKAN***

Öz

Arap dilinde çok anlamlı kelimelerin kök ve yan anlamlarını belirleme sürecinde, kelimenin geçtiği dilsel bağlamlar ile şiir, nesir, Kur'ân ve hadis metinlerinden getirilen istişhâd örnekleri büyük önem taşır. Özellikle, kelimenin tarihî, edebî ve kültürel bağlamlarda nasıl kullanıldığı, odak anlamın tespit edilmesinde yol gösterici olur. Bu çalışmada, "Hikmet" kavramı esas alınarak, çok anlamlı kelimelerin etimolojik ve semantik analizine ışık tutulacaktır. "Hikmet" gibi derin anlam katmanlarına sahip bir kelimenin, tarihî ve edebî metinlerdeki kullanımları, onun odak anlamını ve bu anlamın diğer anlam katmanlarıyla ilişkisini anlamada kilit rol oynar. Bununla beraber "Hikmet" kavramı örneği üzerinden; Arap dilindeki çok anlamlı kelimelerin nasıl şekillendiğinin ve istişhâd yönteminin, kelimelerin anlam yelpazesinin oluşumuna nasıl katkı sağladığının dilsel ve metodolojik durumu açıklığa kavuşturulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İstişhâd, delil, kök anlam, yan anlam, "Hikmet" kavramı,

The Impact of Citation in the Semantic World of Polysemous Words: A Study on the Concept of "Hikmah"

Abstract

In the Arabic language, the process of determining the root and secondary meanings of polysemous words heavily relies on linguistic contexts and examples of istishhād (evidential references) drawn from poetry, prose, the Qur'an, and Hadith texts. Particularly, how a word is used in historical, literary, and cultural contexts serves as a guide in identifying its core meaning. In this study, the concept of "hikmah" will be taken as the focal point to shed light on the etymological and semantic analysis of polysemous words. A word like "hikmah", which possesses deep layers of meaning, plays a key role in understanding its core meaning and its relationship with other semantic layers through its usage in historical and literary texts. Furthermore, using the example of the term "hikmah", this study aims to elucidate how polysemous words in the Arabic language take shape and how the istishhād method contributes to the formation of their semantic range from both linguistic and methodological perspectives.

---

* Bu makale, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan ve Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN danışmanlığında yürütülen "Arap Sözlükbiliminde İstişhâd Olgusu" adlı Doktora tez çalışmamızdan üretilmiştir.
Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İkarahan197575@gmail.com, ORCID: 0009-0003-6491-2316.

*** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, nejdetgurkan@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7244-9988.

Keywords: Istishhad, evidence, root meaning, peripheral meaning, "Hikmah" concept.

Structured Abstract

In Arabic, the phenomenon of a word having multiple meanings is referred to as "mushtarak lafz" and, in Quranic studies, is known as "Wujuh wa Naza'ir." Ibn al-Jawzi defines "wujuh" as a word carrying different meanings in various contexts within the Quran, while he considers "naza'ir" as the repetition of the same meaning in different verses. This perspective aligns with the general consensus among linguists.

Several factors contribute to the polysemy of words, including dialectical variations, metaphorical usages, phonetic shifts, and terminological meanings. These factors enable words to acquire diverse meanings over time in different contexts. For example, the word "ayah" (verse) has six distinct meanings, categorizing it under "wujuh," whereas its recurrence with a specific meaning in multiple verses falls under "naza'ir."

While some linguists accept the existence of polysemous words, scholars like Ibn Durustuyah and Abu Hilal al-Askari have criticized this notion. They argue that a word cannot inherently possess multiple meanings, as each meaning must be contextually determined. They also suggest that polysemy could lead to confusion in communication. Additionally, al-Munajjid asserts that polysemous words cannot be found in the Quran, as such linguistic ambiguity would contradict the Quran's eloquence and miraculous nature.

Some Quranic words carry multiple meanings depending on their context. Understanding these polysemous words correctly is crucial for accurately interpreting divine intent. Exegetes have adopted different approaches in determining the intended meanings of these words. A proper comprehension requires an in-depth study of both the word's etymology and its usage across various examples. Lexicons establish the fundamental meaning of a word, while evidential sources, including the Quran, hadith, poetry, and prose, provide contextual clarity. Classical dictionaries, works on "Gharib al-Quran," and studies on "Wujuh wa Naza'ir" play a significant role in deciphering the intricate meanings of Quranic words.

The term "hikmah" (wisdom) etymologically signifies "to restrain or prevent." However, this meaning does not imply mere exclusion but rather a purposeful restriction involving control, defense, and guidance toward correctness. From this perspective, Allah's attribute "Ahkam al-Hakimin" expresses his supreme justice, leaving no room for error or injustice. Prophets are granted "hikmah" because they prevent disbelief through divine revelation, while scholars are called "people of wisdom" due to their role in eliminating ignorance. Likewise, a judge is designated as such because they prevent injustice. The concept of "hikmah" thus conveys the idea of reasonable, appropriate, and well-founded control.

Over time, "hikmah" evolved to encompass meanings such as wisdom, understanding, and sound judgment. The Quran alludes to these meanings in the verse, "Allah grants wisdom to whom He wills, and whoever is given wisdom has certainly been given much good" (Al-Baqarah 2:269). Similarly, the verse "Invite to the way of your Lord with wisdom..." (An-Nahl 16:125) can be interpreted within this framework.

The Prophet Muhammad (peace be upon him) emphasized the universality of wisdom, stating, "Wisdom is the lost property of the believer; wherever he finds it, he should take it" (Tirmidhi, Ilm 19). This hadith highlights that wisdom is a valuable asset that a believer should seek wherever it may be found, reinforcing the notion that knowledge, insight, and the ability to resolve issues are essential qualities of faith.

Furthermore, the phrase "Allah's hikmah" denotes His infinite knowledge and intellect, as well as the perfect creation and management of all things. Divine wisdom manifests as the flawless order of the universe and the reflection of divine will. In this

sense, "hikmah" serves as both a representation of the divine order in the cosmos and a guiding principle in human life.

GİRİŞ

Arap Dilinde birden çok anlamı bulunan sözcüklere "müşterek" denilmektedir. Herhangi bir metni doğru anlayabilmek için, içinde geçen müşterek kelimelerin, uhdesinde bulundurduğu çeşitli anlamlar arasından, bağlama en uygun olanını doğru bir şekilde tespit etmek gerekir. Özellikle Kur'ân'ı anlamada bu durum daha çok önem arz eder. Bu konuya gereken önem verilmediği takdirde Kur'ân'ın mesajının doğru anlaşılmayacağından hareketle, dil âlimleri *Vücûh ve Nezâir* ismi verilen eserler telif etmişlerdir. Bu çalışmada, öncelikle Kur'an'daki müşterek (birden fazla anlama gelebilen) lafızlar hakkında bazı bilgiler sunulacaktır. Ardından, Türkçe'de "Hikmet" olarak tercüme edilen bir kavramın anlam dünyasına odaklanılacaktır. "Hikmet" kavramının odak anlamı nedir? Bu odak anlam, kavramın anlam katmanlarına nasıl yansımaktadır? gibi soruların yanıtları aranacaktır.

Bu çalışmanın amacı, bir ayette geçen müşterek lafzın bağlama en uygun ve doğru anlamını tespit ederek, bu anlamın sınırlarını belirlemektir. Böylece, hem Kur'an'da geçen 'Hikmet' kavramının kullanım biçimleri hem de bu kavramın sahip olduğu anlam zenginliği derinlemesine incelenmiş olacaktır.

1. Müşterek Kavramının Tanımı ve Tarihçesi

Sözlükte "iştirak; ortak olmak" mastar anlamıyla yer alan bu kavram, dilde "ortak anlamda kullanılan lafız" karşılığı verilen "müşterek lafız" kullanımıyla bilinmektedir. Başka bir ifadeyle, birden fazla gerçek anlama sahip kelimeler "müşterek" olarak adlandırılır. Bu nedenle, müşterek kelimelerde gerçek anlamlar dikkate alınır. Ancak kelimenin mecaz anlamları müşterek sayılmaz. Ayrıca zıt anlamlı (ezdâd) kelimeler de müşterek lafızlar arasında değerlendirilmiştir.[1] En bilinen kelimelerden biri olan "ayn," "göz, pınar, benzeri, kalp, koruma..." gibi anlamlara sahiptir.[2] Benzer şekilde "hüdâ" kelimesi; "beyan, din, iman, tevhid, davet, rehber, kitap, Kur'ân, peygamber…" gibi anlamlar taşır.[3] Arapça'da bu türden pek çok kelimeye rastlamak mümkündür.

"Müşterek" kelimesi, Kur'ân ilimlerinde genelde *Vücûh ve Nezâir* adıyla geçmektedir. Bu alanda yazılan; Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) *el-Eşbah ve'n-Nezâir,* Hârûn b. Mûsâ, (ö. 170/786) *el-Vucûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ali b. Vâfid (ö. 193/808) *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) *et-Tesârif,*

---

1 Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl,* thk. Ahmed Azzu Inaye (Dımaşk: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999), 1/57; İsmail Durmuş, "Müşterek" (İstanbul: DİA, 2006), 32/171.

2 Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir,* thk. Muhammed Abdulkerim (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984), 443-444.

3 Mukatil b. Süleymen, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Salih Dâmim (Bağdat, 2006), 20-25.

Mübbered (ö. 285/898) *Mâ İttefeke Lefzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Hakîm et-Tirmizî (ö. 315/927) *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004): *el-Efrâd* gibi birçok eser bulunmaktadır.[4]

İbnü'l-Cevzî (ö. 596/1199), *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde, vücûh ve nezâiri: bir kelimenin Kur'an'ın farklı ayetlerinde aynı şekilde yer almasına rağmen farklı anlamlar taşıması olarak tanımlamıştır.[5] Bu eserinde İbnü'l-Cevzî, Kur'ân'dan örnekler vererek "âyet" kelimesinin farklı anlamlarına dikkat çeker ve bunları altı (işâret, mûcize, kitap, emir ve yasaklar, ibret, âyet) başlıkta ele alır.[6]

ez-Zerkeşî (ö. 794/1391), İbnü'l-Cevzî'den farklı bir yaklaşım sergileyerek vücûh ve nezâir kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Ona göre, vücûh müşterek lafızları ifade ederken, nezâir bir kelimenin mutevatıe (uzlaşılmış, ortaklaşa konulmuş) lafızlar gibi farklı anlamlarından birinin başka âyetlerde de aynı şekilde kullanılmasını ifade eder. Bazı dilciler ise vücûhu lafızlara, nezâiri anlamlara özgü olarak tanımlamışlarsa da bu görüş zayıf kabul edilmektedir.[7] Örneğin; "İslâm" kelimesi, "din, tevhid, ikrar, ihlâs ve boyun eğme" gibi beş farklı anlamda kullanılmaktadır. ez-Zerkeşî'ye göre, bu kelimenin birden çok anlama sahip olması vücûh kapsamında ele alınır, ancak bu anlamlardan birinin yer aldığı âyetler nezâir olarak değerlendirilir. Örneğin, Tevbe Sûresi 74. âyet ile Hucurât Sûresi 14. âyette geçen "İslâm" kelimesi, "ikrar" anlamında kullanılmıştır ve bu bağlamda birbirine benzerlik (nezâir) gösterir.[8]

ez-Zerkeşî'nin görüşü, bu konuda ilk eserleri telif eden Mukâtil b. Süleyman ve Yahyâ b. Sellâm gibi âlimler tarafından da desteklenmektedir.[9] Örneğin, her iki âlim de Kur'ân'da geçen "tâğût" kelimesinin üç farklı anlamı olduğundan söz eder: "şeytan, put ve Kâ'b b. Eşref." Bakara Sûresi 256. âyet ile Nisâ Sûresi 76. âyette yer alan "tâğût" kelimesi ise "şeytan" anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle, bu iki âyet birbiriyle nazîr kabul edilir.[10]

Bugünkü dilbilim çalışmalarında vücûh kelimesi, lafızları aynı ancak anlamları farklı olan kelimeleri, nezâir ise tam tersine, lafızları farklı ama anlamları aynı olan kelimeleri ifade etmek için kullanılsa da[11] birçok dilbilimcinin tanımlarını inceleyen

---

4 M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir" (İstanbul: DİA, 2013), 43/141-143.

5 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir*, 83.

6 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir*, 154-155.

7 Ebu Abdullah Bedrettin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Beyrut: Daru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/102.

8 Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 43/141.

9 Yahya b. Sellam, *Tefsîru'l-Ḳur'ân mimme'ştebehet esmâühû ve tasarrafet meânîh,* thk. Hind Şelbî (Tunus: Daru'l-Kütübi'l-ılmiyye, 1979), 17; Mukatil b. Süleymen, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 7.

10 Yahya b. Sellam, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân mimme'ştebehet esmâühû ve tasarrafet meânîh*, 207; Mukatil b. Süleymen, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 77.

11 İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Usulü", *DİB Yayınları Ankara*, (1989), 184-185; İsmail Cerrahoğlu, "Vücûhu'l-Kur'âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser", *AÜİFD*, (1967), 113.

Mustafa Karagöz, vücûh'un bir kelimenin birden çok anlama sahip olmasını, nezâir'in ise bu anlamlardan birinin Kur'ân'da tekrar etmesini tanımlayan görüşün daha doğru olduğunu belirtmektedir.[12]

Bu açıklamalara göre, "vücûh" kelimesi hakkında genel bir görüş birliği bulunmaktadır; yani bir lafız Kur'ân'da farklı anlamlar taşıyabilir. Ancak "nezâir" kelimesi konusunda çeşitli görüşler ortaya çıksa da yine de vücûh ve nezâir kavramlarının iç içe geçtiği ve birbirini tamamladıkları kabul edilmektedir.

2. Çok Anlamlı Kelimelerin Çıkış Sebepleri

Müşterek kelimelerin ortaya çıkması hakkındaki görüşler ve sebeplerin kısaca ifade edilmesi, konuyu biraz daha anlaşılır kılabilecektir:

2.1. Mecâzî Anlam:

Arap dilinde çok anlamlılığın ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri, kelimelerin hakiki anlamlarının yerine mecazî anlamlarda kullanılmaya başlanmasıdır. Zamanla, bir kelimenin mecazî veya istiare yoluyla kazandığı anlamlar yaygınlaşır ve bu yeni anlamlar daha baskın hale gelir. Öyle ki, hakiki anlam zamanla unutulabilir ve mecazî anlam, kelimenin ana anlamı haline dönüşür. Genelde unutulmuş gibi gözüken o hakikî anlam kelimenin içinde mevcut iken bazen de apayrı bir anlam dünyasına girebilmektedir. Bu süreç, kelimenin farklı bağlamlarda çeşitli mecazî anlamlar kazanarak çok anlamlılık özelliği göstermesine neden olur.[13]

Arap dilinde çok anlamlılık konusuna dair dikkat çeken örneklerden biri olan العين (ayn) kelimesi, bu olgunun anlaşılmasında önemli bir örnek teşkil eder. Bu kelime üzerine kapsamlı bir çalışma yapan İmam es-Suyûtî (ö. 911/1505) kelimenin zengin anlam çeşitliliğini sözlüklerden derleyerek incelemiştir. es-Suyûtî, العين kelimesinin anlamlarını "bakmak" anlamıyla bağlantılı olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki temel kategoriye ayırır: Birinci kategoride yer alan anlamlar genellikle mecaz veya teşbih yoluyla türetilmiştir. Örneğin, "göz" anlamının, görme işlevine dayalı olarak diğer anlamlarla ilişkilendirilmesi bu duruma örnektir. Bu bağlamda, العين kelimesinin bir su gözü (kaynak) veya casus gibi bir anlamda kullanılması, bakmak ya da görmek kavramlarıyla bağlantılıdır. İkinci kategorideki anlamlar ise doğrudan "bakmak" fiiliyle bağlantılı değildir ve başka dilsel veya kültürel faktörler aracılığıyla gelişmiştir. Örneğin, العين kelimesinin "altın" ya da "değerli şey" anlamında kullanımı, görme işlevinden bağımsız bir anlam katmanını temsil eder.

---

12 Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu", *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, Ağustos, İstanbul* 1 (2008), 18-23; Mustafa Karagöz, "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname* 36 (Şubat 2018), 262-264.

13 Abdullah Hasan eş-Şeyh, *el-Alâḳâtu'd-delâliyye ve turâsi'l-belâġî'l-Arabî* (Maṭbûatu'l-iş'âî'l-fenniyye, (İskenderiyye, 1999), 60.

Bu anlamlar, zamanla kelimenin kullanımında kökleşerek çok anlamlılığı daha da zenginleştirmiştir.[14]

2. 2. Lehçeler:

Arap dilinde çok anlamlı kelimelerin ortaya çıkışında lehçeler önemli bir etkiye sahiptir. Aynı kelime, farklı lehçelerde birbirinden farklı anlamlar ifade etmiş olabilir. Zamanla bu farklı lehçelere mensup topluluklar, kelimelerin birbirinden ayrılan bu anlamlarını fark etmeksizin dile aktarmış ve kullanmaya devam etmişlerdir. Bu süreç, aynı kelimenin birden fazla anlam kazanmasına yol açmıştır. Örneğin, الألفت kelimesi Temîm lehçesinde "kuvvetli" anlamında, Kays lehçesinde ise "ahmak" anlamında kullanılmıştır. Zaman içinde bu kelime her iki anlamda da kullanılır olmuştur. Benzer şekilde, السليط kelimesi Arapların çoğu tarafından "yağ" anlamında kullanılırken, Yemenliler bu kelimeyi özellikle "susam yağı" anlamında kullanmışlardır.[15] Bu tür lehçesel farklılıklar, kelimelerin zamanla çok anlamlı hale gelmesinde etkili olmuş ve Arap dilinin zengin ve esnek bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Her bir lehçenin katkısıyla, dildeki kelimeler hem çeşitlenmiş hem de derinleşmiştir.

2.3. Ses Değişimi:

Bir kelimenin başka bir kelimeyle özdeş hâle gelmesi, dönüşme (ibdâl), düşme (hazif) ve ekleme (ziyâde) gibi dilbilimsel süreçler sonucunda gerçekleşebilir. Bu durum, bir kelimenin anlam yelpazesinin genişlemesine katkıda bulunabilir.[16] Örneğin, الفروة kelimesi hem "kafa derisi" hem de "zenginlik" anlamlarına sahiptir. Ancak "zenginlik" anlamı, الثروة kelimesindeki bir harfin değişmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu tür değişimler, dilin doğal evrimi içerisinde kelimelerin birbirinden etkilenmesi sonucu oluşur. Aynı kökten türeyen veya benzer yapıdaki kelimeler arasında bu tür dönüşümler, bir kelimenin anlam katmanlarını zenginleşmesine etki eder.[17]

2.4. Sosyal ve kültürel değişim:

Sosyal ve kültürel değişimlerin etkisiyle, kelimeler yeni anlamlar kazanmaktadır. Örneğin, İslâm öncesinde 'salât' kelimesi 'dua', 'zekât' 'artış', 'hac' ise 'kast' anlamında kullanılırken, İslâm'ın gelişiyle birlikte bu kelimeler sırasıyla 'namaz', 'malî ibadet', 'Kâbe ziyareti' anlamlarına bürünmüştür. Benzer bir süreç, bilimsel ve teknik terimlerde de gözlemlenmektedir.[18] Hatta zamanla bu terimsel

---

14 Celalettin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, th. Fuad Ali Mansur (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/295.

15 es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, 1/301; eş-Şeyh, *el-Alâḳâtu'd-delâliyye ve turâsi'l-belâġî'l-Arabî*, 67.

16 Durmuş, "Müşterek", 32/171; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Kayseri: ERÜ, 2009), 229-230.

17 Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1986), 2019.

18 Durmuş, "Müşterek", 32/171.

anlamlar, kelimenin asıl anlamını geride bırakarak daha yaygın bir kullanıma ulaşmıştır. Bu süreç, dilin hem zenginleşmesine hem de farklı bağlamlarda kelimelerin anlam katmanlarının çeşitlenmesine katkıda bulunmuştur.[19]

2.5. Muarreb Kelimeler:

Arapçaya başka dillerden geçen kelimeler, zamanla çok anlamlılığa sebep olabilmektedir. Yabancı bir kelime, Arapçadaki benzer bir kelimeyle anlamsal olarak karışabilir ve bu süreç sonunda her iki anlamı birden taşıyan müşterek bir lafız haline dönüşebilir. Örneğin, **زور** kelimesi Farsça'da "karışma" anlamında kullanılırken, Arapça'da "sahte" anlamına gelmektedir. Bu iki dildeki benzerlik, kelimenin her iki anlamıyla birlikte kullanılmasına yol açmış ve kelime müşterek bir anlam yapısı kazanmıştır.[20]

2.6. İki Kelimenin Sigasının Birleşmesi:

Arap dilinde, farklı sigalara sahip olmasına rağmen aynı telaffuza sahip kelimeler bulunmaktadır. Bu durum, iki farklı kelimenin anlamlarının karışmasına ve bir kelimenin birden fazla anlam taşımasına yol açabilmektedir.[21] Örneğin, النوى kelimesi "uzaklaşmak" anlamında müfred bir kelime olarak kullanılırken, aynı zamanda النواة kelimesinin çoğulu olarak da kullanılır ve "çekirdek" anlamını ifade eder. Bu iki kelimenin aynı telaffuzda buluşması, zamanla aralarındaki ayrımın belirsizleşmesine ve her iki anlamın bir arada kullanılabilir hale gelmesine neden olmuştur. Böylelikle, "uzaklaşmak" anlamına gelen النوى ile "çekirdek" anlamına gelen النواة mastarının çoğulu olan النوى, aynı ses yapısına sahip olduğu için, iki farklı anlam ihtimali taşır hale gelmiştir.[22]

2.7. Anlam Değişmeleri:

Semantik açıdan, zaman içinde kelimelerde yeni yan anlamlar oluşabilir. Bu süreçte, kelimenin hakiki anlamı korunarak anlam daralması, genişlemesi veya kayması gibi değişiklikler meydana gelebilir.[23] Örneğin, الريشة kelimesi başlangıçta "tüy" anlamına gelirken, zamanla kuş tüylerinin divit olarak kullanılmaya başlanmasıyla, "kalem" anlamını da kazanmaya başlamıştır. Bu gelişim, kelimede anlam kaymasına yol açmış ve sonuçta her iki anlamı da ifade edebilen müşterek bir lafız ortaya çıkmıştır. Böylece, kelime hem "tüy" hem de "kalem" anlamında kullanılabilen bir anlam yelpazesine sahip olmuştur.[24]

---

19 Ferit Avd Haydar, *İlmu'd-delâle, dirâse nazariyye ve tatbîkıyye* (Kahire: Mektebetü'l-Adab, 2005), 141.

20 Haydar, *İlmu'd-delâle, dirâse nazariyye ve tatbîkıyye*, 141.

21 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 234.

22 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 2025, 8/394.

23 Süheylâ Hale Bayırbaş, *İbn Kuteybe'de Dil ve Anlam* (Kayseri: ERU, 2016), 132.

24 İsmail b. Hammad el-Cevheri, *Sıhah*, thk. Muhammed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-melâyin, 1987), 4/264.

3. Müşterek Kelimeler Üzerinde Dilbilimcilerin Görüşleri

Arap dilinde müşterek (çok anlamlı), kelimeler dilciler arasında tartışmalı bir konudur. Bazı dilciler bu tür kelimelerin varlığını kabul ederken, bazıları reddetmiştir. Örneğin: Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), Ebu Ubeyde (ö. 223/837), Seâlibî (ö. 429/1038), Müberred (ö. 286/898) ve İbn Fâris (ö. 395/1005) gibi birçok meşhur dilci, kelimelerin birden fazla anlama gelebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu dilciler arasında yer alan İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, müşterek kelimelerin sadece isimlerde değil, harflerde ve fiillerde de bulunabileceğini ifade etmiştir. Bu görüşünü desteklemek مَنْ, لَا, اَنْ gibi harfleri, "ses yankısı", "ölü beden" ve "malına sahip çıkan kişi" gibi farklı anlamlara gelen الصُداى ismini ve حزن (üzülmek), غنى (zengin olmak veya şarkı söylemek), غضب (öfkelenmek), ve ضالَ (yoldan sapmak) gibi fiilleri örnek olarak vermiştir. Ayrıca, birçok dilci, müşterek kelimelerin anlamlarını bir araya toplama ve bu konuda eserler yazma çabasına girmiştir. Bu tür çalışmalar, Arap dilindeki çok anlamlılık kavramının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.[25]

Arap dilinde bir kelimenin birden fazla anlama gelebileceği fikrine karşı çıkan bir grup dilci de bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenlerin önde gelen isimlerinden biri İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958)'dir. İbn Dürüsteveyh, müşterek kelime anlayışını eleştirerek, bu tür kelimelerin aslında zannedildiği gibi farklı anlamlar taşımadığını savunmuştur. O, وجد kelimesini örnek göstererek, müşterek kelime fikrini destekleyenlerin delillerinin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. İbn Dürüsteveyh'e göre, وجد kelimesinin çeşitli anlamlar taşıdığı düşünülse de bu anlamlar aslında farklı kökenlerden gelmemektedir. Ona göre, bu kelimenin tüm anlamları, ortak bir kökten türemekte ve temelde birbiriyle bağlantılıdır. Böylece, kelimenin çeşitli anlamlar taşıdığı fikri yerine, anlamlarının kökensel bir birlik oluşturduğu görüşünü öne sürmüştür.[26]

Ebû Hilâl el-Askerî'ye (ö. 400/1009) göre de tek bir kelime, birbirinden tamamen farklı iki anlamı aynı anda ifade edemez. Her bir anlam için mutlaka bir işaret veya belirleyici bir unsur bulunmalıdır. Eğer böyle bir işaret yoksa, kelime muhatabın zihninde bir karmaşa yaratır ve anlamın anlaşılmasını zorlaştırır. Bu tür bir belirsizlik, doğru iletişimi engeller ve karışıklıklara neden olur. Ayrıca O, iki farklı kelimenin aynı anlamı ifade etmesini de dil açısından problemli bulur.[27] Bu görüşler, İbn Dürüsteveyh'in kelime anlamlarının kökensel bir birlik içinde olması gerektiği fikrini güçlendirmekte ve dilin netliği ile açıklığını korumanın önemine vurgu yapmaktadır.

Bu tartışmaya önemli bir katkı da İbn Sîde (ö. 458/1066) tarafından yapılmıştır. İbn Sîde'ye göre, bir kelimenin aynı olmasına rağmen farklı anlamlar

---

25 Muhammed Nurettin el-Müneccid, *el-İştirâku'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l- Kerim Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik* (Şam: Daru'l-Fikr, 1999), 30-31.

26 es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, 1/303; el-Müneccid, *el- İştirâku'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l- Kerim Beyne'n- Nazariyyeti ve't-Tatbik*, 32-33.

27 Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Mu'cemü'l-Furûkı'l-lugaviyye* (Müessetü'r-Neşri'l-İslâmî, 1412), 25.

taşıması, kelimenin ilk oluşturulduğu anda böyle birçok anlamlılığa sahip olmasından kaynaklanmaz. Ona göre bu durum, genellikle lehçelerin birbirine karışması veya bir kelimenin başlangıçta bir anlam için kullanıldıktan sonra, mecazi anlamda başka bir kullanım kazanmasından doğar. Bu mecazi kullanım, zamanla o kadar yaygınlaşır ki, kelime yeni anlamında da kabul görmeye başlar ve bu yeni anlam, orijinal anlamına benzerlik taşır.[28]

Bu konuyu geniş bir şekilde ele alan Müneccid (ö. 2010), İbn Dürüsteveyh ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin müşterek kelime tartışmasına yalnızca dilbilimsel değil, aynı zamanda dini bir bakış açısıyla yaklaştıklarını vurgulamıştır. Müneccid, özellikle kelimelerin anlamlarının Allah tarafından belirlendiği (tevkifî) görüşünün bu dilciler tarafından benimsendiğine dikkat çeker. Ancak bu yaklaşım dilciler arasında genel bir kabul görmemiştir. Çünkü çoğu dilci, dillerin dini değil zaman içinde insani ihtiyaçlar ve toplumsal gelişmeler doğrultusunda evrildiğini savunur.[29] Eserinin sonunda, Müneccid de Kur'ân'da müşterek lafızların bulunamayacağını belirtmiş ve bunun, Kur'ân'ın mucizeliğiyle çeliştiğini vurgulamıştır. Ayrıca, fesâhat (dilin güzel ve etkili kullanımı) ile iştirâk (çok anlamlılık) durumlarının bir arada bulunmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.[30]

Bu konudaki tartışmalar ve farklı kabuller bağlamında, ortak ve kesin bir görüşe varmak lüzumunu göz ardı ederek, literatürün ortaya koyduğu eserler ve görüşler dikkate alınarak Kur'ân'daki müşterek olgusu üzerine yapılan tespitlerin zikredilmesi ihtiyacı bulunmaktadır.

4. Kur'ân'ın Anlam Dünyasında Müşterek Lafızların Durumu

Kur'ân'da bazı harflerin, isimlerin ve fiillerin çok anlamlı (müşterek) olabileceği bilinmektedir. Ancak esas mesele, bu çok anlamlı kelimelerden hangisinin kastedildiğini doğru şekilde belirleyebilmektir. Bu noktada, Allah'ın müşterek lafızlardaki muradını anlamak büyük bir önem taşır. Önde gelen müfessirlerden Fahreddin er-Razî (ö. 543/1149), bir kelimenin yalnızca tek bir anlam taşıması gerektiğini savunmuş ve aksi durumda ortaya çıkan anlamın belirsiz veya anlamsız olacağını ifade etmiştir. Benzer şekilde, ez-Zerkeşî de İslam âlimlerinin genel kanaatini yansıtarak, müşterek kelimelerin bir bağlamda, farklı hatta çelişen anlamları aynı anda taşıyamayacağını dile getirmiştir. Bu görüşler, Kur'ân'ın icazı ve fesahatini koruma çabasını ortaya koymaktadır.[31]

Çözüm olarak, müşterek lafızların farklı anlamları arasında bir uyum veya bu lafzın belirli bir anlamı ifade ettiğine dair bir ipucu (karine) mevcutsa, âlimler genellikle bu karineye dayanmayı tercih etmişlerdir. Şayet bir lafız, hem dilsel (lügat) hem de şer'î bir anlam taşıyorsa ve bu iki anlam arasında müştereklik

28 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît* (Daru'l-Kütübî, 1994), 2/412.
29 el-Müneccid, *el-İştirâku'l-Lafzî fî'l-Kur'âni'l- Kerim Beyne'n- Nazariyyeti ve't-Tatbik*, 33.
30 el-Müneccid, *el-İştirâku'l-Lafzî fî'l-Kur'âni'l- Kerim Beyne'n- Nazariyyeti ve't-Tatbik*, 272-274.
31 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 2/180-181.

bulunuyorsa, aksi yönde bir karine olmadığı sürece şer'î anlam öncelikli kabul edilmiştir.[32] Böyle bir yaklaşım, en doğru anlamın tespit edilmesini amaçlamaktadır.

Bazı müşterek lafızlar, anlam bakımından birbirine tamamen zıt olabildiği gibi, hangi anlama işaret ettiğini belirlemeye yönelik bir karinenin de bulunmadığı durumlarla karşılaşılabilir. Bu tür lafızların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda âlimler arasında üç farklı görüş ortaya konulmuştur.

Birinci görüşe göre, karine bulunmayan müşterek lafızlar, içerdiği tüm anlamlara birden yorumlanabilir. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında eş-Şâfiî (ö. 204/821), el-Cübbaî (ö. 321/933), el-Bakıllânî (ö. 403/1012) ve Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024) yer alır. Örneğin, "Allah ve melekler o peygambere salât ederler…" (Ahzâb, 33/56) ayetinde geçen (يصلون) kelimesi, aynı anda "rahmet, istiğfar ve dua" anlamlarını ifade edebilecek şekilde yorumlanabilmektedir.[33]

İkinci görüşe göre, müşterek lafızlar her durumda yalnızca tek bir anlamı ifade eder ve bağlam içerisinde bu anlam belirlenir. Bu görüşü benimseyenler arasında çoğu Hanefi âlimi, Ebû Hâşim (ö. 321/933), Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), el-Cüveynî (ö. 485/1085), el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Bu yaklaşıma örnek olarak, "…gökte ve yerde olanlar Allah'a secde etmektedir…" (Hac, 22/18) ayeti verilebilir. Ayette geçen (يسجد) fiili, sözlükte "huşu, secde, boyun eğme" gibi anlamlara sahip olmasına rağmen, burada yalnızca "boyun eğme" anlamı kastedilmiştir. Bu anlayış, lafzın netliğini koruma ve muhatap için anlam karışıklığını önleme amacı taşır.[34]

Üçüncü görüşe göre, müşterek lafızlar olumsuz (nefiy) anlamların hepsini kapsayabilirken, olumlu (müsbet) anlamlardan genellikle yalnızca birini ifade eder. Bu bağlamda, bir kelimenin taşıdığı çeşitli anlamlar arasından bağlama uygun olanı tercih edilir. Örneğin, Arapça'da "sultan" kelimesi, "güç, hüküm, kuvvet, kanun, yol, hükümdar" gibi pek çok anlama gelebilir. Ancak bir bağlamda bu anlamlardan yalnızca biri esas alınır. İmam Şâfiî, "Kim zulme uğrayarak öldürülürse, onun velisi için bir sultan kıldık…" (İsrâ, 17/33) ayetindeki "sultan" kelimesinin hem kısas hem de diyet anlamına gelebileceğini belirtmiştir. Bu yoruma göre, öldürülen kişinin velisine kısas ile diyet arasında seçim yapma hakkı verilmiştir. Buna karşın, Hanefîler bu ayette bir tercih hakkı bulunmadığını savunmuş ve "sultan" kelimesinin doğrudan kısası ifade ettiğini öne sürmüşlerdir.[35] Bu farklı yaklaşımlar, müşterek lafızların çok anlamlı yapısının hem dilbilimsel hem de fıkhî tartışmalara nasıl zemin hazırladığını göstermektedir.

Tefsir âlimleri arasında müşterek lafızların anlamlarının tespiti konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. et-Taberî (ö. 310/923), bir müşterek lafzın hangi

---

32 Edip Salih, *Tefsîrü'n-nüşûs fi'l-fiḳhi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 138-139.

33 Şihabüddin Mahmûd Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Mahmud Edip Salih (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982), 1/313; Mesut Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1999), 40-42.

34 Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 43.

35 Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/314.

anlamda kullanıldığına dair açık bir karine olmadığında, bu lafzın anlamının sınırlanamayacağını ifade eder. Bu görüşü benimseyen Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) de, müşterek lafızların anlamlarının belirli bir bağlama dayanması gerektiğini vurgular. el-İsfahânî (ö. 503/1109) ise, müşterek lafızların anlamları arasında bir çelişki bulunuyorsa, bu anlamların aynı anda kullanılamayacağını belirtir. Ancak anlamlar birbiriyle uyumlu ise, lafzın birden fazla anlam taşıyabileceğini kabul eder. Örneğin, "lems" kelimesi hem "dokunma" hem de "cinsel ilişki" anlamlarında kullanılabilir. İbn Kesîr (ö. 707/1307) ise, müşterek lafızların anlamlarının her zaman ayetin bağlamına göre değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, bağlam, bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını belirlemede en önemli unsurdur.[36] Bu farklı yaklaşımlar, müşterek lafızların tefsir açısından da ne denli bir tartışma alanı sunduğunu göstermektedir.

Vücuh ve Nezâir üzerine çalışma yapan dilciler, müşterek lafızlar konusuna tefsir ve fıkıh âlimlerinden farklı bir açıdan yaklaşmışlardır. Bu âlimler, Kur'ân'daki müşterek lafızların anlamlarını belirlerken, ayetlerin bağlamlarına odaklanmış ve bu lafızların kaç farklı anlam taşıyabileceğini somut örneklerle açıklamışlardır. Bu yaklaşımlarıyla, lafızların bağlamla nasıl şekillendiğini detaylandırarak, tefsir ve dilbilim çalışmalarına katkı sağlamışlardır.[37]

Müşterek lafızların anlamını tespit etmek için izlenecek yöntem, bu konuda farklı görüşler ortaya konulduktan sonra daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda şu şekilde bir yaklaşım benimsenebilir:

İlk olarak, lafzın sözlükteki kök anlamları ve yan anlamları detaylı bir şekilde incelenmelidir. Bu aşama, lafzın anlam potansiyelini ortaya koyar. Daha sonra, lafzın hangi anlamda kullanıldığını belirleyecek açık bir karine veya şer'î bir nass bulunup bulunmadığına bakılır. Eğer böyle bir delil mevcutsa, lafzın kast edilen anlamı tespit edilebilir. Delil bulunmaması durumunda, lafzın geçtiği âyetin bağlamı dikkate alınır. Bu bağlamda, lafzın diğer âyetlerle ilişkisi, Kur'ân'ın genel anlam bütünlüğü, nüzul sebepleri ve tarihsel bağlam gibi unsurlar detaylı bir şekilde değerlendirilir. Bu incelemeler, lafzın en uygun anlamını ortaya koyma sürecine katkı sağlar. Eğer bağlamdan veya karinelerden kesin bir sonuç elde edilemiyorsa, o zaman lafzın taşıdığı muhtelif anlamlar arasında, âyetin genel anlamıyla en uyumlu olanına yönelmek gerekir. Böyle bir yöntem, hem lafzın anlamını doğru bir şekilde belirlemeye hem de dilsel ve bağlamsal tutarlılığı sağlamaya yardımcı olur.

5. Müşterek Kelimelerde Lügat ve İstişhâdın Etkisi

Müşterek kelimeler, birden fazla anlam taşıyan ve bağlama göre farklı şekillerde yorumlanabilen kelimelerdir. Bu tür kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için hem kelimenin kökeni hem de kullanım örnekleri dikkatlice incelenmelidir. Lügatlerin kelimenin kök anlamının belirlenmesine katkı verebileceği ve anlam yelpazesini içerdiği bilinmektedir. Diğer yandan, istişhâd

36 Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 47.

37 Ali Karataş, "Kur'an'da Çok Anlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi", *Marife*, (Bahar 2013), 73.

olgusu, bu kelimenin Arap dili (şiir ve nesir), Kur'ân ve hadislerdeki kullanım örneklerini analiz ederek, kelimenin hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Bu iki unsur bir araya geldiğinde, müşterek kelimelerdeki çok anlamlılık sorunu daha net bir şekilde çözüme kavuşturulabilir ve doğru anlamın belirlenmesinde önemli bir rehber işlevi görür. Nitekim Kur'ân'da geçen "Biz sana Arapça bir Kur'ân vahyettik"[38] ve "Akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân yaptık"[39] gibi âyetler, Kur'ân'ın indiği toplumun diline dayanarak anlamın daha iyi kavranması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca Arap lügat tarihine baktığımızda, kadim sözlüklerin, dilin doğru bir şekilde anlaşılmasında ve kelimelerin anlamlarının tespitinde istişhâda büyük bir önem verdikleri görülmektedir. Bu sözlükler, kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde Kur'ân, Hadis, Arap şiiri ve nesir gibi kaynakları çokça kullanmışlardır. Bu kaynaklar, kelimelerin hem lügavî anlamlarını hem de bağlam içindeki derin anlamlarını doğru bir şekilde ortaya koyma amacını taşır. Bu konuda öne çıkan sözlüklerden bazıları *Kitâbü'l-Ayn, Cemheretü'l-Luga, Tehzîbü'l-Luga, es-Sıhah, Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Azam, Esâsü'l-Belağa, Lisânü'l-Arab* gibi önemli eserlerdir. Bu eserlerde, Arap dilinin kelime dağarcığı ve anlamları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu sözlüklerde, özellikle kelimelerin farklı anlamlarını destekleyen örnekler (şevâhid) sunulmuş, böylece kelimenin kullanıldığı bağlama göre anlamının nasıl değişebileceği üzerine bir rehberlik sağlanmıştır.[40]

Arap dilinde, Kur'an, hadis ve şiir gibi kaynaklarla istişhâd, dilsel anlamların tespiti ve gramer kurallarının oluşturulmasında temel bir yöntemdir. Kur'an, en beliğ ve fasih metin kabul edildiği için dilbilimciler tarafından birincil istişhâd kaynağı olarak görülmüştür. Mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatler bazı dilciler tarafından istişhâd olarak değerlendirilmiştir.[41] Hadislerle istişhâd ise tartışmalıdır; kısa ve fesahat örneği sayılan hadislerin dilsel doğruluğu kabul edilmekte, ancak uzun ve çok rivayetli hadislerin genellikle anlam yoluyla aktarıldığı düşünülmektedir.[42] Şiir ise, özellikle Câhiliye dönemi ve erken (H. 150'ye kadar) İslam şiirleri Arap dilinin inceliklerini ve gramer yapılarını anlamada önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır.[43] Arap dilinde, nesir de huccet olarak kullanılan önemli kaynaklardandır. Hutbeler, mektuplar, hikem ve atasözleri nesir kapsamında

38 Şûrâ, 42/7.
39 Yusuf, 12/2.
40 İsmail Durmuş, "İstişhâd maddesi", *DİA* (İstanbul, 2001), 23/396.
41 Cemalettin es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Mahmud Feccal (Dımaşk: Daru'l-Beyrûtî, 2006), 39.
42 es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 43-46.
43 Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 1/7.

değerlendirilir. Nesir, özellikle dilbilgisi kurallarının açıklanması, anlamların belirlenmesi ve cümle yapılarını doğrulama amacıyla kullanılmıştır.[44]

Bunun yanı sıra, *Garîbü'l-Kur'ân* konulu eserleri yazan dilciler de Kur'ân'daki zor ve belirsiz kelimelerin anlamlarını tespit etmeye yönelik derinlemesine çalışmalar yapmıştır. Bu tür eserler, kelimelerin doğru anlaşılmasını sağlamak için hem Arapçanın lügavî yönünü hem de şer'î anlamını göz önünde bulundurur.[45]

Ayrıca, Kur'ân'daki müşterek kelimelerin anlamlarının tespitine yönelik yapılan çalışmalar da büyük önem taşır. *Vücûh ve Nezâir* gibi eserler, kelimelerin birden fazla anlam taşımasını ve bu anlamların bağlama göre nasıl değişebileceğini inceleyerek, bu konuda kapsamlı araştırmalar sunmuştur.[46]

Çalışmamızda ele aldığımız "Hikmet" kelimesi, klasik kaynaklarda müşterek kelime olarak tanımlanmıştır. Buradan hareketle, müşterek kelimeler probleminin daha iyi anlaşılabilmesi için, istişhat olgusu ışığında bu kelimenin öne çıkan kök anlamı ve diğer anlamlarının ortaya konulması amacıyla örnek bir inceleme yapılması düşünülmüştür.

6. "Hikmet" Kavramı

"Hikmet" kavramını seçmemizin özel nedeni, bu kelimenin Türkçeye yine "Hikmet" olarak aktarılması dışında, taşıdığı anlamın tam olarak anlaşılmamasıdır. Özellikle, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır. Onlarla en güzel şekilde mücadele yap" (Nahl, 125) âyeti ve "Hikmet mü'minin yitiğidir. Nerede bulursa alır." (Tirmizi, İlim, 9) hadisi, bir mü'minin hayatında son derece önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca, günlük dilde sıkça karşımıza çıkan "Allah'ın hikmeti..." ifadesinin de altında yatan gerçek anlamı doğru analiz etmek gerekmektedir.

"Hikmet" kavramı, köken olarak "alıkoymak" veya "engellemek" anlamına gelir. Örneğin, "حَكَمةُ اللِّجام" (dizginin hikmeti) ifadesi; dizginin hayvanı kontrol altında tutmak ve yönlendirmek için kullanılan bir araç olduğunu anlatır. Bu bağlamda, hikmet de bir şeyin bozulmasını engelleyen, doğru yolda tutan bir anlam taşır.[47]

---

44 İbnü'l-Habbaz, *Tevcîhü'l-Lem'*, Fayiz Zeki Muhammed Diyab (Mısır: Daru's-Selâm, 2007), 50.

45 İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'-Kur'ân" (İstanbul: DİA, 1996), 13/379-390.

46 Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 43/141-142.

47 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 2025), 3/67; Ebu Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mu'rab (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 4/69; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir*, 2/59; Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemü Makayisi'l-luga*, thk. Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 2/91; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa,* thk. Muhammed Basıl (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/206.

İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) şöyle demiştir: حكِّم الْيَتِيم كَمَا تُحكِّم وَلَدَك "Evladını engellediğin gibi yetimi de öyle engelle." Burada yetimi engellemek, onu bozulmaktan alıkoymak anlamına gelir.[48]

İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre hikmet, kökeni itibariyle "men etme" yani bir şeyi engelleme anlamına gelir. [49]Bu anlam Cerîr'in beytinde şöyle geçer: أبني حنيفَة احكموا سفهاءكم ... إِنِّي أَخَاف عَلَيْكُم أَن أغضبا "Ey Hanîfe oğulları! Akılsızlarınızı kontrol altına alın; çünkü size karşı öfkelenmekten korkuyorum."[50] Bu beyitte "hikmet" kelimesi, yanlış davranışlardan engellemek anlamında kullanılmıştır.[51]

"Hüküm verdim" veya "hükmettim", anlamı da engelleme ve reddetmedir. Bu yüzden, insanlar arasında "hakem" (hâkim) denilen kişi, zulmü engellediği için bu ismi alır. [52]

ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), bu kavramın asıl anlamının "engellemek" olduğunu ve حكم الفرس "ata hükmetti" ifadesinin bu anlamı taşıdığını ifade eder. Ancak Cerir'in şiirindeki "Akılsızlarınızı kontrol altına alın." ifadesinin mecâzi bir söylem olduğunu vurgular.[53]

Ayrıca احتَكَمَ في ماله "Mala hükmetmek" denildiğinde, bu, onun içinde hükmün geçerli olduğu anlamına gelir. Bu konuda Âşâ şöyle demiştir: "Ve sen toplayıp bir araya getirdiğin zaman, kaderin hükümeti kabul etmez" yani, sana karşı hükmeden düşmanların hükümleri senin malında geçerli değildir. [54]

Benzer bir anlam şiirde şöyle geçmektedir: أحكمَ الجِنْثِيَّ من عَوْراتِها كلُّ حِرْباءٍ إذا أُكْره صَلّ "Her bukalemun (iki yüzlü kişi), zorlandığında namaz kılar; tıpkı kadının ayıplarını gizlediği (kontrol ettiği) gibi." "[55] Burada "hükmetmek" kelimesi, gizleme ve bir durumu kontrol altına alma anlamında kullanılmıştır.[56]

Benzer şekilde "nihai bir sonuca ulaşma" anlamına da gelebilmektedir. Murakkaş şöyle demiştir: يأتِي الشَّبابُ الأَقْوَرين وَلَا تغْبِط أخاكَ أَنْ يُقَالَ حَكَم "gençlik musibetlerin üstüne gider, kardeşine hakem ol denildiğinde imrenme."[57] (Burada mecazî bir anlatım söz konusudur. Hakemlik aslında yaşlılara veya tecrübeli kimselere teklif edilir, çünkü o nihaî olarak ulaşılacak bir görevdir. Hal böyleyken gençler hakemlik

48 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/69.
49 İbn Fâris, *Mu'cemü Makayisi'l-luga*. 2/91.
50 Cerir, *Dîvânü Cerîr*, Numan Muhammed Emin (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1440), 1/466.
51 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 67; el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/69; Ebu Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *Tâcü'l-luga ve ṣıḥâḥu'l-'Arabiyye*, thk. Abdulğafur Attar (Beyrut: Daru'l-ilm lil-melâyin, 1987), 902; İbn Fâris, *Mu'cemü Makayisi'l-Luga*, 2/91; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, 206.
52 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/69.
53 ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, 1/206.
54 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 3/67; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, 5/902.
55 Lebid b. Rebia el-Âmirî, *Divaü Lebid b. Rebia el-Âmirî* (Daru'l-ma'rife, 1425), 95.
56 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/69.
57 Cerir, *Dîvânü Cerîr*, 1/466.

gibi musibetli işlerin üstüne yani onu elde etmeye çalışır. Gençlerin yaptığı bu davranış imrenti edilecek bir şey değildir.)"[58]

İbn Düreyd (ö. 321/933), "hükmetmek" terimiyle ilgili olarak, bir durumda yalnızca bir hükmün geçerli olduğunu ve başka herhangi bir hükmün bu duruma müdahale edemeyeceğini ifade etmektedir. Bu anlama فنحكم بالقوافي من هجانا ... ونضرب حِين تختلط الدِّمَاء "Biz, bize hakaret edenlere karşı kafiyelerle hükmederiz... ve kanlar karıştığında vururuz"[59] beytini delil getirmiştir. Burada anlatılmak istenen "hükmün" belli yöntemlerle yapılmasıdır.[60]

Ayrıca bu kavram, "Fıkıh, kural koyma" anlamına gelir ve bu kişinin ahlaki (haram, helal, emir ve nehiy vb.) engellemeleri anlamında bir görevdir." وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً "O'na hikmeti verdik" (Meryem, 19/12) âyetinde olduğu gibi, burada "hikmet" ilim ve fıkıh anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Hâkim, Allah'ın isimlerindendir. "O, en doğru hüküm veren, en hikmetli olandır ve hüküm O'na aittir" anlamındadır.[61]

Hüküm, aynı zamanda "doğru karar verme" anlamına gelir. Nâbiğa şöyle demiştir: واحكُم كحُكْم فتاة الحيّ ... إذْ نظرت إلَى حَمام سِراعٍ وارِدِ الثَّمَد 'Ve hükmet, tıpkı mahalle kızının su başına gelen güvercin sürüsüne baktığında verdiği hüküm gibi."[62] Burada "hükmetmek" kelimesi, doğru ve yerinde bir karar verme anlamında kullanılmıştır.[63]

"Bir adam, dinine ya da dünyasına zarar veren şeylerden kaçındığında, o kişiye 'istahkem' denir." Bu anlamda şair şöyle demiştir: لَا لَمُسْتَحْكِمٌ جَزْلُ المُروءَةِ مُؤْمِنٌ من القوْم يَهْوَى الكلَامَ اللَّواغِيا "O, sağlam karakterli, köklü ve yiğit kişi, kavminin inanan bir ferdidir; boş ve anlamsız sözlere meyletmez."[64]

Benzer şekilde "Muhakkem": Her şeyi en iyi bilen, bilge ve deneyimli kişidir." Tarafe de şöyle demiştir: لَيْتَ الْمُحَكَّمَ وَالْمَوْعُوظَ صَوْتَكُمَا ... تَحْتَ التُّرَابِ إِذَا مَا الْبَاطِلُ انْكَشَفَا [65] "Keşke muhakkem olan ve öğüt alan ikinizin sesi, batıl ortaya çıktığında toprağın altında olsaydı"[66]

Ayrıca, hadiste de "hikmet"le ilgili benzer bir anlam şöyle kullanılır; إِنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُحَكَّمِينَ وَهُمْ قَوْمٌ حُكِّمُوا مُخَيَّرِينَ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالثَّبَاتِ عَلَى الْإِسْلَامِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ، فَاخْتَارُوا الثَّبَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ مَعَ الْقَتْلِ، فَسُمُّوا الْمُحَكِّمِينَ "Cennet, muhakkimîn içindir. Onlar, öldürülmek pahasına İslam'da sebat etmek ile küfre dönmek arasında serbest bırakılan bir topluluktur. Onlar,

---

58 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/71.

59 Ebû'l-Alâ' el-Maarrî, *el-Lâmi',* thk. Muhammed Saıd Mevlevî (Merkezü'l-Mülk, 2008), 958.

60 Ebu Bekir Muhammed İbn Dureyd, *el-Cemhere*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, (Beyrut: Daru'l-ilm lil-melâyin, 1987), 1/564.

61 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/69.

62 el-Maarrî, *el-Lâmi'*, 243.

63 Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, 5/ 9002; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, 1/206.

64 el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/71; Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Hâşiye, Dilcilerden bir grup (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 12/143.

65 İbn el-Abd Tarafe, *Divânü Tarafe*, thk. Mehdi Muhammed Nâsır (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 156.

66 İbn Fâris, *Mu'cemü Makayisi'l-luga*, 2/91.

öldürülmeyi göze alarak İslam'da sabit kalmayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle 'Muhakkimîn' (hikmetle hareket eden kimseler) olarak anıldılar."[67] Bu hadiste geçen "el-muhakkimîn" ifadesi, ölüm karşısında İslam'da sebatı tercih eden, basiret ve ferasetle hareket eden kimseleri ifade eder. Bu hikmetli duruşları sebebiyle cennetle mükâfatlandırılmışlardır.[68]

Bütün bu anlamlar bir arada düşünüldüğünde, "Hikmet" kavramı kök olarak: "engelleme, kontrol altına alma, savunma, doğruyu bulma, doğru yönlendirme ve nihai sonuca ulaşma" gibi anlamları içerir. Bu anlamların hepsi "engelleme" veya "kontrol altına alma" odak noktasında birleşir. Bu bağlamda, hikmetli kişiler: "sağlam, tecrübeli, insanları doğru yolda tutan, onlara rehberlik eden ve dolayısıyla onları yanlışlardan engelleyen kimseler olarak tanımlanabilir.

Vücuh ve Nezâir eserleri, Kur'an'da "Hikmet" kelimesinin altı farklı anlamda kullanıldığını belirtmişlerdir:[69]

1. Öğüt: Örneğin, حِكْمَة بَالِغَة فَمَا تغن النّذر - وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ "Andolsun ki onlara tuttukları yoldan vazgeçirecek nice haberler geldi. Fakat uyarılar fayda vermiyor." (Kamer, 54/5) âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

2. Sünnet: Örneğin, ويعلمكم الْكتاب وَالْحكمَة "Size kitabı ve hikmeti öğretiyor." (Bakara, 2/151) âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Aynı şekilde وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ "Allah, size Kitab'ı ve hikmeti indirdi ve bilmediğiniz şeyleri öğretti." (Nisa, 4/113) âyetinde de "sünnet" anlamı kastedilmiştir.

3. Anlayış/Ferâset: أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ "İşte bunlar, kendilerine Kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir." (En'âm, 6/89) âyeti bu anlam için örnek verilebilir.

4. Peygamberlik: وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ "Allah, ona mülkü ve hikmeti verdi." (Bakara, 2/251)

5. Kur'an: ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ "Rabbinin yoluna hikmetle davet et." (Nahl, 16/125)

6. Kur'an İlimleri: يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ "Allah hikmeti dilediğine verir." (Bakara, 2/269)

Ebu Hilal el-Askerî (ö. 400/1009) Allah'ın "Hikmetli" olarak adlandırılmasının iki yönü olduğunu söyler: Birinci yönü: O'na yakışan bir özellik olarak, yani Allah'ın bilmesidir. İkincisi ise, O'na ait fiil olarak, yani Allah'ın fiillerinin mükemmel ve doğru oluşudur. Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (Duhan, 44/4) "O gecede hüküm ve hikmet konusu her iş kesin olarak ayrılır."[70]

---

67 Mecdü'd-din Ebu's-Saâdât İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* thk. Tahir Ahmed Zâvi (Beyrut: el-Mektebetü'l-ılmiyye, 1979), 1/419.

68 İbn Fâris, *Mu'cemü Makayisi'l-luga*, 2/91-92; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, 1/206.

69 Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Vücuh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, 2007), 180-182; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-Nezâir*, 259-261.

70 el-Askerî, *el-Vücuh ve'n-Nezâir*, 180.

İsfahânî (ö. 502/1108) "Hikmet" kelimesi hakkında şöyle der: "Bu kelimenin kökeni, bir şeyi düzgün bir şekilde ıslah etmek, düzenlemek ve engellemek anlamına gelir. Bu bağlamda, hayvanları kontrol etmek amacıyla kullanılan "hakeme" terimi de bu anlama gelir; mesela hayvanın hakeme'si, yular takmak anlamında kullanılır."[71]

"Allah'ın kendisiyle ilgili kullandığı أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ 'En güzel hüküm veren' ifadesi de her şeyi mükemmel şekilde bilen ve yaratan bir varlık olarak O'nu nitelendirir. Bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyin belirli bir şekilde olup olmadığına karar vermek anlamına gelir. İslam'da adaletli hüküm verme, Allah'ın belirlediği düzeni takip etmekle ilgilidir. Örneğin إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (Nisa, 4/58) âyetinde 'insanlar arasında hüküm verirken adaletle hüküm vermenizi emreder' denmektedir.[72]

"Hikmet" ise, ilim ve akıl yoluyla doğruyu ve gerçeği bulma yeteneğidir. Yüce Allah'ın hikmeti, her şeyi mükemmel şekilde yaratması ve düzenlemesidir. İnsanın hikmeti ise, varlıkları tanıması ve doğru bir şekilde hareket etmesidir. Allah, وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ 'Andolsun ki, biz Lokman'a hikmet verdik' (Lokman, 31/12) diyerek hikmeti, bilgelik olarak tanımlar. Hikmet ve hüküm birbirine yakın olsa da hikmet bir şeyin özünü anlamak ve en iyi şekilde düzenlemektir."[73]

Özetle, hikmet bu ayetlerde ilahi bilgi ve rehberliği, insanların doğru yolu bulmasını sağlayan öğüt ve irşadı, peygamberlere verilmiş vahiy bilgisi ve sünneti, derin bir anlayış ve ferâseti, doğru hüküm verme yeteneğini, Kur'ân'ın rehberlik eden mesajlarını ve onun içerdiği ilimleri kapsar. Bunun yanında Allah'ın ilim ve fiillerinin doğruluğunu ve uygunluğunu gösterir.

SONUÇ

Arapça'da, bir kelimenin birden fazla anlama sahip olmasına "müşterek lafız" denir ve Kur'an ilimlerinde "Vücûh ve Nezâir" olarak anılır. İbnü'l-Cevzî, bir kelimenin Kur'an'da farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar taşımasını vücûh olarak tanımlarken, nezâiri aynı anlamın farklı ayetlerde tekrar edilmesi olarak görür. Dilciler tarafından kabul edilen genel görüş de bu yöndedir. Müşterek kelimelerin çok anlamlı olmasının temel sebepleri arasında, lehçeler, mecazî kullanımlar, ses değişimleri ve ıstılahî anlamlar gibi faktörler bulunmaktadır. Bu faktörler, kelimenin zaman içinde farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanmasına yol açar. Örneğin, "âyet" kelimesinin altı farklı anlama gelmesi "vücuh" olarak değerlendirilirken bir anlamın geçtiği ayetler nezâir olarak ifade edilmiştir.

Bazı dilbilimciler müşterek lafızların varlığını kabul ederken, İbn Dürüsteveyh ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi isimler bu fikri eleştirmiştir. Onlara göre, bir kelime birden fazla anlam taşıyamaz; her anlam bir bağlama dayalı olmalıdır. Ayrıca, bu

71 Rağıb el-isfahânî, e*l-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 248.
72 el-İsfahânî, e*l-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân*, 249.
73 el-İsfahânî, e*l-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân*, 250.

durumun iletişimde karmaşaya yol açabileceği belirtilmiştir. Müneccid ise, müşterek lafızların Kur'an'da bulunamayacağını savunarak, bu tür çok anlamlılıkların Kur'an'ın fesahat ve mucizeliğiyle bağdaşmadığını ifade etmiştir.

Kur'ân'da bazı kelimeler, bağlamlarına göre birden fazla anlam taşıyabilir. Bu çok anlamlı kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılması, Allah'ın muradını doğru yorumlamak açısından büyük önem taşır. Müfessirler, müşterek lafızların hangi anlamda kullanıldığını belirlerken farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu tür kelimelerin doğru anlaşılabilmesi için hem kelimenin kökeni hem de kullanım örneklerinin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Lügat, kelimenin temel anlamını belirlerken, istişhâd örnekleri (Kur'ân, hadis, şiir ve nesir) ise kelimenin doğru anlamda kullanılmasına dayanak teşkil eder. Kadim sözlükler, *Garîbü'l-Kur'ân ve Vücuh ve Nezâir* gibi eserler, kelimelerin farklı anlamlarını, örneklerle inceleyerek Kur'ân'ın derin anlamlarının anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

"Hikmet" kavramı, kök anlamı itibarıyla "engellemek" anlamı taşır. Ancak bu kavramdaki "engellemek" anlamı ile "saf dışı bırakmak" anlamı kastedilmemiştir. Çünkü örneklerde vurgulanan genel anlam "kontrol altına alma, savunma ve doğruyu bulma" yani amaçlı bir engellemedir. Bu odak bağlamdan hareketle, Allah'ın "Ahkemü'l-Hâkimîn" sıfatı, O'nun en doğru şekilde hükmettiğini ve yanlışa, adaletsizliğe yer vermediğini ifade eder. Peygamberlere "Hikmet" verilmesi, onların vahiy yoluyla küfrü engellemelerinden; âlimlere "Hikmet sahibi" denmesi ise cehaleti ortadan kaldırmalarından kaynaklanır. Aynı şekilde, adaletsizliği engellediği için hâkime de bu isim verilmiştir. Ancak buradan engellemenin geçerli, makul ve yerinde yöntemlerle yapıldığı ve asıl hedefin "kontrol" amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede, "Hikmet" kelimesi zamanla "bilgelik, anlayış ve doğru hüküm verme" gibi anlamlar kazanmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, ona çok hayır verilmiştir." (Bakara, 2/269) buyrularak hikmetin bu anlamlarına işâret edilmiştir. Benzer şekilde "Rabbinin yoluna hikmetle çağır." (Nahl, 16/125) âyetini de bu anlamda değerlendirmek doğru olur.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), "Hikmet, müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alır." (Tirmizî, İlim, 19) hadisiyle, hikmetin evrensel bir değer olduğunu ve müminin bilgi, anlayış, feraset ve çözüm üretme gayreti içinde olması gerektiğini vurgulamıştır.

Ayrıca, "Allah'ın hikmeti" deyimi, O'nun sonsuz bilgi ve akıl sahibi oluşunu, her şeyin en mükemmel şekilde yaratılması ve yönetilmesini ifade eder. Allah'ın hikmeti, kusursuz düzenin ve ilahi iradenin bir yansımasıdır. Bu bağlamda hikmet, hem Allah'ın kâinattaki mükemmel düzeninin bir tezahürü, hem de insanın hayatına yön veren bir değerdir.

KAYNAKÇA

Askerî, Abdullah b. Sehl. *el-Vücuh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, 2007.

Askerî, Abdullah b. Sehl, *Mu'cemü'l-Furûkı'l-Lugaviyye*. Müessetü'r-Neşri'l-İslâmî, 1412.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*. thk. Abdüsselâm Harun. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.

Bayırbaş, Süheylâ Hale. *İbn Kuteybe'de Dil ve Anlam*. Kayseri: ERU, 2016.

Cerir. *Dîvânü Cerîr*. thk. Numan Muhammed Emin. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1440.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". C. 13. İstanbul: DİA, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir Usulü". *DİB Yayınları Ankara*.

Cerrahoğlu, İsmail. "Vücûhu'l-Kur'âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser". *AÜİFD*, 1967.

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-luga ve ṣıḥâḥu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Daru'l-ilm lil-melâyin, 1987.

Durmuş, İsmail. "Müşterek". C. 32. İstanbul: DİA, 2006.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd maddesi". *DİA*. C. 23. İstanbul, 2001.

Edip Salih. *Tefsîru'n-nüṣûs fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1993.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed, *Tehzibü'l-luga*. thk. Muhammed Avz Mu'rab. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

ez-Zerkeşî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Daru'l-Kütübî, 1994.

Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 1 Cilt, 2025.

Haydar, Ferit Avd. *İlmu'd-delâle, dirâse nazariyye ve tatbîkıyye*. Kahire: Mektebetü'l-Adab, 2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.

İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed. *el-Cemhere*. thk. Remzi Münir Ba'lebekki. Beyrut: Daru'l-ilm lil-melâyin, 1987.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemü Makayisi'l-luga*. thk. Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdulmuhsin. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1986.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. Haiye. Dilcilerden bir grup. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât. *en-Nihâye*. thk. Tahir Ahmed Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1979.

İbnü'l-Habbaz. *Tevcîhü'l-Lem'*. thk. Fayiz Zeki Muhammed Diyab. Mısır: Daru's-Selâm, 2007.

İsfahânî, Rağıb, *el-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Kayseri: ERÜ, 2009.

Karagöz, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 36 (Şubat 2018).

Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâir'in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu". *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, Ağustos, İstanbul* 1 (2008).

Karataş, Ali. "Kur'an'da Çok Anlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi". *Marife*, 2013.

Kurt, İsmail. "Kur'ân Lügatlarının Doğuşu ve Gelişimi". *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017.

Lebid b. Rebia el-Âmirî. *Divaü Lebid b. Rebia el-Âmirî*. Daru'l-ma'rife, 1. Basım, 1425.

Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". C. 43. İstanbul: DİA, 2013.

Mukatil b. Süleyman. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Salih Dâmim. Bağdat, 2006.

Müneccid, Muhammed, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerim Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*. Şam: Daru'l-Fikr, 1999.

Okumuş, Mesut. "Kur'ân Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3, 1999.

Mearrî, Ebû'l-Alâ', *el-Lâmi'*. thk. Muhammed Saıd Mevlevî, Merkezü'l-Mülk, 2008.

Suyûtî, Celalettin, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*. thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Suyûtî, Cemalettin, *el-İktirâh fî Usûli'n-nahv*. thk. Mahmud Feccal. 1 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Beyrûtî, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü'l-fuhûl,* thk. Ahmed Azzu Inaye. Dımaşk: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999.

Şeyh, Abdullah Hasan, *el-Alâḳâtu'd-delâliyye ve Turâsi'l-belâġî'l-Arabî*. Maṭbûatü'l-iş'âî'l-fenniyye, İskenderiyye, 1999.

Tarafe, İbn el-Abd. *Divânü Tarafe*. thk. Mehdi Muhammed Nâsır. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Yahya b. Sellam. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân mimme'ştebehet esmâühû ve tasarrafet meânîh*. thk. Hind Şelebî. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tunus: 1979.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belağa*. thk. Muhammed Basıl. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zencânî, Şihabüddin Mahmûd, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982.

Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedrettin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Beyrut: Daru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 273-296

ARAP DİLİ ve BELAGÂTINA GÖRE HÂBİL-KÂBİL KISSASININ TAHLİLİ
Analysis of the Story of Abel and Cain According to the Arabic Language and Rhetoric

Sedat SAĞDIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, sedatsagdic@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3008-0841.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 273-296

Atıf / Cite as: Sağdıç, Sedat. "Arap Dili ve Belagâtına Göre Hâbil-Kâbil Kıssasının Tahlili" (Analysisof the Story of Abel and Cain According to the Arabic Language and Rhetoric) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 273-296. Doi: 10.17859/pauifd.1641232.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 273-296

ARAP DİLİ ve BELAGÂTINA GÖRE HÂBİL-KÂBİL KISSASININ TAHLİLİ*

Sedat SAĞDIÇ**

Öz

Kur'an'ın anlaşılmasında Arap dili ve belagatının önemi tartışmasız bir gerçektir. Hatta bu hususta dil ve belagatın en temel unsur olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an aynı anlama gelebilecek kelimelerin kullanımında tekdüze değildir. Bu farklılık Kur'an'da kullanım zenginliği olarak göze çarpmaktadır. Kur'an'ın eş anlamlı gibi gözüken kelimeler arasında yaptığı tercihte muhakkak bir nüans vardır. Arap dilinde, daha doğrusu dilbilimcilerin ifadesiyle hiçbir dilde yüzde yüz aynı anlama gelen kelime bulunmamaktadır. Kur'an'ın seçip kullandığı bütün kelimeler onun mucize oluşuna işaret eder. Kur'an'ın, lügatın yanı sıra grameri oluşturan sarf ve nahiv konularındaki kullanımları dikkat çekmektedir. Bu tercihlerinin de mucize kitap oluşunun kanıtlarından biri olduğu söylenebilir. Meânî, Beyân ve Bedi' disiplinlerinden oluşan belagat ilmi Kur'an'ın inceliklerinin anlaşılması için ortaya çıkmıştır. Kur'an'daki belagat nüktelerinin tespit edilmesinin, vahyin ruhunun dört başı mamur bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı tartışmasız bir hususdur. Hâbil-Kâbil kıssası Mâide suresinde beş ayette anlatılmaktadır. Kıssa bu kadar az ayetten oluşmasına rağmen çok zengin dil ve belagat incelikleri barındırmaktadır. Bu nüktelerin yansıtılmasının bu kıssanın özellikle insan psikolojisi ile ilgili mesajlarının daha iyi kavranılmasını temin edeceği şüphesizdir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kıssa, Hâbil-Kâbil, Lügat, Tahlil

Analysis of the Story of Abel and Cain According to the Arabic Language and Rhetoric

Abstract

The importance of the Arabic language and rhetoric in understanding the Quran is an undisputed fact. We can even say that language and eloquence are the most fundamental elements in this regard. The Quran is not uniform in the use of words that may mean the same thing. This difference stands out as a richness of use in the Quran. There is certainly a nuance in the Quran's choice between words that appear to be synonymous. In the Arabic language, or rather as linguists put it, in no language, there is no word that has one hundred percent the same meaning. All the words used in the Quran indicate that it is a miracle. In addition to the vocabulary, the uses of the Qur'an in the subjects of morphology and nahiv, which constitute grammar, attract attention. It can be said that these choices are one of the proofs of its being a miracle book. The science of rhetoric, consisting of the disciplines of Meânî, Bayan and Badi, emerged to understand the subtleties of the Quran. It is an indisputable fact that the detection of the anecdotes of eloquence in the Qur'an will contribute to the perfect understanding of the spirit of revelation. The story of Cain and Abel is told in five verses of the Maidah Surah. Although the story consists of so few verses, it contains very rich language and rhetorical subtleties. There is no doubt that reflecting these points will ensure a better

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, sedatsagdic@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3008-0841.

understanding of the messages of this story, especially those related to human psychology.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Story, Abel-Cain, Dictionary, Analysis

Structured Abstract
We see that there are very intense subtleties of language and rhetoric in this short passage of five verses. It is not surprising for the Quran, which is a miracle of language.
It is understood from the word preferred in the relevant context of the story that the story is very important and that it should not be viewed as a fairy tale but rather should be evaluated as an event to be taken as a lesson. Again, the word chosen indicates that the story was only half-known in society and that the Prophet had no knowledge of the story.
The pattern of the verb used makes it possible to understand the state of mind of the parties involved and to deduce the course of their conversation. It has been concluded that even if a person seems unstoppable at first, as a result of the internal self-examination he goes through, a storm may break out inside him and he may be affected by what is said, especially by calm and rational words. A preferred preposition indicates that the possibility of the addressee committing the act of killing can be determined. We understand that it is possible to obtain information about whether the sığa used kills people gradually or instantly, and how many attempts are required for this to happen.
The verb can have opposing meanings depending on the preposition it takes. The meaning it gains according to this preposition can reflect the psychology of the person performing the action. According to the additional at the end of the verb, one's determination about an action that one will do can be determined. Again, this additional allows us to understand whether the addressee of the statement has knowledge about the subject. It has been concluded that character analysis can be made from the difference in usage between the noun sentence and the verb sentence. It was possible to estimate the time elapsed between events from the coordinating consjunction used. These conjunctions show how the psychology of the person doing the action can change in a short time. The fact that the citation coordinating consjunction is not used in some situations also indicates that the words said to persuade the addressee on a subject are similar to each other and that their power of influence can be determined. The change in the normal order of sentence elements shows the detail about the outcome of an event. Again, it has been determined that the preposition, which is appreciated in relativity, will contribute to the solution of important issues.
It has been concluded that the phenomenon of metaphor in the Arabic language will contribute to the solution of even major theological (kalam) issues without the need for interpretations such as appreciating words and resorting to other readings.
It has been determined that these usage wits of the Arabic language in the story have an importance that cannot be left out for different sciences, especially psychology, sociology, morality, kalam and fiqh. It has been concluded that the examination of the Quran, especially the stories, at the postgraduate level in the Arabic Language and Rhetoric Department will contribute greatly to a clearer understanding of the Quranic message.

GİRİŞ

Hâbil-Kâbil kıssası tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ türü kitaplarda oldukça detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu kaynaklarda anlatılanlara göre Hz. Havvâ biri erkek biri kız olmak üzere her batında iki, toplam yirmi batında kırk çocuk dünyaya getirmiş; yalnız Hz. Şit tek olarak doğmuş, Kâbil ilk batında, Hâbil ise ikinci batında doğmuştu. Âdem ile Havvâ'nın çocukları birbirleriyle evlenmişti. İkizler birbirleriyle evlenemediği için her batnın erkeği diğer batnın kızıyla evlenebiliyordu. Evlilik

zamanları geldiğinde Allah Hz. Âdem'e Hâbil'in ikiziyle Kâbil'i, Kâbil'in ikiziyle Hâbil'i evlendirme emri verdi. Kâbil'in ikizi çok güzel, Hâbil'inki ise çirkin idi. Kâbil kendi ikiziyle değil, daha layık olduğunu iddia ederek Hâbil'in ikiziyle evlenmek istedi. Bunun üzerine Âdem her ikisinden bir kurban takdim etmelerini, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi.[1] Gökten inen bir ateşin takdim edileni yakması onun kabul edildiğine işaretti.[2] Hâbil çoban, Kâbil çiftçiydi, Hâbil sürüsünün en güzel hayvanını, Kâbil ise ürünlerinin en kötüsünü sunmuştu.[3] Her ikisi de takdimlerini bir dağın tepesine bıraktılar, ateş Hâbil'in sunduğunu yok etti, Kabil'inki ise olduğu gibi kaldı. Bunun üzerine Kâbil kızıp Hâbil'e kin duymaya başladı, daha sonra bir fırsatını bulup taşla kafasını ezerek onu öldürdü.[4]

Kur'an'da bu kıssa Mâide Suresinin 27-31. ayetlerinde anlatılmıştır. Kur'an'ın kıssalarda tarih ve tefsir kitapları gibi detaya yer vermediği bilinmektedir. Bu kıssada da nedeni söylenilmeden kurban takdiminden bahsedilmiştir. Amaç bizzat kurbanın kendisi olmadığı için teferruata girilmemiştir. Sadece buna değil kardeşlerin isimleri, günlük meşgaleleri, kurban olarak neyi takdim ettikleri, yaşça hangisinin büyük, hangisinin küçük olduğu gibi detaylar zikredilmemiş, bununla kıssanın mesajının zaman, mekân ve olayın kahramanı kardeşlerle sınırlı tutulmaması amaçlanmıştır.[5]

Kıssaya Hz. Peygamber'e hitaben "Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku" diye başlanılmasından anlatılan bu olayın diğer dinler ve insanlar arasında, özellikle Ehl-i kitap ve Arap kültüründe bilindiği, itibar gördüğü fakat yapılan tahrifler nedeniyle asıl mesajının kaybolduğu anlaşılmaktadır.[6] Kıssanın anlatıldığı ayetler Medine Yahudilerinin Hz. Peygamberle ilişkileri bağlamında

---

1 Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, ed. Mahmut Abdulkadir Arnâvut (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 1/266; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, ed. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438), 1/428; Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, ts., 3073.

2 Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-reyb* (Ebû Zabîî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Kur'ani'l-Kerim, 1434), 5/331; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/253.

3 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân: Tefsîrü't-Taberî* (Beyrut-'Ammân: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-A'lâm, 1423), 4/242; Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426), 4/173; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l mübeyyinü limâ tezammanehü mine's-sünne ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 6/134; Muhammed Cemalüddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl:Tefsîrü'l-Kâsımî*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 107.

4 Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/377.

5 İbrahim Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 84.

6 Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 6/97; Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti", 85.

indirilmiştir. Dolayısıyla 27. ayetteki عَلَيْهِمْ ifadesindeki zamir Ben-i İsrail'e racidir.[7] Zira bu âyetlerin öncesinde Medine Yahudilerine Hz. Mûsâ ve kavmi arasında yaşanan bazı olaylar hatırlatılmıştır.[8] Yahudiler Hz. Peygamber'i aşırı kıskanıyorlar, ona kötülük ediyorlardı. Bu bağlamda Yahudilerin Hz. Peygamber'i çekememeleri sebebiyle ona iman etmemeleri yerilmiş ve kıskançlığın ne kadar kötü sonuçlara yol açabileceğine misal olarak bu kıssa anlatılmıştır.[9] Bilindiği gibi bu kıskançlıkları onları Hz. Peygamber ve ashabına karşı tuzak kurma noktasına getirmiş, Hz. Peygamber'i öldürmek istemişlerdi. Allah da bu kıssa bağlamında onlara bir insan öldürmenin ne kadar büyük bir cürüm olduğunu anlatmıştır.[10] Kıssada İslam'a muhalefet edenleri susturma, Hz. Peygamber'e teselli vardır.[11] Ayrıca Hz. Peygamber'i öldürmek isteyen Yahudilerin affedilmesi için bir teşvik mesajının olduğu da söylenebilir.[12] Kıssadan Hz. Âdem'in çocuklarının Allah'a, ahirete, cennet ve cehenneme inandıkları, kurban takdim etmek gibi bir ibadette bulundukları anlaşılmaktadır. Bu durum Hz. Âdem'in bir peygamber olduğunu ve bu bilinci çocuklarına aşıladığını gösterir.[13]

Bu kıssadaki mesajlar sadece Hz. Peygamber ve ashabı için değildir. Diğer kıssalarda olduğu gibi bu kıssa da Âdem oğullarının hepsi için darb-ı mesel teşkil etmektedir.[14] Genel olarak kıssada verilmek istenen mesaj, insanın kıskançlık duygusunu kontrol altına alamadığı takdirde kardeşi gibi kendisine en yakınlarından biri olan, en çok şefkat gösterip koruması gereken kişiye karşı bile en büyük kötülük olan öldürme fiilini işleyebilecek potansiyele sahip olduğu, bu durumun insanı asla kurtulamayacağı bir vicdan azabının pençesine atacağı ve bu vahim neticenin önüne sadece takva sahibi olmakla geçilebileceği gerçeğidir.[15] Dolayısıyla kıssa, özelde Yahudilerin genelde tüm insanların bu olaydan ibret alarak kıskançlığın neden olabileceği haksız davranışlardan kaçınmaları gerektiği mesajını içermektedir.[16]

Bu kıssa ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ekseriyeti kıssanın psikolojik mesajlarıyla ilgilidir. Üzerine bu kadar çalışılan bir konuya benzer makale ile bir tane daha ilave etme amacı güdülmemektedir. Kur'an kıssaları hem doğrudan ilk muhataplarına hem de sonraki muhataplarına mesajlar, öğütler içerir. Bu kıssalar detaya yer vermez, öze odaklanır muhatabı neye ihtiyaç duyuyorsa onu aktarır. İsminin kıssa oluşu da bu özelliğini yansıtır. Bilindiği gibi kıssanın kök manası "kırpmak" tır. İsminde, adeta olayın teferruatını, muhatabının ihtiyacı olmayan hususlar kesilerek hadisenin aktarıldığına bir işaret vardır. Kur'an, öğütlerinden

7 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l veciz fî tefsîri'l-Kitabi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 2/178.
8 Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti", 84.
9 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/253; Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti", 84.
10 Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 4/242; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/257.
11 Kurtubî, *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/133.
12 Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 4/259.
13 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/256.
14 Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 4/259.
15 Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti", 89.
16 Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti", 84.

yararlanılabilmesi için değişik yönleriyle ele alınmıştır. Dil ve belâgat konuları da Kur'an mesajının nüktelerinin elde edilmesinde büyük bir rol oynar. Bu sebeple çok değişik ilmi disiplinler merkeze alınarak incelenen Hâbil-Kâbil kıssası, makalede gramer ve belâgat konuları üzerinden incelenmesi amaçlanmıştır. Herhangi bir metin için dil güzelce, ustaca kullanıldığında onun mesajını anlama, onu kavrama ve ondan istifade oranı yükselmektedir. Bu metin ilahî olunca, tâbir caizse yazarı yüce yaratıcı olduğunda bu istifade oranı -incelikleri tespit edilebildiğinde- en üst düzeyde olacaktır. Zira belâgatçıların ittifakıyla Kur'an en beliğ Arapça kaynaktır. Bu gerekçelerle kıssa bu yönden ele alınıp nüktelerinin belirlenmesi, bunların bireysel ve toplumsal ilişkilerde rehber işlevi görmesi gayesi güdülmüştür. Kıssa tamamen bu çerçevede yani Arap dili ve belagatı üzerinden değerlendirilecek, dil ve belagat sınırlarının aşılmamasına âzamî özen gösterilecektir.

Çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm lügat, ikinci bölüm sarf, üçüncü bölüm nahiv, dördüncü bölüm ise belagat tahlili başlıklarından meydana gelmektedir. Birinci bölümde kıssada geçen on bir kelime lügat açısından incelenecektir. İkinci bölümde ise kıssadaki masdar kullanımına, tef'il babı tercihine, sülasi mücerred ile tefe'ul babı arasındaki farka temas edilecektir. Üçüncü bölümde nahiv ilmi merkeze alınarak fiilin te'kidli kullanıldığında kazandığı anlama, bir üslubun harf-i cerli ve harf-i cersiz işlevine, harf-i cer bulunduğunda hangisinin tercih edildiğine ve izafette muzaf ile muzaf ileyh arasında takdir edilen harf-i cere göre anlamının değişmesi ile atıf harfi kullanımına değinilecektir. Şart üslubunda إِنْ ile إِذَا arasındaki fark, şart fiilinin sigası ve zamanının anlama etkisi tespit edilecektir. Ayrıca اَصْبَحَ fiilinin zamanı dikkate alınarak kazandığı anlam, kullanılan nidâ harflerinin bulunduğu cümleye kattığı mana ve zamirlerin mercii ele alınacaktır. Belâgat tahlilleri başlığı altında ise isim ve fiil cümlesi arasındaki farka, cümlenin ögelerinin sıralanışının anlama etkisine, cümledeki hazfedilen kelime ya da terkiplerin anlam nüanslarına, ıtnab'ın kattığı ilave manaya; fiilin mecaz kullanımına, ta'riz ve üslub-u hakim'e yer verilecektir.

Kıssada geçen bütün kelimeler, gramer kullanımları ve belagat konuları ele alınmayacaktır. Kullanım inceliğine işaret eden, kıssanın anlaşılmasına zenginlik katacak olanlara yer verilecektir. Ayet mealleri kıssanın dil ve belâgat nüktelerinin incelenmesi neticesinde makalede ulaşılan bir sonucun semeresi olarak tarafımızca verilmiştir.

Çalışmada çok sayıda klasik sözlüğe müracaat edilmiştir. Cevherî'nin *es-Sıhâh*'ı, Râgıb'ın *el-Müfredât*'ı, 'Askerî'nin *el-Furûk*'u, öne çıkan kaynaklar olarak zikredilebilir. Kıssadaki dil ve belagat inceliklerini ortaya koymak için dil merkezli açıklamalar yapan yirmiyi aşkın tefsir kaynağından yararlanılmıştır. Bunlar arasında İbn Âşûr'un *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr'i*, Ebû Hayyân'ın *Tefsîrü'l- bahri'l-Muhît*'i, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Kurtubî'nin *el-Cami`u li-ahkâmi'l-Kur'an'*ını özellikle belirtmekte fayda mülahaza edilmiştir.

Ayrıca Arap dili ve belagatı alanına vukufiyetinin yanı sıra Kur'an'ı anlama ve yorumlama gayretleriyle de temâyüz eden, yaşayan âlimlerden Fâdıl Sâlih Sâmerrâî'nin, *Meânî'n-nahv*'i başta olmak üzere bu alandaki müktesebatından çalışmada çokça yararlanılmıştır.

Birinci bölüme geçmeden önce Mâide Suresinin ilgili ayetlerinin metin ve meâlinin topluca verilmesi uygun olacaktır:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ ابْنَيْ اٰدَمَ بِالْحَقِّۘ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْاٰخَرِۗ قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَۗ قَالَ اِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ 27

لَىِٕنْۢ بَسَطْتَّ اِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِيْ مَآ اَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَّدِيَ اِلَيْكَ لِاَقْتُلَكَۚ اِنِّيْٓ اَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ 28

اِنِّيْٓ اُرِيْدُ اَنْ تَبُوْٓاَ بِاِثْمِيْ وَاِثْمِكَ فَتَكُوْنَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِۚ وَذٰلِكَ جَزٰۤؤُا الظّٰلِمِيْنَۚ 29

فَطَوَّعَتْ لَهٗ نَفْسُهٗ قَتْلَ اَخِيْهِ فَقَتَلَهٗ فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ 30

فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَّبْحَثُ فِي الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْاٰةَ اَخِيْهِۗ قَالَ يٰوَيْلَتٰٓى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِيَ سَوْاٰةَ اَخِيْۚ فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِيْنَۚ31

27. Onlara Âdem'in iki oğlunun önemli haberini aslına uygun bir şekilde naklet. Hani bir kurban sunmuşlar birinin kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti. (kurbanı kabul edilmeyen) seni kesinlikle ama kesinlikle öldüreceğim dedi. (diğeri) Allah sadece muttakilerin (kurbanlarını) kabul eder diye mukabelede bulundu.

28. Eğer beni öldürmeye kalkarsan, (şunu bil ki) ben seni öldürmeye yeltenecek tıynette birisi değilim; zira alemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım. (diye ekledi)

29. (sözlerini) Sonuçta hem bu öldürme günahını hem de daha öncekini (kurbanının kabul edilmemesine neden olan samimiyetsizliğinin) yüklenir, cehennemliklerden olursun. Haksızlık yapanların yaptıklarının karşılığı budur. (şeklinde sürdürdü)

30. Şeytan, kardeşini öldürmesi için kanına girdi, o da öldürdü ve kaybeden kendisi oldu.

31. Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini (katile) göstermek için toprağı eşeleyen bir karga gönderdi. (katil) Şöyle dedi: Vah başıma gelenler, bu karganın yaptığı gibi kardeşimin cesedini ortadan kaldırmaktan acze düştüm ha! Öldürdüğüne çok pişman oldu.

1.Lügavî Açıdan Tahlil

Bu bölümde tilavet (تلاوة), nebe' (النبأ), hakk (الحق), kurban (القربان), katl (القتل), bast (البسط), ism (الاثم), tav' (الطوع), zulm (الظلم), ve sev'e (السوأة) kelimelerinin lügat manalarını benzer anlama gelen müradifleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. Tilavet (التلاوة)

تِلْو (tilv) kök olarak takip etmek manasına gelmektedir.[17] Kur'an okumak, okuyanın ayetleri peş peşe getirmesi sebebiyle تلاوة القرآن "tilavetül Kur'an" olarak isimlendirilmiştir.[18] Kur'an için tilavet; açıkça ortaya koyma, ilan etme, tebliğ etme veya şeref, saygınlık, azamet ya da bağlanmak, tabi olmak, itaat etmek manalarına gelir. Eğer özellikle bir şeref, azamet atfedilmezse Kur'an dışındaki kitaplar için tilavet ifadesinin kullanılmasının doğru olmadığı söylenebilir.[19] Tilavet kıraatten daha özeldir. Her tilavet aynı zamanda kıraat; fakat her kıraat tilavet değildir.[20] Tilavet en az iki kelimeyle olur, kıraat ise tek kelimeyle de olur. قَرأَ فلانٌ اسْمَه denilir, fakat تَلا فلانٌ denilemez, zira tilavette takip anlamı vardır, tek kelimede takip olmaz.[21] Kıssa, birbirini takip eden olaylar silsilesinden meydana gelmektedir. Bu sebeple tilavet kelimesi tercih edilmiştir.

1.2. Nebe (النبأ)

Haber manasına gelen[22] nebe' kelimesinin aslı bir yerden bir yere gitmektir. Gidene نابئ denir. Haber denilmesi de bu sebepledir; zira bir mekândan başkasına gitmek söz konusudur. Bir arabî Hz. Peygamber'e يا نَبِئَ الله "ya nebie'l-Allah" derken ey Mekke'den Medine'ye çıkan (giden) anlamını kastetmiştir.[23]

Bir habere nebe' denilebilmesi için çok önemli, ilme dayalı olması ya da zannı galip içermesi gerekir. Bu özellikleri taşımayan habere nebe' denilemez.[24] Haber manasına ilaveten ilim anlamı da barındırır. يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا "*Ey iman edenler bir fâsık size önemli bir haber getirdiğinde onu iyice araştırın*."[25] Yani hemen inanmayın, detaylı bir şekilde araştırın anlamına gelir.[26] Bu azamet anlamını barındırmasından dolayı Hz. Peygamber'e نبي denilmiştir.[27]

Nebe' haber verilenin bilmediği bir şeyi haber vermek için, haber ise haber verilenin bildiği ve bilmediği için kullanılır. Bu bağlamda تُخْبِرني عمّا عندي denilebilir;

---

17 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Enes Muhammed Şamî (Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1429), 129.

18 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 129.

19 Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Tahran: Merkezü Neşri Âsâri'l-'Allâme el-Mustafavî, 1385), 1/426.

20 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh: Tacü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1404), 37/249; Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423), 83.

21 Ebî Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl 'Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 77.

22 Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah (Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.), 6/4315.

23 Cevherî, *es-Sıhâh*, 1/74.

24 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 482.

25 el-Hucurât 49/6.

26 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 482,483.

27 'Askerî, *el-Furûk*, 53.

fakat تُنبئني عما عندي denilemez. ذٰلِكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ الْقُرٰى نَقُصُّهٗ عَلَيْكَ "*(Ey Muhammed!) Bunlar o memleketlerin haberlerinden bazılarıdır. Onları sana anlatıyoruz."*[28] Ayet Hz. Peygamber'in bunlarla ilgili hiçbir şey bilmediğine işaret eder.[29] Bölgede kıssayla ilgili yalan yanlış bir çok menkıbe anlatılması ve kıssanın çok önemli olması sebebiyle ayette nebe' kelimesi kullanılmıştır.

1.3. Hakk (الحق)

Batılın hilafı olan[30] hakk bir şeyin sağlam ve sağlıklı oluşuna delalet eder.[31] Bu kelimede gerçekliğe, vakıaya uygunluğa bir işaret vardır.[32] Hakkın aslı mutabakattır, muvafakattır.[33] Ayetteki (بِالْحَق) lafzı bu kıssanın doğru, diğer ilahi kitaplarda yazılanlara da uygun olduğunu göstermektedir.[34] Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu kıssa hasedin kötülüğünü anlatma gayesiyle indirilmiştir. Bu sebeple diğer faydasız hikâyeler gibi değil; ders çıkarmak için hakiki bir kıssa olarak ele alınması gerekir.[35]

1.4. Kurban (القربان)

فُرقان gibi فُعلان vezninde olan[36] قربان kelimesi ister hayvan kesme ister başka türlü olsun Allah'a yaklaştıran her şeydir.[37] قُربانُ المَلِك ifadesi kralın yakınında bulunanlara, vezirlere işaret eder.[38] Böyle olmakla beraber örfi kullanımda Allah için hayvan boğazlamanın özel adı olmuştur.[39] Ayette geçen kurban kelimesi iki kardeşten birinin udhiye (kurbanlık hayvan), diğerinin ise ekip biçtiği ürünlerden takdimine işaret eder.

1.5. Katl (القتل)

Katl ruhun cesetten ayrılması noktasında mevt (موت) ile aynı anlama gelse de bu işi yapan biri dikkate alındığında ondan farklılık gösterir.[40] Zira mevt sadece Allah'ın fiilidir.[41] Öncesinde örneği bulunmamasına rağmen Kâbil'in öldürme olayını nasıl bildiği sorusu akla gelebilir. İnsanın sonlu olduğu düşüncesinden hareketle bunu fıtraten bilmesi mümkün olmakla beraber;[42] muhtemelen avlanmaktan, hayvan

---

28 Hûd 11/100.
29 'Askerî, *el-Furûk*, 53.
30 Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1460; İbn Manzûr, *Lisanü'l-`Arab*, 2/939.
31 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 192.
32 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 2/303.
33 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 132.
34 Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 4/174; Mahmut Öztürk, "Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının etkisi (Hâbil-Kâbil Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi* 58/1 (Mart 2022), 40.
35 Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 4/174; Öztürk, "Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının etkisi", 40.
36 Ebû Alî el-Fazl b. Hasan Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârül'-Murtezâ, 1427), 3/260.
37 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 772; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 5/333.
38 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 772.
39 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 401.
40 'Askerî, *el-Furûk*, 119; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 394.
41 'Askerî, *el-Furûk*, 120.
42 Alâeddin Ali b. Yahyâ Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî: Bahrü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 1/429; Kurtubî, *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/139.

boğazlamaktan, hayvanların birbirlerini öldürmelerini görerek insanın öldürülebileceği düşüncesine varmıştır.[43]

İlgili pasajda قتل fiili ve müştakları tekrar ettikçe القاف sesinin tekrar ettiğini görmekteyiz. 27. ayette kaf harfi on kez geçmiştir. Bilindiği üzere, Arap dilinde bir harfin, harekenin veya sükunun aynı örnekte tekrarlanması hoş karşılanmaz. Bu selasette kaf harfinin tekrarı beşerin imkân gücünün üzerindedir. Kelimeler arasında tenafur ve ta'kid de yoktur. Bu harfle sesin bir araya gelmesi durumun korkunçluğunu ortaya çıkarır. Dahası kelimelerin böyle tekrar etmesi etkili bir nağme meydana getirir. Kelimeler arasındaki bu seslerin uygunluğu cümledeki tınıyı ortaya çıkarır. Bu, iç musikidir ve konunun tabiatıyla uygunluk gösterir. Aynı zamanda bu durum olayın duygusal ve vicdani tarafına işaret eder. Kelimeler dizimi ve tekrar sebebiyle sert bir sese sahiptir. İşte bütün bunlar kâf harfinden kaynaklanır. Bu ifadeler olayın dehşeti sebebiyle maktulün içerisinde yol açtığı dalgalanmalara işaret eder.

1.6. Bast (البسط)

Bast (بسط) bir şeyi uzatmak manasındadır.[44] بسط العذر "özrün kabulü," يدٌ بُسْط "serbest el" anlamlarına gelir.[45] بسط اليد "el uzatmak" manasındadır.[46] بُسطتْ يدُه عليه cümlesi ise "musallat olmak" demektir.[47] بسط kelimesinin anlamı kullanıldığı harf-i cere göre değişmektedir. ل ile kullanıldığında el uzatılanın lehine bir durum söz konusudur, إلى ise sadece şer için kullanılır. Bu kullanım farkını Şura suresinin 27. ayetinde وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ "*Allah kullarına rızıklarını bolca verseydi*..." görmekteyiz. Ayette إلى عباده denilmemiş, لِعِبَادِهٖ denilmiştir.[48] Mâide surenin 11. ayetinde اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ يَّبْسُطُوْٓا اِلَيْكُمْ اَيْدِيَهُمْ "*Çünkü onlar size el uzatan (sizi öldürmek isteyen) bir topluluktur*." Bir fayda söz konusu olduğunda بسط kökünden bir kelime ل harf-i ceri ile, bir kötülük, zarar söz konusu olduğunda ise إلى harf-i ceri kullanılmaktadır.[49] Bu kötülük 28. ayet (لَئِنْ بَسَطْتَ اِلَيَّ يَدَكَ) bağlamında öldürmeye teşebbüstür.[50]

1.7. İsm (الاثم)

İsm (إثم) kelimesi zenb (ذنب) anlamıyla beraber[51] yavaş olmak, geri durmak manalarına da gelmektedir. Hayırlı bir durum karşısında yavaş davranmaktır. Bir kimse geri durduğunda, vazgeçtiğinde أَثِمَ فلانٌ denilir.[52] Helal olmayanı yapmak,[53]

---

43 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 6/171.
44 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 92.
45 Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/1116.
46 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 56.
47 Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998), 759.
48 Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, 3075.
49 Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, 3075.
50 Muhammed Murtazâ Huseynî Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-kamûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1385), 19/142.
51 Cevherî, *es-Sıhâh*, 5/1857.
52 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 27.
53 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1074.

sevaptan geri durmak manasındaki bu kelime,[54] ayet bağlamında ise Kâbil'in yavaş davranması, o gelgitler içerisinde öldürmeme fikrinden geri durması anlamına gelir.

1.8. Tavva'a (طوَّع)

طوَّع kolaylaştırdı manasındadır.[55] Ayette, Taha suresinin 96. ayetindeki (سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي) gibi سوّل değil de طوّع fiili kullanılmıştır. طوّع kolaylaştırdı, imkân verdi manasını barındırmakla, güzel gösterdi anlamındaki سوّل' den çok daha vurguludur. Bunda سوّل' de olmayan netice elde edene kadar gösterilen bir gayret, cehd ve vakit vardır. سوّل'de ise kolay bir şekilde doğrudan olur; çünkü sadece bir şeyi güzel göstermeyi ifade eder. Eğer bir işi kolaylaştırma durumu söz konusu değilse, bu fiil kullanılmaz. Mesela طَوَّعْتُ الحديدَ "Demiri işlevsel hale getirdim." cümlesi mümkünken, طَوَّعتُ الماءَ ise kullanılamaz.[56]

1.9. Zulüm (الظلم)

Bir şeyi yerinden başka bir yere koymak anlamındadır.[57] Bu, eksiklik, fazlalık; vaktinde ya da yerinde yapmamak suretiyle gerçekleşir.[58] Zulüm üç türlüdür. İnsanla Allah arasında, insanla başka insan arasında, insanla kendi nefsi arasında.[59] Burada Kâbil'in başka bir insana karşı haddi aşmak suretiyle zulm işlemesi söz konusudur.

1.10. Bahs (البحث)

يَبْحَثُ fiili aramak, istemek manasındadır.[60] Bir şey bulmak için toprağı eşelemek manasında kullanılır.[61] Ayette karga toprağı eşelemiş, adeta Kâbil'e cesete ne yapması gerektiğini öğretmiştir. طلب ise hem bu manada hem başka manada kullanılır.[62]

1.11. Sev'e (السوأة)

Avret anlamındaki[63] سَوْأَةَ kelimesiyle cinsel organlar kinaye edildiği söylense de[64] bu kelime görülmesi rahatsız eden,[65] güzel olmayan her şey için kullanılır.[66] Ayette ölünün kötü kokması, bedeninin ezilmiş, kesik bir vaziyette olmasına işaret eder.[67] İbn Âşur (ö. 1284/1868) bu manzaranın yani çirkin olanı örtmenin aynı zamanda beşerin ilmi taklid ve tecrübeyle kendisinden daha zayıf alemdekinden bir

54 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 19.
55 Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 1/613.
56 Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, 3078.
57 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 553; Cevherî, *es-Sıhâh*, 5/1977; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1134.
58 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 318.
59 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 319.
60 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 47.
61 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 77; 'Askerî, *el-Furûk*, 323.
62 'Askerî, *el-Furûk*, 323.
63 Cevherî, *es-Sıhâh*, 1/52.
64 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 255.
65 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/11; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/173.
66 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 5/305.
67 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/173.

şey öğrenme anlamında ilk medeniyeti sayılacağını ifade etmiştir.[68] Cesedin tamamının kastedilmesi de imkân dahilindedir. Bu durumda ilgili yerlerin örtülmesinin çok daha önemli olduğuna bir vurgudur. Cüz'iyye alakasıyla mecaz-ı mürsel olur.

2. Sarf Yönünden Tahlil

Bu başlık altında kurban (القربان) kelimesinin mastar oluşunu, طوّع fiilini tef'il babının ifade ettiği anlam bakımından, تَقَبَّلَ fiilini ise sülâsi mücerred ile tefe'ül bablarının arasındaki kullanım farkı dikkate alınarak incelenecektir.

2.1. Masdar Kullanımı

Kurban kelimesi burada mastardır,[69] bu sebeple tesniye gelmemiştir.[70] إذ قَرَّبا قُربانا ifadesi "iki kişi bir kurban takdim etti" anlamında değil, إذ قَرّبا قُرْبانَيْن "her biri bir kurban takdim etti" manasındadır.[71] Nitekim aynı kullanımı فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً "*Onlara seksen sopa vurunuz.*"[72] ayetinde de görmekteyiz.[73] Onların hepsine seksen değnek değil, her birine seksen değnek vurunuz anlamındadır.

2.2. Sülasi Mücerred ile Tefe'ul (التفعل) Babı Arasındaki Fark

قَبِلْتُ الهَدِيّة cümlesi "Onu aldım" manasına gelir.[74] القَبُول ve التَّقَبُّل bir şeyin kabulü için razı olarak yönelmek anlamına gelir.[75] Hem sülâsî müceredden hem tefe'ulden (التفعل) aynı manaya gelmekle beraber tefe'ul babındaki anlamı diğerine göre daha baskın, daha belirgindir.[76] إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ "*Allah sadece muttakilerin (kurbanlarını) kabul eder.*" cümlesindeki takabbul (التقبل), kabulden (القَبُول) ileri bir aşama olduğu, her ibadetin kabul edilmeyeceği, özel bir şekilde yapılanın kabul edileceğine, sonunda hediye ve benzeri ödül gerektirdiğine bir işarettir.[77]

2.3. Tef'il (التفعيل) Babı Kullanılması

طوّعت fiili Kâbil'in içinde fırtınalar koptuğunu, iç çekişme yaşadığını gösterir.[78] Tef'il babı tekellüf de ifade eder. Fiilin bu babta kullanılması katilin epey bir düşündüğüne, uzun süre tereddütler yaşadığına, sonra öldürme fikrinin, kötülüğü emreden nefsi emmaresinin baskın geldiğine delalet eder. Muhtemelen Kâbil

---

68 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/174.

69 Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn Ukberî, *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 1440), 1/556; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 5/333.

70 Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 4/174; Ukberî, *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'an*, 1/556; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/266.

71 Ukberî, *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'an*, 1/556; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/170.

72 en-Nûr 24/4.

73 Ukberî, *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'an*, 1/556; Muhammed Cevâd Magniya, *et-Tefsîrü'l-kâşif* (Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.), 3/45.

74 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/201.

75 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/203.

76 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu'd-durer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.), 6/113; Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/203.

77 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 393.

78 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/172.

eylemini, Hâbil'in kendisini vazgeçirmek için bütün söylediklerini, getirdiği mantıklı ifadeleri reddettikten sonra gerçekleştirmiştir. Hâbil'in sözleri karşısında yumuşadığını söylemek de mümkündür.[79]

3. Nahiv Açısından Tahlil

Bu bölümde اَقْتُلُ muzâri fiilinin nun-ı te'kid'i sâkile ile getirilmesi, تَقَبَّلَ fiilin kullanıldığı harf-i cerle manasının değişmesi, atıf harflerinin kullanımı, بَسَطْتَ fiili üzerinden şart edatlarından اِنْ ile اِذا'nın farkı, yine aynı fiil esas alınarak şart fiilinin sigası ve zamanı, بِاِثْمِي ve وَاِثْمِكَ izafetlerinin takdir edilen harf-i cer bağlamında aldıkları anlamlar, فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ ile فَطَوَّعَتْ نَفْسُهُ arasındaki fark, اَصْبَحَ fiilinin anlamı, فَاَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ile فَاَصْبَحَ نادما cümleleri arasındaki fark, يَا وَيْلَتَى daki nida harfi, سَوْاَةَ اَخِيهِ tamlamasındaki zamirin mercii ele alınacaktır.

3.1. Fiilin Te'kidli Kullanılması

Ayetteki fiilin اَقْتُلُنَّكَ şeklinde yalın değil de لَاَقْتُلَنَّكَ olarak nûn-ı te'kid sakîle ile getirilmesi Hâbil'in halet-i ruhiyesinin gözetildiğine delalet eder. Zira bilindiği gibi Arap dilinde sözün te'kid edatı ile gelmesi muhatabın durumuna göredir. Muhatap münkir ise sözün bir veya daha fazla te'kid edatı ile söylenilmesi gerekli olur.[80] Te'kid edatsız ifade edilseydi Hâbil'in, Kâbil'in şaka söylediğini zannedeceğine, onun sözünü dikkate almayacağına bir işaret olurdu. Te'kidli getirilmesi Kâbil'in başta çok kararlı olduğunu da gösterir.

3.2. Fiilin Kullanıldığı Harf-i Cere Göre Anlamının Değişmesi

تَقَبَّلَ fiili أُولَٰئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوا "*İşte onlar öyle kimselerdir ki yaptıkları amellerinin en güzelini kabul ederiz*..."[81] ayetinde عن ile müteaddi olurken burada ise مِن ile müteaddi olmuştur. Eğer vurgu ameli işleyen ya da ameli kabul edecek makama ise تقبل fiili من harf-i ceri ile kullanılır. (müteaddi olur)[82] رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ "*Rabbimiz kabul buyur. Sen işiten ve en iyi bilensin.*"[83] اِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيَّ "*Karnımdakini sana hür olarak adadım. Adağımı kabul et.*"[84] Mef'ul zikredilmediğinde ya da meçhul siga kullanıldığında fiil مِن min ile müteaddi olmuştur.[85] 27. ayette ise ameli kabul edecek makama bir vurgu yoktur; meçhul siga ile gelmesi bilinmesi sebebiyledir. Ameli işleyecek olana, onun halet-i ruhiyesine vurgu vardır. Eğer bizzat

---

79 Mazhar Dündar, "Kur'an'da 'Kâbil-Hâbil Kıssası' Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili", *İslami Araştırmalar Dergisi* 33/2 (ts.), 630.

80 Sa'düddin Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd: Şerhü telhîsi kitâbi miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431), 52; 'Abdurrahmân Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l'Arabiyye 'üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fünûnühâ ve suverun min tatbîkâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîdin* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1434), 1/179.

81 el-Ahkâf 46/16.

82 Fâdıl Sâlih Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (el-İmârât-Kâhire: Mektebetü's-Sahabe-Mektebetü't-Tâbi'în, 1429), 54,55.

83 el-Bakara 2/127.

84 Âl-i İmrân 3/35.

85 Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye*, 55.

amelin kendisine vurgu varsa أُوْلَٰئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوا "*İşte onlar öyle kimselerdir ki yaptıkları amellerinin en güzelini kabul ederiz…*"[86] örneğinde olduğu gibi عن ile kullanılır. تقبل fiilinin عن ile kullanımı Kur'an'da sadece bu ayette geçmektedir.[87]

3.3. Atıf Harfinin Kullanımı

قَالَ اِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ile قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَّ cümleleri arasında herhangi bir atıf ya da nida harfi bulunmamaktadır. Biri diğerine benzer, ona yakın bir durumdadır. Her iki taraf için de vaziyet son derece ciddidir. Bir taraf öldürmek istiyor, bu oldukça zorlu bir hususdur. Diğer taraf ise kendini ölümden korumaya çalışıyor, bu da en az o kadar zordur. Bu nedenle iyi düşünmesi, dikkatli ve seri hareket etmesi gerekmektedir

Yine aynı şekilde إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ile إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ cümleleri arasında atıf harfi kullanılmadığı görülmektedir. Bunlardan her birinin öldürme fikrinden alıkoymaya yetecek gerekçe olduğuna bir işarettir.

(فطوّعت, فقتله, فأصبح, فبعث). Fiillerinin başında ف atıf harfinin getirildiği dikkat çekmektedir. Tertip ifade eden bu harf olayların peş peşe gerçekleştiğini göstermektedir.

3.4. Şart Üslubunun Kullanımı

Arap dilinde kullanınan üsluplardan birisidir. Bir iş ya da eylemin meydana gelmesi, başkasının vuku bulmasına bağlı olan kiptir. Şart üslubunda şart edatları, şart ve ceza/cevap fiilleri bulunur.[88] Şart ve cevap fiilleri mazi ve müzari siga gelebilir. Siga mazi olsa da anlam itibariyle çoğunlukla müstakbeldir. Çok sayıda şart edatı vardır, اِنْ bunların başında gelir. Şart edatlarının geneli fiilleri cezm eder. Bu edatların kimi sadece şart fiilini, kimi de hem şart hem cevap/ceza fiilini cezm eder.

3.4.1. اِنْ ile إذا Kullanımı Arasındaki Fark

Arap dilinde اِنْ şart edatı; meydana gelmesi muhtemel, kuşkulu, nadir, farazi ve imkânsız durumlar için kullanılır.[89] إذا ise gerçekleşmesi kesin ya da bu ihtimalin yüksek olduğu hususlar için getirilir.[90] اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ "*Namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi yıkayın.*"[91] وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ "*Hasta ya da seferde iseniz yahut büyük abdestinizi yapmışsanız…*"[92] İlkinde bir çok sebebe bağlı olarak abdest tekrarlandığı için yani daha sık yapıldığından إذا, cünüplük taharete göre

86 el- Ahkâf 16.
87 Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye*, 55.
88 Osman Aşçıoğlu, "Arap Dilinde Şart Kipi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 189.
89 Fâdıl Sâlih Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabiyyi, 1428), 4/59.
90 Mustafa Galâyînî, *Cami'ud-durûsi'l-'Arabiyye*, thk. Ali Süleyman Sibâre (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1441), 309; Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/61.
91 el-Mâide 6.
92 el-Mâide 6.

daha nadir gerçekleştiği için إِنْ gelmiştir.[93] Burada Hâbil kardeşinin kendini öldürmeye teşebbüs ihtimalini düşük görmektedir. Bu sebeple إِنْ kullanılmıştır.

3.4.2. Şart Fiilinin Sigası ve Zamanı

Bilindiği gibi şart fiilinde mazi sıga çoğu kez istikbal manası verir.[94] Fakat fiilin mazi olmasıyla muzâri olması arasında fark vardır. Mazi kullanımı olayın tek bir kez olduğuna, muzâri ise tekrar ve teceddüde işaret eder.[95] Kur'an'da örneklerini görmek mümkündür: إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ "*Sadakaları açıktan verirseniz ne ala"*[96] Sadakaları açıktan vermek tekrarlanacağı için teceddüd manasını ifade eden muzâri, فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ "*… Eğer boşarsa helal olmaz …*"[97] إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ "*… Eğer kadınları boşarsanız…*"[98] Fakat boşanma bir kere olacağı için bu iki ayette mazi siga kullanılmıştır.[99] وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا "*Kim bir mü'mini hata ile öldürürse…*" [100] Hata ile kullanımda mazi getirilmiştir; çünkü bir kere olur. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا "*Kim bir mü'mini bilinçli olarak öldürürse…*"[101] Bilinçli öldürmede ise muzâri kullanılmıştır; çünkü bu tekrarlanır.[102]

Burada بَسَطْتَ mazi kullanılması Hâbil'in, Kâbil'in kendisini öldürmek için bir kere teşebbüs etmesinin yeteceğini düşündüğüne, ya da ölümün bir anda gerçekleşeceğine işarettir.[103]

3.5. بِإِثْمِي ve وَإِثْمِكَ İfadelerinde Takdir Edilen Harf-i Cer

بِإِثْمِي ifadesi beni öldürmekle sana yazılacak günah, وَإِثْمِكَ ise senin daha önceki günahın anlamındadır.[104] Önceki günah Kâbil'in evlilik konusunda Allah'ın hükmünü kabul etmemesi, ona isyan etmesiydi.[105] İlk izafette zarfiyet manasındaki في harf-i cerinin, ikincisinde ise aidiyet anlamındaki لـ'ın takdir edildiği görülmektedir.

3.6. فَطَوَّعَتْ نَفْسُهُ ile فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ Arasındaki Fark

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ cümlesindeki لَهُ pekiştirmek için gelmiştir.[106] Kâbil'in iç güdülerinin onu ayartmasının yoğunluğuna bir işarettir. Arap dilinde bu kullanım mevcuttur. حفظتُ لِزَيْدٍ مالَه "Zeyd'in malını (onun lehine) korudum." ifadesi حفظتُ مالَه "Malını korudum" dan daha vurguludur. Bunun benzeri ألم نشرحْ لك صدرَك "*Biz senin göğsünü*

---

93 Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fî'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Ebu'l-Fazl (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l 'Amme li'l-Kitab, 1394), 2/178.
94 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/47.
95 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/48.
96 el-Bakara 2/271.
97 el-Bakara 2/230.
98 el-Bakara 2/236.
99 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/49.
100 en-Nisâ 4/92.
101 en-Nisâ 3/93.
102 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/50.
103 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 4/66.
104 Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-kadîr: el-Cami` beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâse min `ilmi't-tefsîr*, ed. Yusuf Guş (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428), 2/45; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/109.
105 Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, 3076.
106 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/613.

açıp genişletmedik mi." [107]ayetinde de görülmektedir. Bu, ألم نشرح صدرك'den daha pekiştirmeli bir ifade biçimidir.[108]

3.7. اَصْبَحَ Fiilinin Kullanımı

3.7.1. اَصْبَحَ Fiilinin Zamanı

İbn Âşur فَاَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ifadesindeki اَصْبَحَ fiilini zahiriyle değerlendirip öldürmenin sabah vakti gerçekleştiğini ifade etse de[109] bu, isabetli değildir. Ayetteki أصبح fiili صار manasında kullanılmıştır.[110] Zira Araplar bir iş yapıp sonucu hüsranla neticelendiğinde أصبحَ فلانٌ خاسرَ الصَّفْقَة ifadesini kullanır, burada vakti dikkate almazlar.[111] Kur'an'da yirmi sekiz yerde geçen bu fiil üçü hariç hepsinde ceza ve şerde kullanılmıştır.[112] فَاَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَۚ cümlesinde أصبح fiili ile (فأصبح من الخاسرين) de olduğu gibi bütün zaman dilimi kastedilmiştir.[113] Cüz'iyyet alakasıyla mecaz-ı mürsel olarak da değerlendirilebilir. Gündüzün başlangıcı ve günlük yapılacak işlerin hareket noktası olduğu için sabah vakti özellikle zikredilmiştir.[114] Mâturîdî (ö. 333/944) فَاَصْبَحَ مِنَ النادمين ifadesindeki أَصْبَحَ fiilinin يُصْبِح anlamına gelmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Yani ahirette pişman olacaktır. Bunun örneği وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِۖ "*Allah şöyle diyece Ey İsa, insanlara Allah'ı bırakıp ta bani ve annemi ilah edinin diye sen mi söyledin kulluk edin diye sen mi dedin*."[115] Ayetinde de vardır. Buradaki قَالَ fiili يقول manasındadır.[116]

فَاَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ifadesindeki hüsran فَتَكُونَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِۚ ifadesinden hareketle ahiretteki kayba işaret edebileceği gibi; ne yapacağını bilmez hali, umudunu, ümidini kaybetmesi gibi kötü halet-i ruhiyesi sebebiyle dünyada kaybeden olarak nitelendirilmesi de mümkündür.

Ebû Hayyan (ö. 745/1344) Kur'an'da فَتَكُونَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِۚ sözünün kâfirler için kullanıldığından hareketle Kâbil'in kâfir olduğunu ifade etmiştir.[117] Burada Kâbil'in yaptığı çirkin bir iş sebebiyle cehennemde cezalandırılacağı belirtilmektedir.[118] Bu

---

107 el-İnşirâh 94/1.

108 Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 5/339; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülisî Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l- bahri'l-Muhît*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/155.

109 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/173.

110 Cevherî, *es-Sıhâh*, 1/380; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/156; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî İbn Arafe, *Tefsîru İbn ʿArafe*, thk. Celâl Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2008), 2/117.

111 Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 1427, 3/263.

112 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 1/217.

113 Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl*, ed. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/224.

114 Semîn Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dımeşk: Dâru'l-Kâʿ, ts.), 4/247.

115 el-Mâide 5/116.

116 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2005), 4/204.

117 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/153.

118 Kurtubî, *el-Camiʿu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/416.

cümle Hz. Âdem dönemindekilerin de yaptıklarından dolayı cennet ve cehennemde cezalandırılacaklarını gösterir.[119]

فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ifadesi نادما فَأَصْبَحَ‘den daha vurgulu olduğu için Kâbil’in şiddetli pişmanlığına işaret eder.[120] فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ cümlesi de خسر فقد’den daha vurgulu dur.[121]

3.8. Nida Harfi

Hayıflanma manasındaki[122] ويل kelimesi Sibeveyhi’den (ö. 180/796) nakledildiğine göre helak durumunda da kullanılır.[123] ويلة şeklinde ta-ı marbuta eklenerek gelmesi mübalağa ifade eder. وَيْلَتَى (veyletâ)‘daki elif ya mütekellimden bedeldir.[124] Zira aslı ويلتي (veyletî)’dir.[125] Burada gayr-i akile yani helaka, ölüme nida edilmesi, Kâbil’in içinde bulunduğu bu çok sıkıntılı durumdan sadece onun kurtaracağını düşünmesine bir işarettir.[126] Cürmün çirkinliğini de gösterir. Çünkü böyle bir şeyi sadece, helakı hak edenler yapar. Bu durumu, ardından gelen soru ifadesi açıklar. Karganın bulduğu çözümü kendi bulamadığı için şaşırmaktadır; çünkü öldürdükten sonra kardeşine ne yapacağı hususunda aklı ve idraki azalmış, bunu akılsız bir kuştan öğrenmiştir.

3.9. Zamirin Mercii

أخ kelimesi anne baba bir kardeş, birisi ayrı süt kardeşliğinin yanı sıra kabile, din sevgi, muamele ortaklığını da ifade eder.[127] Buradan hareketle سَوْاَةَ اَخِيهِّ ifadesindeki zamirin Hâbil’e de ölü bir kargaya gitmesi de ihtimal dahilindedir; fakat doğru olan Hâbil’e gitmesidir.[128]

4.Belâgat Yönünden Tahlil

Bu başlık altında فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْاَرْضِ ve,إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ,قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَّ cümlelerindeki hazifler ile اِنِّي اَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ cümlesindeki ta‘rize,بَسَطْتَ ile مَا انَا بِبَاسِطٍ bağlamında isim cümlesi ile fiil cümlesi arasındaki kullanım inceliklerine, Arap söz diziminde cümleyi oluşturan ögelerin sıralamasında takdim te’hirine, bir başkasının kötülüğünün istenmesi noktasında (أراد) irade fiilinin mecaz kullanımı ve فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ اَخِيهِ فَقَتَلَهُ cümlesindeki ıtnab’a dikkat çekilecek.

---

119 Kurtubî, *el-Cami‘u li-ahkâmi’l-Kur’an*, 6/136.

120 Ebü’l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-ʿazîm*, thk. Mûsâ Ali Mûsâ Mes‘ûd, ed. Eşref Muhamed b. Abdullah Kassâs (Kahire: Dâru’n-Neşr li’l-Câmi‘ât, 1430), 6/224; İbn Âşûr, *Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 6/174.

121 Sehâvî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-ʿazîm*, 6/223.

122 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 550.

123 Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 1427, 3/263.

124 Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/429.

125 Kurtubî, *el-Cami‘u li-ahkâmi’l-Kur’an*, 6/145.

126 Şa’râvî, *Tefsirü’ş-Şa’râvî*, 3081.

127 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 22.

128 İbn ‘Atiyye, *el-Muharrerü’l veciz*, 2/181.

4.1. Hazif

لَأَقْتُلَنَّكَ ifadesinde hazif vardır. قَالَ الذي لم يُتَقَبَّلْ مِنْه لِلذي تُقُبِّلَ منه "*Kurbanı kabul edilmeyen kabul edilene dedi*." takdirindedir.[129] Bu ifadenin failinin kurbanı kabul edilmeyen, haset eden kardeşin olduğu anlaşılmaktadır. Failin açıkça zikredilmemesi, bağlamdan anlaşılması sebebiyledir. Zira bunun benzeri Arap dilinde çoktur. إذا اجْتَمَعَ السَّفيهُ والحليمُ حُمد "Sefih ile halim-selim kimse bir araya geldiğinde övülür." denildiğinde övülenin halim-selim kimse olduğu anlaşılır. Yine وإذا رأيتَ الظالمَ والمظلومَ أعنْتَ "Zalimi ve mazlumu gördüğünde yardım edersin." ifadesinde yardım edilenin mazlum olduğu açıktır. Ama مَرَّ بي رجلٌ وامرأةٌ فَأعنْتُ "Bana bir adam ve bir kadın geldi ben de yardım ettim" denildiğinde karine olmadığından kime yardım edildiği belli değildir.[130] İkisine de yardım edilmişse cümlenin فأَعَنْتُهما جميعا şeklinde kurulması gerekir.[131]

لِمَ تَقْتُلُنِي وأنا لمْ أجْنِ شيأ "Niçin beni öldüreceksin, ben kötü bir şey yapmadım, kurbanımın kabul edilmesinde benim bir kabahatim yok" benzeri sözler takdir edilmiştir.[132] Aralarında bu konuşma geçmese de Hâbil, Kâbil'in niçin öldürmek istediğini anlayıp sormaması da mümkündür. Çünkü Hâbil, daha önce kendisine düşmanlığa sebebiyet verecek başka herhangi bir şey yaşanmadığından hareketle Kâbil'in kendisini öldürmek istemesinin sebebinin sadece bu olayla ilgili olduğunu anlamış da olabilir.

إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ sözünün öncesinde hazif olduğu ifade edilerek فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ cümlesinde de hazif vardır. بَعثَ اللهُ غُرابا يبْحثُ في التراب على غرابٍ ميّتٍ "Allah, ölü bir karga için toprağı eşsin diye bir karga gönderdi takdirindedir."[133] Bu durum insanın bir konuda bilgisi olmasa da onu öğrenme kabiliyeti olduğuna bir işarettir.[134]

4.2. Üslub-ı Hakim

Kâbil'in لَأَقْتُلَنَّكَ seni kesinlikle ama kesinlikle öldüreceğim sözüne, Hâbil'in قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ifadesiyle cevap vermesi anlamsız gibi gözükebilir. Fakat burada üslûb-ı hakîm sanatı icra edilmiştir.[135] Onun kurbanının kabul edilmemesinin, hasedinden kaynaklandığını anladığına işaret eder. Bu ifade, Allah'ın sadece mümin ve muttaki kimselerin amellerini kabul edeceğini gösterir.[136] Şu da belirtilmeli ki buradaki takva amel yönünden değil, şirk açısındandır.[137] إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ cümlesi kurbanın kabul edilme şartını göstermektedir. Hâbil'in muhatabıyla konuşmasına delil ifade eden sözle başladığı görülmektedir. Bununla öldürülmekten kurtulmayı,

129 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1427, 3/260.
130 Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, ed. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 1/209; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/334.
131 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/209.
132 İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l veciz*, 3/145; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 4/175; Kurtubî, *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/135; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/146.
133 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/111.
134 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6/101.
135 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/611.
136 Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 5/334; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/428.
137 İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l veciz*, 3/145.

kardeşinin aklını başına almasını amaçlamaktadır. Hitabında yumuşaklık da göze çarpmaktadır. Diğerinin ise kardeşini dinlemeyi sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

4.3. Ta'riz (التعريض)

إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ "*Zira ben alemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım"*. cümlesi "sen Allah'tan korkmuyorsun" anlamında katil kardeşi için ta'riz,[138] aynı zamanda "Allah'tan korkmalısın" manasında onun için bir irşaddır.[139] Buradaki إِنِّي ifadesinin ta'lil manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[140]

4.4. İsim Cümlesi ile Fiil Cümlesi Farkı

Ayette Kâbil'in eylemi ile ilgili fiil kullanılırken (بَسَطْتَ) , Hâbil'inki (مَا أَنَا بِبَاسِطٍ) ile ilgili isim kullanılmıştır. İsim kullanılması Hâbil'in adeta ben böyle birisi değilim; bu vasıf ve karakterde birisi değilim demiş olduğuna işarettir.[141] Eğer burada fiille cevap verilseydi, 'ben şu an elimi uzatmam ya da gelecekte elimi uzatmayacağım' manasına gelirdi. Fakat kastedilmek istenen bu değildir. 'Ben böyle biri değilim, bu vasıflarda biri değilim' manası verilebilmesi için fiil yerine isim tercih edilmiştir. Hâbil'in cevabının ism-i fâil sigası ile ifade edilmesi, sadece şu an ya da gelecekte değil, hiç bir vakit ben bu işi yapmam manası vermektedir. Bu, fiil ile nefiyden daha beliğdir; çünkü burada herhangi bir zaman dilimi gözetilmemiştir.[142] مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ "*Ben seni öldürmeye yeltenecek karakterde biri değilim*." Olumlu isim cümlesi makam yardımıyla nasıl sübutun devamına delalet ediyorsa, olumsuz isim cümlesi de olmama/bulunmama'nın devamına delalet eder, devamın olmamasına değil.[143] Hâbil'in bu sözü her ne kadar nefsi müdafa için olsa bile öldürmenin ne kadar bir büyük cürüm olduğunu düşündüğüne işaret eder. [144]

4.5. Cümlenin Ögelerinin Sıralaması

لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ Burada car-ı mecrurun sarih mefule takdimi, öldürmeye teşebbüsün zararının ve getireceği felaketin önce öldürecek olana döneceğine bir işarettir.[145]

---

138 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/150; İbn Arafe, *Tefsîru İbn 'Arafe*, 2/107; Ebû'l-fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ts.), 3/283.

139 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/283.

140 Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 1/266.

141 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/613; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/477; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 11/212; Fâdıl Sâlih Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye* (Dımeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436), 12,13.

142 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/613; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 11/212; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/477; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 5/338; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/283; Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 12,13; Sedat Sağdıç, "Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde", *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/1 (Mayıs 2021), 420.

143 Ahmed Mîkari b. Ahmed Hüseyin Şümeyle Ehdelî, *el-Burhân fî 'irâbi âyâti'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebe el-'Asriyye, 1430), 3/37.

144 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/171.

145 Ehdelî, *el-Burhân fî 'irâbi âyâti'l-Kur'an*, 3/37.

فطوّعت لهُ نفسهُ قتلَ أخيه ifadesinde kardeş kelimesinin zikredilmesi yaptığının kötülüğünü ortaya koymak içindir. Önemine istinaden car mecrur takdim etmiştir.

4.6. Fiilin Mecaz Manada Kullanılması

29. ayetteki اِنِّي اُرِيدُ اَنْ تَبُٓوَاَ بِاِثْمِي وَاِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِۚ "*Benim ve senin günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim*." ifadesi Hâbil kendi günahının üstlenilmesini nasıl ister sorusunu akla getirmektedir. Hâbil'in iradesi/istemesi (اُرِيدُ), sonuçta böyle olur, kaçınılmaz olarak bu gerçekleşir manasındadır. Aynı kullanım وَاِذَٓا اَرَدْنَٓا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا "*Biz bir beldeyi helak etmek istediğimizde oranın zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına emrederiz, onlar da kötülük işlerler, böylece helake müstahak olur."*[146] ayetinde söz konusudur. Buradaki أردنا fiili ile onların helakının kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği bilgisinin Allah'ta olduğu vurgulanmıştır.[147] Nitekim benzerleri Arap dilinde görülmektedir. إذا أرادَ التاجرُ أن يَفْتَقِرَ أتاه الخُسْرانُ من كلِّ وجْهٍ "Tüccar muhtaç olmak istediğinde zarar ziyan her taraftan gelir." ve إذا أرادَ المريضُ أن يموتَ ازدادتْ أمراضُه شِدّةً "Hasta ölmek istediği zaman hastalığının şiddeti artar." Bu örneklerde ne tüccarın muhtaç olmak ne de hastanın ölmek istemesi vardır.[148]

4.7. Itnab (الاطناب)

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ اَخِيهِ فَقَتَلَهُ ifadesi sözün uzatılması gibi anlaşılabilir. İcazlı olarak sadece فَقَتَلَهُ kullanılabilirdi. Fakat onun bu durumunun yani aklına gelenlerin kötülüğünü, korkunçluğunu, kalbinin katılığını ifade etmek için böyle geldi. Bu durum sözün uzatılması sayılmaz.[149]

SONUÇ

Beş ayet gibi kısa bir pasajda yer alan bu kıssada çok yoğun dil ve belagat inceliklerinin olduğu görülmektedir. Bir dil mucizesi olan Kur'an için şaşılacak bir husus değildir.

Kıssada ilgili bağlamda tercih edilen kelimeden kıssanın çok önemli olduğu, bir masal gözüyle bakılmaması, ibret alınacak hadiseler olarak değerlendirilmesi

---

146 el-İsrâ 17/16.

147 Ahmed b. Abdülcebbâr Kâdi Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ, ed. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 251; Ebû Alî el-Fazl b. Hasan Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1426), 6/178-179; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 20/178; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 9/259; Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kûcevî el-Hanefî Şeyhzâde - Muhammed Abdulkadir Şahin, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsirî'l-Kâdî Beyzâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5/364; Sedat Sağdıç, *Kur'an'da Temsilî Anlatım (Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneğinde)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 122.

148 Kâdi Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 251; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1426, 6/178-179; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 20/178; Şeyhzâde - Muhammed Abdulkadir Şahin, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 5/364; Sağdıç, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, 123.

149 İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/172.

gerektiği anlaşılmaktadır. Yine seçilen kelime, kıssanın toplumda eksik bilindiğine, Hz. Peygamberin kıssayla ilgili bir bilgisinin olmadığına işaret etmektedir.

Kullanılan fiilin babı olayın taraflarının halet-i ruhiyesini anlamaya, aralarındaki konuşmalarının seyrini çıkarmaya imkân vermektedir. En başta vazgeçirilemeyecek kararlıkta gözükse bile bir kimsenin yaşadığı iç muhasebe neticesinde içinde fırtınalar koparak, söylenilenlerden özellikle sakin ve mantıklı sözlerden etkilenebileceği sonucuna varılmıştır. Tercih edilen bir edat, muhatabın öldürme eylemini gerçekleştirme ihtimalinin tespit edilebileceğini göstermektedir. Kullanılan sigadan öldürmenin sürece yayılarak mı, yoksa anında mı gerçekleşeceği, bunun için kaç kere teşebbüs gerektiği hakkında bilgi sahibi olunabileceği anlaşılmaktadır.

Fiil aldığı harf-i cere göre birbirine zıt manaya imkân sağlamaktadır. Bu harf-i cere göre kazandığı anlam bir eylemde bulunan kişinin psikolojisini yansıtabilmektedir. Fiilin sonuna gelen eke göre bir kimsenin yapacağı bir iş konusundaki kararlılığı tespit edilebilmektedir. Yine bu ek, sözün muhatabının konuyla ilgili bilgisinin olup olmadığını anlamamıza olanak tanımaktadır. İsim cümlesi ile fiil cümlesi arasındaki kullanım farkından karakter tahlili yapılabileceği sonucuna varılmıştır. Kullanılan atıf harflerinden, olayların aralarındaki geçen süreyi tahmin etme imkânı elde edilmiştir. Bu harfler eylemi yapanın psikolojisinin kısa sürede nasıl değişebileceğini göstermektedir. Bazı yerlerde atıf harfi kullanılmaması da bir konuda muhatabı ikna etmek için söylenen sözlerin birbirine benzerliğine ve bunların etki gücünün tespit edilebileceğine işaret etmektedir. Cümle ögelerinin normal sıralanışının değişmesi bir olayın neticesiyle ilgili detayı göstermektedir. Yine izafette takdir edilen harf-i cerin önemli meselelerin çözümüne katkı sağlayacağı tespit edilmiştir.

Arap dilindeki mecaz olgusunun, büyük kelamî meselelerde bile kelime takdir etmek, başka kıraatlere başvurmak gibi te'villere ihtiyaç duyulmadan çözüme katkı sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

Kıssadaki Arap dilinin bu kullanım nüktelerinin farklı ilimler özellikle de psikoloji, sosyoloji, ahlâk, kelâm ve fıkıh için müstağni kalınamayacak ehemmiyete sahip olduğu tespit edilmiştir. Arap Dili ve Belagatı anabilim dalının lisansüstü düzeyde Kur'an'ı özellikle de kıssaları bu çerçevede ele alıp incelemesinin Kur'an mesajının daha net anlaşılmasına çok büyük katkı sağlayacağı kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Ebû'l-fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ts.

'Askerî, Ebî Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1427.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. ed. Mahmut Abdulkadir Arnâvut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2. Basım, 2004.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-durer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh: Tacü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 3. Basım, 1404.

Dündar, Mazhar. "Kur'an'da 'Kâbil-Hâbil Kıssası' Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili". *İslami Araştırmalar Dergisi* 33/2 (ts.), 617-636.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülisî. *Tefsîrü'l- bahri'l-Muhît*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvez. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

Ehdelî, Ahmed Mîkari b. Ahmed Hüseyin Şümeyle. *el-Burhân fî 'irâbi âyâti'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebe el-'Asriyye, 1430.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah. *Meâni'l-Kur'ân*. ed. İbrahim Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 6. Basım, 1998.

Galâyînî, Mustafa. *Cami'ud-durûsi'l-'Arabiyye*. thk. Ali Süleyman Sibâre. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1441.

Halebî, Semîn. *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dımeşk: Dâru'l-Kâ', ts.

Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 376-378. İstanbul: İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.

İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî. *Tefsîru İbn 'Arafe*. thk. Celâl Esyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2008.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l veciz fî tefsîri'l-Kitabi'l-'Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1422.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. ed. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Enes Muhammed Şamî. Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1429.

İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfiî. *Lisanü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah. 6 Cilt. Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Kâdi Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdülcebbâr. *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*. ed. Rıdvan Seyyid. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.

Kâsımî, Muhammed Cemalüddin. *Mehâsinü't-te'vîl:Tefsîrü'l-Kâsımî*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l mübeyyinü limâ tezammanehü mine's-sünne ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427.

Magniya, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîrü'l-kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayıncılık, 1. Basım, 2005.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, ts.

Meydânî, 'Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l'Arabiyye 'üsüsühâ ve ʿulûmuhâ ve fünûnühâ ve suverun min tatbîkâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîdin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1434.

Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 14 Cilt. Tahran: Merkezü Neşri Âsâri'l-'Allâme el-Mustafavî, 1. Basım, 1385.

Osman Aşçıoğlu. "Arap Dilinde Şart Kipi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 189-200.

Öztürk, Mahmut. "Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının etkisi (Habil-Kabil Örneği)". *Diyanet İlmi Dergi* 58/1 (Mart 2022), 33-60.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1423.

Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-. *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1426.

Sağdıç, Sedat. "Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/1 (Mayıs 2021), 403-426.

Sağdıç, Sedat. *Kur'an'da Temsilî Anlatım (Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneğinde)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2024.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'ile beyâniyye fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. el-İmârât-Kâhire: Mektebetü's-Sahabe-Mektebetü't-Tâbi'în, 1429.

Sâmerraî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'l-ebniye fî'l-'Arabiyye*. Dımeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1436.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meânî'n-nahv*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabiyyi, 1428.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. ed. Eşref Muhamed b. Abdullah Kassâs. thk. Mûsâ Ali Mûsâ Mes'ûd. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 1430.

Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Tefsirü's-Semerkandî: Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fîʿulûmi'l-Kurʾân*. thk. Muhammed İbrahim Ebu'l-Fazl. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l 'Amme li'l-Kitab, 1394.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr: el-Cami` beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâse min `ilmi't-tefsîr*. ed. Yusuf Guş. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428.

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kûcevî el-Hanefî - Muhammed Abdulkadir Şahin. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsirî'l-Kâdî Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne ʿalâ maʿrifeti baʿzı meʿânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. ed. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1438.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿul-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân: Tefsîrü't-Taberî*. 15 Cilt. Beyrut-'Ammân: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-A'lâm, 1. Basım, 1423.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. Hasan. *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1. Basım, 1426.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. Hasan. *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârül'-Murtezâ, 1. Basım, 1427.

Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtasaru's-Saʿd: Şerhü telhîsi kitâbi miftâhi'l-ʿulûm*. thk. Abdülhamid Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431.

Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-reyb*. 17 Cilt. Ebû Zabîî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Kur'ani'l-Kerim, 1. Basım, 1434.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 1. Basım, 1440.

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1385.

Zemahşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1995.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 297-334

VAROLUŞSAL KAYGI İLE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİLER: NİCEL BİR ARAŞTIRMA
The Relationship Between Existential Anxiety and Religiosity: A Quantitative Research

Kübra Nur KAYACAN

Gençlik ve Spor Bakanlığı, Özel Kurum Müdürü, knkayacan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7706-2494.

Mebrure DOĞAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mebruredogan@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9027-144X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 16.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 297-334

Atıf / Cite as: Kayacan, Kübra Nur – Doğan, Mebrure. "Varoluşsal Kaygı İle Dindarlık Arasındaki İlişkiler: Nicel Bir Araştırma" (The Relationship Between Existential Anxiety and Religiosity: A Quantitative Research)*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 297-334. Doi: 10.17859/pauifd.1657651.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 297-334

VAROLUŞSAL KAYGI İLE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİLER: NİCEL BİR ARAŞTIRMA*

Kübra Nur KAYACAN**
Mebrure DOĞAN***

Öz

İnsan var olduğu günden beri varoluşsal sorularına cevap arar ve varoluşsal kaygılarıyla başa çıkmaya çalışır. Dinler ise insanın varoluşsal sorularına oldukça tatmin edici cevaplar sunar. Araştırmanın amacı varoluşsal kaygı ve dindarlık arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. İlişkisel tarama yönteminin kullanıldığı araştırma nicel desenli ve kesitseldir. Araştırmanın örneklemi rastgele örnekleme yoluyla seçilen 15-65+ 467 bireydir. Verilerin toplanmasında Kişisel Bilgi Formu, Ok-Dini Tutum ve Varoluşsal Kaygı ölçekleri; analizinde SPSS 28.0 kullanılmıştır. Araştırmada varoluşsal kaygı toplam, anlamsızlık, ölüm, yalnızlık, özgürlük kaygısı alt boyutu ve dini tutum puanlarının bazısında demografik değişkenlere göre anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Korelasyon analizine göre dini tutum ile varoluşsal kaygı arasındaki ilişki negatif yönlü anlamlıdır. Regresyon analizine göre ölüm kaygısı, yalnızlık kaygısı ve anlamsızlık kaygısı, dini tutum düzeylerini negatif yönde anlamlı derecede yordamaktadır. Ancak özgürlük kaygısı anlamlı bir yordayıcı değildir. Dini tutum puanlarının %25.7'sinin varoluşsal kaygının boyutlarıyla açıklandığı araştırmada dini tutum düzeylerini en çok etkileyen değişkenler sırasıyla anlamsızlık kaygısı, yalnızlık kaygısı ve ölüm kaygısıdır.
Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Varoluşsal Kaygı, Anlamsızlık Kaygısı, Ölüm Kaygısı.

The Relationship Between Existential Anxiety and Religiosity: A Quantitative Research

Abstract

This study aims to examine the relationship between existential anxiety and religiosity. Employing a relational survey model, the research follows a quantitative and cross-sectional design. The sample consists of 467 individuals aged 15-65+, selected through random sampling. Data were collected using the Personal Information Form, the Ok-Religious Attitude and the Existential Anxiety Scales, and analyzed with SPSS 28.0. Significant differences in total existential anxiety, its subdimensions meaninglessness,

---

* Bu araştırma için T.C. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 25.11.2022 tarihli toplantısında karar 2022/353 sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.
Bu makale, 09.05.2024 tarihinde tamamlanan "Varoluşsal Kaygı ile Dindarlık Arasındaki İlişkilerin Araştırılması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Gençlik ve Spor Bakanlığı, Özel Kurum Müdürü, knkayacan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7706-2494.

*** Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mebruredogan@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9027-144X.

death, loneliness, and freedom anxiety, and religious attitude scores were found based on demographic variables. Correlation analysis revealed a significant negative relationship between religious attitude and existential anxiety. According to regression analysis, death anxiety, loneliness anxiety, and meaninglessness anxiety significantly predicted religiosity levels negatively, whereas freedom anxiety was not a significant predictor. The study found that 25.7% of the variance in religious attitude scores could be explained by existential anxiety dimensions, with the strongest predictors being meaninglessness anxiety, loneliness anxiety, and death anxiety.
Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Existential Anxiety, Meaninglessness Anxiety, Death Anxiety.

Structured Abstract
Since the day human came into existence, he has been searching for answers to his existential questions and trying to cope with his existential anxieties. Religions, on the other hand, offer very satisfactory answers to existential questions. Religious person gives meaning to their life with the meaning that their religion offers them, soothes their death anxiety due to uncertainty with the information it provides about death, reduces their loneliness anxiety with the belief that the being they believe in is always with them, and, while acknowledging their own will, remains aware of the boundaries of their freedom. Thus, the healing function of religiosity can come into play and soothe existential anxieties. The helplessness of human beings in the grip of existential anxieties in the modern age has aroused the interest of researchers in this subject. In addition, the increase in mental disorders caused by existential anxieties has increased the search for solutions by psychologists and psychiatrists, and existential psychology/psychiatry has developed. In this context, the aim of this study is to examine the relationship between existential anxiety and religiosity. The research, in which the relational survey method was used, is a cross-sectional study with a quantitative design. The population of the study consists of individuals aged 15-65+ from different regions of Turkey. The sample of the research is 467 individuals who have differences in terms of age, gender, marital status, education level and socio-economic level, who voluntarily accepted to participate in the research and were selected by random sampling. Personal Information Form, Ok-Religious Attitude Scale and Existential Anxiety Scale were used as data collection tools and SPSS 28.0 package programme was used to analyse the data. In the study, it was determined that there were significant differences in existential anxiety total, meaninglessness, death, loneliness, freedom anxiety sub-dimension scores and religious attitude scores according to demographic variables. According to the gender variable, there was a significant difference only in the death anxiety dimension and the death anxiety scores of women were higher than men. In the study, it was determined that the total anxiety of loneliness, freedom and existential anxiety decreased significantly as age increased. The loneliness anxiety scores of those with low and medium income levels were significantly higher than those with high income levels. It was observed that the anxiety of meaninglessness increased significantly as the level of education decreased. It was concluded that the total existential anxiety as well as loneliness and freedom anxiety scores differed according to the marital status variable, and the scores of singles were significantly higher than those of married people. In the study, it was concluded that religious attitude scores did not differ significantly according to gender and education level variables. According to age, it was found that the scores of the 15-20 age group were significantly higher than the scores of the 21-35 age group and the scores of the 36-50 age group were significantly higher than the scores of the over 50 age group. While the lowest mean score of religious attitude belongs to the 15-20 age group, the highest mean score belongs to the 36-50 age group. The religious attitude scores of those with medium and high income levels were found to be significantly higher than those with low income levels. According to marital status, it was found that the mean

religious attitude scores of married people were higher than single people. In the correlation analysis, it was found that the relationship between religious attitude and existential anxiety scores was negatively significant. In the multiple linear regression analysis, it was concluded that death anxiety, loneliness anxiety and meaninglessness anxiety predicted the religious attitude levels of the sample negatively and significantly. It was determined that freedom anxiety was not a significant predictor of religious attitude levels. In the study in which 25.7% of the religious attitude scores were explained by the dimensions of existential anxiety, the variables affecting the religious attitude levels the most were anxiety of meaninglessness, loneliness anxiety and death anxiety, respectively.

GİRİŞ

Varlıklar içerisinde özel bir statüye sahip olan insan, varoluşundan bu yana kim olduğu, neden bu dünyada var olduğu, hayatın ve ölümün anlamının ne olduğu, ölümün bir son olup olmadığı, ölüm sonrası bir hayatın var olup olmadığı gibi sorulara mütemadiyen cevap arar. Özellikle kriz dönemlerinde varoluşsal kaygıları aktifleşebilen birey, yaşadıklarını anlamlandırma ihtiyacı içerisindedir. Hayatın acı veren yüzüyle karşılaştığında varoluşsal sorularla yeniden yüzleşen birey, bir yandan bozulan anlam sistemini onarmaya çalışırken diğer yandan bu sorulara tatmin edici cevaplar bulmaya çalışarak varoluşsal kaygılarını yatıştırmak ister. Dinler gerek rutin hayatını yaşarken gerekse hayatın zorluklarıyla karşılaştığında inanan bireyin varoluşsal sorularına cevap bulabileceği önemli bir anlam kaynağı olarak işlev görebilir. Zira dinler anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük gibi varoluşsal kaygılara ve varoluşsal sorgulamalara en ikna edici cevabı verebilecek potansiyele sahiptir. Din karşısındaki tutumu ne olursa olsun bu sorularına cevap ararken bireyin din ve maneviyat alanıyla ister istemez yolları kesişir. Aslında bireyin "kim olduğu, neden bu dünyaya gönderildiği, hayatın kozmik anlamının ne olduğu, ölümün ne olduğu ve bir son olup olmadığı, ölümden sonraki hayatın mahiyetinin ne olduğu" gibi metafizik alanla ilgili varoluşsal sorularına cevap olabilecek bilgilere din dışında herhangi bir kaynaktan ulaşması da pek mümkün değildir. Dolayısıyla din vasıtasıyla bu bilgilere ulaşan birey, inancının düzeyine göre ve bilginin kaynağına duyduğu itimadın bir sonucu olarak hem varoluşsal sorularına cevap bularak varoluşsal kaygılarını yatıştırır hem de yüce bir kudrete teslimiyetle kendisini güvende hisseder.

İnsanın varoluşsal sorularına cevap bulma ihtiyacı dinlerin olduğu kadar başta felsefe olmak üzere psikoloji ve psikiyatri alanlarının da ilgi odağı olmuştur. Önce varoluşçu felsefe akımı gelişirken ardından varoluşçu psikoloji ve varoluşçu psikoterapi ekolleri ortaya çıkmıştır. Zira Avrupa çıkışlı olup Amerika'da kök salan bu akım, varoluşsal sorularına cevap bulamayan ve varoluşsal kaygıları derinden yaşayan modern insanın dertlerine çare arayan psikolog ve psikiyatristlerin ilgisini çekmiş, temeli varoluşçuluğa dayanan psikoloji ve psikoterapi ekollerini geliştirmelerinin önünü açmıştır. Bu konular felsefede Paul Tillich,[1] Jean Paul Sartre[2]

1 Paul Tillich, *Var Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014).

2 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (Istanbul: Say Yayınları, 2021).

ve Soren Kierkegaard[3]; psikolojide Victor Frankl[4], Rollo May[5] ve Irvin Yalom[6] gibi öncü varoluşçular tarafından etraflıca ele alınmış ve onlar deneyimlenen bu endişe halini varoluşsal kaygı olarak tarif etmişlerdir.

Hayatın neredeyse bütününe etki etme potansiyeli olan dinlerin bireylerin varoluşsal kaygılarına da etki edebileceği, anlam arayışında olan, ölüm kaygısıyla ve yalnızlık sorunuyla başa çıkmaya çalışan, özgürlük kaygısı yaşayan bireylerin dinden destek alarak sorunlarını çözebileceği literatürdeki araştırmalara dayanarak söylenebilir. Bu bağlamda araştırmanın konusu, varoluşsal kaygılar ile dindarlık arasındaki ilişkiler olarak belirlenmiş olup amacı, varoluşsal kaygılar olan anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük kaygılarının dindarlık ile ilişkisini ortaya koymaktır. Araştırmanın literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı umulmaktadır. Zira literatür incelendiğinde varoluşsal kaygı boyutlarından ölüm kaygısı, anlam arayışı, yalnızlık gibi tek bir boyut ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair araştırmaların olduğu,[7] fakat varoluşsal kaygıları bir arada ele alan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.[8]

Araştırmanın temel hipotezi; dini tutum ile varoluşsal kaygı toplam ve alt boyutları olan anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük kaygısı değişkenleri arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki olduğudur. Araştırmada doğruluğu test edilen diğer hipotezler aşağıdaki gibidir:

1. Demografik değişkenlerden cinsiyete göre kadınların varoluşsal kaygı toplam, anlamsızlık, ölüm, yalnızlık, özgürlük kaygısı ve dini tutum puanları, erkeklerin puanlarından anlamlı derecede yüksektir.
2. Yaş değişkenine göre örneklemin yaşı yükseldikçe varoluşsal kaygı puanları düşerken dini tutum puanları anlamlı derecede yükselmektedir.

---

3 Soren Kierkegaaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 37-39.

4 Viktor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı / Psikoterapi ve Hümanizm*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Totem Yayınları, 2018).

5 Rollo May, *Varoluşun Keşfi*, çev. Aysun Babacan (Istanbul: Okyanus Yayınları, 2021).

6 Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit (Istanbul: Pegasus Yayınları, 2018).

7 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din / Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018); Emel Nuriye Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014); Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000); Habil Şentürk- Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2014), 33.

8 Ferdi Kıraç, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Tahsin Kula - Müslime Erden, "Varoluşsal Kaygı ve Din", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41; Murat Yıkılmaz, *Üniversite Öğrencilerinde Varoluşsal Kaygı: Erken Dönem Uyum Bozucu Şemalar, Kontrol Odağı ve Travma Sonrası Gelişimin Yordayıcılığı,* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

3. Gelir düzeyi ve eğitim düzeyi değişkenine göre örneklemin gelir ve eğitim düzeyi arttıkça dini tutum puanları ve varoluşsal kaygı puanları azalmaktadır.
4. Medeni durum değişkenine göre evlilerin varoluşsal kaygı puanları bekarlardan anlamlı derecede düşükken dini tutum puanları anlamlı derecede yüksektir.
5. Örneklemin varoluşsal kaygı toplam, anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük kaygısı puanları ile dinî tutum puanları arasındaki ilişkiler negatif yönlü ve anlamlıdır.
6. Örneklemin varoluşsal kaygının anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük alt boyut puanları, dini tutum puanlarını negatif yönlü anlamlı derecede yordamaktadır.

1. Varoluşçuluk ve Varoluşçu Psikoloji/Psikoterapi

Varoluş kavramının felsefedeki karşılıklarından biri ontolojidir ve bu kavram, Yunanca var olma anlamına gelen "ontos" sözcüğünden türetilmiştir. Latincedeki karşılığı "existentia" olan kavramın sözlükteki tanımı "var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan, gerçek varlık; özün karşıtı; bir şeyin ne olduğu ve nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu" dur.[9] Geçtan'a göre Avrupa'da ortaya çıkıp Amerika'da yaygınlaşan "varoluşçuluk" akımı öncelikle sanatçıların, yazarların, din adamlarının, entelektüellerin ilgisini çekmiş, ardından üniversite öğrencileri, toplum düzeninden şikayetçi olanlar, yeni fikir akımlarını izlemeyi sevenler gibi toplumun farklı kesimlerinde ilgi odağı haline gelmiştir.[10] İster felsefi isterse psikolojik perspektiften bakılsın varoluşçu yaklaşım insanı bir birimler ve mekanizmalar topluluğu olmaktan ziyade "olmakta olan" bir varlık olarak nitelendirir.[11] May varoluşçuluğun tarihsel gelişimine işaret ederken onu, Rönesans'tan hemen sonra Batı düşüncesini ve bilimini altüst eden özne ve nesne arasındaki çatlağı ortadan kaldırmak suretiyle insanı anlamaya çalışma gayreti olarak tanımlar.[12]

Varoluşçuluğun, ateist olduğunu açıklayan filozof Sartre ile yola koyulması, başlangıçta bu felsefenin din ve maneviyatla yollarının kesişmeyeceği izlenimini uyandırsa da aksine Kierkegaard, Tillich, Marcel gibi filozoflar, varoluşçuluğun din ve maneviyat dışarıda tutulmadan ele alınabileceğini göstermişlerdir.[13] Modern varoluşçuluğun temelinin Alman filozof Martin Heidegger tarafından atıldığı, bu nedenle kurucusunun Heiddeger olduğu kabul edilmektedir. Ancak Heidegger felsefesinde daha çok varoluşçuluğu işlemiş olsa da kendi felsefesine *'insan varlığının*

9 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1998), 190.
10 Engin Geçtan, "Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 7/1 (1974), 13.
11 Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikyatri* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2021), 32.
12 Rollo May, *Varoluşun Keşfi*, 60.
13 Erol Göka, *Psikoloji Varoluş Maneviyat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 64-100.

ontolojisi" adını vermiştir. Ayrıca varoluşçu felsefeyle psikoloji ve psikiyatri bilimleri arasındaki köprüyü kuranın da Heidegger olduğu konusunda görüşler vardır.[14]

Akademik çevrelerin yanı sıra sanat çevrelerini ve toplumsal hareketleri de etkileyen varoluşçu düşünce nispeten davranışçılığın ve biyolojik yaklaşımın baskın olduğu psikoloji ve psikiyatri alanında da yankı bulmuştur.[15] Bunlardan varoluşçu psikoloji yaklaşımı, insan varoluşunun kaçınılmaz kaygılarını göğüslemeyi amaçlayan, özgür irade, kişinin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi, yaşamda anlam bulma, acı ve ölümü kabullenme ihtiyacı gibi konuları merkeze alan farklı bir bakış açısına sahip olmuştur.[16] Böylece varoluşçu psikoloji insanı sadece bir özne, düşünen varlık, kontrol edilmesi gereken bir nesne olarak gören rasyonalizm ve idealizm karşısında alternatif bir tutum geliştirmiştir.[17]

Geçtan, Kierkegaard ve Nietzsche gibi varoluşçuların Batı dünyasında yaşayan insanların yaşamış olduğu anksiyete ve umutsuzluğun kökeninde "kendi dünyalarını kaybetmiş olma" olgusunun bulunduğu, modern insanın toplumuna yabancılaşarak kendi dünyasında tutsak olduğu görüşüne sahip olduklarını belirtmektedir.[18] Psikoterapinin modern dünyada yaşanan siyasi, iktisadi ve sosyal olaylardan etkilenen insanların yaşadıkları psikolojik sorunlar karşısında yetersiz kaldığı konusunda görüşler vardır. Bu bağlamda Geçtan, varoluşçu psikoterapinin belirli kişilerden ziyade modern çağın bir gereği ve ürünü olarak ortaya çıktığını ileri sürer.[19] Bu soruna çözüm arayan varoluşçu psikologlar bu yeni bir yaklaşımla insanın özgür iradesini, sorumluluğunu ve anlam arayışını dikkate alan varoluşçu psikoterapiyi geliştirmişlerdir.[20] Göka, varoluşçu psikoterapiyi bireyin varoluşuna yerleşmiş sorunlar üzerine odaklanan dinamik bir terapi yaklaşımı olarak tanımlamaktadır. Ona göre varoluşçu psikoterapi ekolü bu sorunların neler olduğu veya birey varoluşunun verileriyle yüz yüze geldiğinde ne tür çatışmalar yaşar sorusunun cevabını arar.[21] Buna cevap olarak Yalom, bireyin her bir yaşam olayı ile yüz yüze gelmesinde dört temel varoluşsal dinamik çatışma ortaya çıkması olasılığından söz eder. Bunlar ölüm, özgürlük, yalnızlık ve anlamsızlık olarak sınıflandırılır.[22] Varoluşçu psikoterapide danışanı veya hastayı anlama, kullanılan psikoterapi tekniklerinden önce gelir. Geleneksel yaklaşımın aksine varoluşçu psikoterapide tedavi sürecinde içeriğe odaklanılır. Dolayısıyla terapistin kullandığı teknik, tedaviye gelen bir danışandan diğerine değişiklik gösterebileceği gibi aynı danışanın tedavi sürecinde de esneklik

14 Geçtan, "Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri", 13.
15 Geçtan, *Varoluş ve Psikyatri*, 98; Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 47.
16 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2021), 775.
17 Gülnur İlk- Mustafa Bilici, "Viktor Frankl Örneği ile Varoluşçu Psikolojide Din ve Maneviyat", *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (2020), 48.
18 Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri,* 48.
19 Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri,* 27-33.
20 Geçtan, *Varoluş ve Psikyatri*, 98; Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik,* 47.
21 Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*, 50.
22 Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 19-21.

gösterebilir.[23] Ayrıca varoluşçu terapist kendi varoluşu hakkında düşünmekten ve varoluşsal kaygılarıyla yüzleşmekten kaçınan insanı tüm yönleriyle anlamak için çaba gösterir.[24]

2. Varoluşsal Kaygılar ve Dindarlık

Kaygı kavramı psikolojide herhangi bir tehlikenin korkusunun yansıması olarak insanda ortaya çıkan tedirginlik hali, akıl dışı korku durumu olarak tarif edilmektedir.[25] İnsanın bir şeyi ya da olayı gerçek bir tehdit olarak algılaması durumunda yaşanan duygu korku iken henüz somut gerçekliğe dönüşmemiş fakat bilinç düzeyinde neredeyse gerçeğe yakın algılanan tehdit edici bir durum karşısında hissedilen rahatsız edici duygu kaygıdır.[26] Kaygı bireysel anlamla yakından ilişkilidir. Korku nesnesi itibarıyla birçok insan için tehdit oluşturabilirken kaygı bireye özgüdür. Dolayısıyla korku nesnel iken kaygı özneldir.[27] Kaygının nesnesine göre türleri değişmektedir ve bunlardan biri de varoluşsal kaygıdır. Varoluşçu filozof Kierkegaard insan ruhsal/spritüel bir varlık olduğu için kaygının yalnızca insanda bulunduğunu belirtir.[28] İnsan farkında olduğunun farkında bir varlık olarak kendisinin, hayatının farkında olduğu gibi hayatının bir gün sona ereceğinin de farkındadır. Bu farkındalık ölümün gerçekliğini ve kaçınılmazlığını bireye hatırlatır ve birey anlamlı bir hayat yaşayıp yaşamadığı konusunda kaygılanabilir.[29]

Varoluşsal bunaltı olarak da isimlendirilen kaygılar anlam/anlamsızlık kaygısı, ölüm kaygısı, yalnızlık/yalıtılmışlık kaygısı ve özgürlük kaygısı olmak üzere dört ana başlık altında toplanır. Varoluşçu psikoterapi metodunu kullanan, Yalom bireyin her bir yaşam olayıyla karşılaşmasında "ölüm", "özgürlük", yalnızlık", ve "anlamsızlık" dan oluşan dört temel varoluşsal kaygı kaynağı arasında çatışma çıkma ihtimali olduğunu belirtir. Ona göre yaşamı devam ettirme arzusu ile ölümün kaçınılmaz olduğu hakikatinin farkındalığı, ana varoluşsal çatışmayı oluşturur.[30] Ancak Göka, varoluşsal kaygı ile ilgili kavramlar konusunda Yalom'un kolay ve basit bir formülleştirme yaptığını, oysa doğaları gereği bu kavramların üzerinde konsensüs sağlanacak şekilde kavramlaştırmanın oldukça zor olduğunu ve bu konuda bir kavram kargaşası olduğunu belirtir.[31] Zira varoluşsal kaygı kavramları her ne kadar birbirinden ayrı kavramlarmış gibi görünse de esasen birbirine içkin durumdadır. Nitekim özgürlük kaygısı içerisinde ölüm, anlamsızlık ve yalnızlık kaygılarını da barındırır. Buna benzer olarak anlamsızlık sorunu ölüm, özgürlük ve yalnızlık

23 Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri,* 51.
24 Gizem Çelik, "Varoluş Felsefeleri, Varoluşçu Terapi ve Sosyal Hizmet", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/3 (2017), 425.
25 Budak, *Psikoloji Sözlüğü,* 421.
26 A. Kadir Özer, *Kaygı: Sınanma Duygusuyla Baş Edebilme* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2008), 11.
27 Faruk Manav, "Kaygı Kavramı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 202.
28 Kierkegaaard, *Kaygı Kavramı*, 37-39.
29 Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 305.
30 Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*, 50; Yalom, *Varoluşçu Psikolterapi*, 19.
31 Göka, *Psikoloji Varoluş Maneviyat*, 51.

kaygılarını; yalnızlık kaygısı da ölüm ve özgürlük kaygılarını içerir. İç içe geçmiş olan bu kaygılar ikilem meydana getirdikleri kavramlarla birlikte daha iyi anlaşılabilir. Öcal ölüm-hayat, anlam-anlamsızlık, özgürlük-zorunluluk, yalnızlık-beraberlik gibi birbirini tamamlayan ve yarattıkları zıtlıkla açığa çıkan kavram çiftlerinin varoluşsal kaygılara ilişkin kavram karmaşasını çözümlemeye yardımcı olabileceğini belirtir. [32]

2.1. Anlam / Anlamsızlık Kaygısı

Doğası gereği bilme ihtiyacı içerisinde olan insan sürekli olarak sorgulama halindedir. Varoluşsal sorgulama insan zihnini meşgul eden, cevap bulmak için çabaladığı alanlardan biridir. Temel varoluşsal sorulardan biri de "hayatın anlamı nedir?" sorusudur. Psikolojinin yanı sıra felsefe, teoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi farklı disiplinlere konu olan "hayatın anlamı" kavramıyla ilgili ilk değerlendirmeler varoluşçu filozoflardan gelmiştir. Varoluşçular hayatın kendine özgü anlamından ziyade bireylere özgü yani yoruma açık anlamının olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer taraftan onlar teolojik ve felsefi öğretilerin aksine, insanın hayatın anlamını bizzat kendisinin keşfetmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[33]

Hayatın anlamını sorgulamanın bir ruh hastalığı göstergesi olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bu konuda Freud, bireyin yaşamın anlamını veya değerini sorgulamasının ruhsal anlamda hasta olduğunun bir işareti olduğunu ileri sürerken Frankl, *"Ben yaşamın anlamını merak eden bir insanın, ruh hastalığını dışa vurmaktan çok, insanlığını kanıtladığına inanıyorum"* sözüyle anlam arayışının aslında insan olmanın ayırt edici bir özelliği olduğunu iddia eder.[34] Hatta Frankl bir adım daha ileri giderek yaşamda bir amaç veya misyon hissine sahip olmanın sağlıklı insan işleyişi için gerekli olduğu görüşünü savunur. Klinik çalışmalarında karşılaştığı nevrozların önemli bir bölümünün amaçsız bir yaşama sahip olmaktan kaynaklandığını tespit eden Frankl, anlamsızlığın varoluşsal stres oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre varoluşsal nevroz, anlamsızlık kriziyle aynı anlamdadır. [35] Varoluşçu yaklaşımı psikolojiden psikoterapiye taşıyan Frankl hayatın anlamına ilişkin teorik çalışmalar yapmanın yanı sıra terapötik alanda da yeni bir yaklaşım geliştirmiş,[36] yeni bakış açısıyla geliştirdiği psikoterapi tekniğine "logoterapi (anlam terapisi)" adını vermiştir.[37]

---

32 Oğuz Öcal, "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 28 (2010), 314.

33 Viktor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı / Psikoterapi ve Hümanizm*; Aslı Kartol, "Hayatın Anlamı", *Pozitif Psikoloji*, ed. Sefa Bulut (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 138.

34 Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı/ Psikoterapi ve Hümanizm,* 27.

35 Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi,* 563.

36 Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı / Psikoterapi ve Hümanizm*; Kartol, "Hayatın Anlamı", 138.

37 Göka, *Hayatın Anlamı Var Mı?,* 126.

2.1.1. Anlam / Anlamsızlık Kaygısı ve Dindarlık

Varoluşsal sorulara tatmin edici cevap veren sistemlerin başında gelen dinler hayatın anlamına ilişkin çeşitli araçlara sahiptir. Dinler, anlam üzerine kuruludur ve aynı zamanda önemli bir anlam potansiyeline sahiptir. Dinin hayatın hemen her alanına nüfuz etme potansiyeli aynı zamanda hayatı anlamlandırma konusunda da ona güç kazandırmaktadır. Din, bilinmeyen ve anlamlandırılamayan pek çok hususta tatminkâr cevaplar vererek soruların cevaplarını açıklığa kavuşturur. Bu konuda yapılan araştırmalar güçlü bir dinî inanca sahip bireylerin hayata anlam yüklerken olumlu bir algılayışa sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[38]

İnsanın inanç sistemi etrafında yapılanan bilişsel yapısı, onun karşılaştığı ve psiko-sosyal uyumunu bozan hayat olaylarını algılamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Kriz dönemlerinde devreye giren din, bir nevi filtre işlevi görerek onu yatıştırır. Bununla birlikte anlam, içerisinde gerçekleştirilmeyi bekleyen amaçları da barındırır. Ancak bu amaçlar istendiği gibi gerçekleşmediğinde veya gerçekleşme imkânı bulamadığında birey kalıcı amaçlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçlar onu din ile karşılaştırır ve din, bireye yalnızca dünyaya dair değil dünya-ötesine dair ebedi amaçlarla ve kalıcı hedeflerle cevap verir.[39]

Anlamın daha tatmin edici bir konuma ulaşmasının dinî bir içeriğe sahip olmak suretiyle olabileceğine dair güçlü bir kanaat olsa da onun bütünüyle dini olmadığı da bir gerçektir.[40] İnsanlar din harici anlam kaynaklarına da müracaat edebilir. Örneğin birey yakınlarıyla güçlü bağlar kurarak, faydalı işler yapıp eserler ortaya koyarak, sanatla iştigal ederek, felsefi bir görüşe veya ideolojiye güçlü bir bağlılık geliştirerek anlam ihtiyacını karşılayabilir.[41] Ancak bu anlam kaynakları hayatı bütünüyle kapsayıcı, ölüm sonrası hayatı da içine alan yapıda olmadıklarından dinin anlam ihtiyacına cevap verme, anlamsızlık kaygısını yatıştırma gibi fonksiyonlarını üstlenemeyebilir ya da din kadar güçlü bir anlam da sunamayabilir.

2.2. Ölüm Kaygısı

Ölüm olgusu insan için kabul edilmesi zor ve kaçınılması imkânsız bir gerçekliktir. İnsanın hayat bulup dünyaya gelişiyle birlikte var olan ve yaşadıkça onun peşini bırakmayan bu gerçeklik aynı zamanda insan için kaygı kaynağıdır. Ölüm kaygısı ister istemez insanı ölüm üzerine düşünmeye ve ona dair soruların cevaplarını aramaya sevk eder. Bu sorgulayış aynı zamanda anlam arayışına da bir cevap oluşturur.[42]

Ölüm her canlının bir gün karşılaşacağı bir durum olsa da kabullenilmesi oldukça zordur. Bununla birlikte varlıklar içerisinde ölümün farkında olan ve ölüm

38 Karaca, *Din Psikolojisi*, 80-114.
39 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din,* 115-116; Karaca, *Din Psikolojisi*, 113-114.
40 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 70.
41 Necmi Karslı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 177.
42 Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014, 1.

bilincine sahip olan yegâne varlık da insandır. Yalom, ölüm kaygısının bazı insanlara zaman ve mekân gözetmeksizin eşlik ettiğini ve bu insanların hayat enerjilerinin büyük bir kısmını ölümün inkarına harcadıklarını belirtmektedir.[43] Hökelekli'ye göre ölüm genellikle seçilen ve tercih edilen değil katlanılan bir şeydir. Yaşamak bireyin kendisini ölüme göre ayarlaması ya da ölümün içinde anlam oluşturması olarak değerlendirilebilir.[44] Diğer bir deyişle ölüme yüklenen anlam bireyin hayat felsefesine göre şekillenirken hayata yüklenen anlam da bireyin ölümü algılayış biçimine göre farklılaşabilir.[45] Bireyler ölümü anlama ve anlamlandırma ihtiyacındadır ve ölüm karşısındaki tutumları ona yüklemiş oldukları anlamla ilişkilidir.

2.2.1. Ölüm Kaygısı ve Dindarlık İlişkisi

Ölümün, insanın maddi varlığının sona ermesi olarak tanımlanması ve manevi alanın en mükemmel şekilde dinsel çerçevede teşekkül edeceği inancı ölüm ile din arasındaki ilişkiyi ortaya koyar.[46] Bu bağlamda antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarının yapmış oldukları araştırmalar, ölüm ve din kavramlarının birbiriyle en sık ilişkilendirilen kavramlar olduğunu ortaya koymaktadır. Tarih boyunca insanlar kaçınılmaz ve evrensel bir olgu olarak nitelendirdikleri ölümün hissettirdiği korku ve kaygı ile başa çıkmak için kültürel, felsefi ve dinsel araçlara yönelmişlerdir.[47] Din, burada insana büyük bir destek sunar. Tanrı'ya sığınma, ölümü kabullenmede en önemli destek unsurlarından biridir. Diğer taraftan din, ölümlü varlık olan insana ebedi bir gelecek vaadinde bulunduğundan adeta ölümsüzlüğe erişmesine fırsat tanır.[48]

Bu manada insanın Tanrı'ya bağlılığının güçlü olmasının ölüm kaygısıyla başa çıkmada kendisine yardımcı olabileceği belirtilmektedir.[49] Örneğin Fromm, ölüm kaygısından kurtulmak için dünyevileşmekten uzak durmaya gayret etmenin, yaşamı sahip olunacak bir şey gibi görüp sıkı sıkıya bağlanmamanın önemini vurgular.[50] Göka ise ölüm kaygısıyla başa çıkarken acının dönüştürücü gücünden yararlanılarak hayata anlam kazandırmanın etkili yararlı olabileceğini belirtir. O, bu noktadaki başarının bireyin değer dünyası, dünya görüşü ve anlam haritalarıyla doğru orantılı olduğunu ileri sürer. Buna ilaveten dinî inançların dayanışma, iyimserlik, umutlandırma gibi işlevlerinin olduğunu belirten Göka dinin ölüm ötesi hayata ilişkin konularda olumlu

43 Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 70.
44 Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yay., 2008), 9.
45 Karaca, *Din Psikolojsi*, 221-222.
46 Karaca, *Din Psikolojisi*, 252-253.
47 Murat Yıldız, "Ölüm Kaygısıyla Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Yorum", *Düşünen Siyaset* 1 (1999), 106.
48 Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 252-253.
49 Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 252-253.
50 Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 172.

görüş kazandırma, sabrı tavsiye etme ve Yaratıcıya güven duymayı sağlama gibi olumlu ruhsal potansiyeller içeriyor olmasının önemini vurgular.[51]

2.3. Yalnızlık / Yalıtılmışlık Kaygısı

İnsanın yüzleşmekten kaçındığı temel varoluşsal kaygılardan biri olan yalnızlık, kavram olarak çeşitliliğe sahiptir. Tek başına yaşayan insanın somut yalnızlığı, toplumdan uzaklaşan ve yabancılaşan insanın yalnızlığı, ilişkilerini en aza indiren insanın yalnızlığı, anlaşılmadığını düşünerek kendisini kimsesiz hisseden insanın gerçek yalnızlığı gibi çeşitli yaşantılar "yalnızlık" türleri olarak nitelendirilebilir.[52]

Araştırmacılar insanın yalnızlıkla ilgili ilk tecrübesini güvende olduğu anne karnından ayrılırken yaşadığını belirtir. Bu bağlamda Rank, insanın sürekli olarak sorumluluktan uzak olduğu ve ilk hazzı yaşadığı yer olan anne karnına dönmeyi arzuladığını belirtir. Bireyin anneden ilk ayrılışının yalnızlık kaygısına yol açtığını ve onun bu kaygıyı sürekli olarak bilinçaltında taşıdığını belirten Rank'a göre yalnızlık, hemen hemen tüm kaygıların kaynağıdır ve doğduğu günden itibaren insanı rahatsız eder. Her ayrılık ve yalnızlık, ilk ayrılık acısını hatırlattığı gibi bireyin yalnızlık kaygısını da aktifleştirebilir.[53] Younger ise varoluşsal yalnızlık kaygısının ölümü ve sonrasındaki hayatı düşünen bireylerde hayatın bir parçası olduğunu ileri sürer. Ona göre yalnızlık kaygısı, insanın kendisi ve diğerleri arasında anlaşılmaz bir boşluk oluşturur. Birey için ait olma, bağlanma gibi duygular bu kaygıyı yatıştırıcı olabilir. Böylece birey kendisini yalnız hissetmeyerek diğerleriyle bir olma, ortak bir bütünün parçası olma halini deneyimleyebilir.[54]

2.3.1. Yalnızlık / Yalıtılmışlık Kaygısı ve Dindarlık

Yalnızlık genel anlamda bireyin içinde yaşadığı toplum ve çevre tarafından anlaşılmadığını düşünerek onlara yabancılaşması ile başlar. Ardından sosyal bütünleşme duygusunu kaybeden birey diğerleriyle yakınlık kurmasına sebep olacak olanakları değerlendiremez ve yaşadığı yalnızlık sebebiyle psikolojik olarak zorlanma yaşar. Gerek yalnızlık probleminin ortaya çıkması gerekse bununla baş etme konusunda bireyin hayatındaki çeşitli fiziksel, psikolojik ve sosyal faktörler etkilidir. Bu faktörlerden biri de kapsayıcı sosyo-kültürel bir unsur olan din ve dindarlıktır. Bireyin hayatının tüm yönlerini etkileme potansiyeli yüksek olan dinin yalnızlıkla da ilişkili olduğunu araştırmalar göstermektedir.[55] Dünya genelinde ve özelde Türkiye'de yapılan araştırmalar incelenecek olursa; kültürler arası (Puerto Rico'lu

---

51 Erol Göka, *Hoşçakal- Kayıp, Matem ve Hayatın Zorlukları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 194-195.

52 Engin Geçtan, *İnsan Olmak* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 108.

53 Otto Rank, *Doğum Travması*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 57-58; Erich Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1998), 5.

54. Janet B. Younger, "The Alienation of the Sufferer", *Advanced Nursing Science* 17/4 (1995), 60.

55 Muhammed Kızılgeçit, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", *Din Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 536-537.

öğrencilerle USA'lı öğrenciler) araştırma yapan bazı araştırmacılar yalnızlık ve dindarlık arasında anlamlı negatif bir ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Bir diğer araştırmacı grup ise Kanadalı ve Portekizli yaşlılar örnekleminden yola çıkarak; dini grup ve pratiklere katılım, yalnızlık karşısında bireyin toplumla bütünleşerek ait olma duygularını güçlendirir ve buna ek olarak iç huzuru arttırarak dayanma gücü ve inanç noktasında da büyük destek sağlar.[56] Türkiye'de dinsel hayatla psiko-sosyal uyum göstergeleri arasındaki ilişkiyi inceleyen Yaparel, çalışmasının sonucunda çok boyutlu yapıya sahip dinsel hayat ile yalnızlık arasında tek boyutlu ve tek yönlü bir boyut olmadığını, dinsel hayatın herhangi bir boyutu ile yalnızlık arasındaki ilişki bazı yaş gruplarında olumlu, bazılarında ise olumsuz çıktığını açıklamıştır.[57]

Dindarlığın çok boyutlu bir yapıya sahip olması ve yalnızlığın gündelik hayatın akışı içerisinde çeşitli formlarda ortaya çıkması, insanî tecrübenin temel görüntülerindendir. Ancak dindarlıkla yalnızlık arasında bir ilişkiden söz etmek mümkün olsa da ikisi arasındaki ilişkinin hem dindarlık hem de yalnızlık tipine göre değişmesi sebebiyle oldukça karmaşık olduğu söylenebilir. Yapıcı, konu ile ilgili olarak bazı araştırmacıların dinin yalnızlığa karşı güçlü bir savunma olduğunu, bazılarının dinin duygusal boyutunu harekete geçiren temel güdünün kişisel yalnızlık hissi olduğunu, bazılarının ise dinî hayata sıkı sıkıya bağlanmanın sadece yalnızlık duygusuyla açıklanamayacağını ifade ettiklerini belirtir.[58]

2.4. Özgürlük Kaygısı

Özgürlük serbestçe düşünme ve davranma durumu olarak tanımlanmaktadır.[59] İnsanın bir eylemi gerçekleştirirken iradesini kendi isteği doğrultusunda kullanabilmesi anlamına gelen özgürlük bilinçli bir tercih olarak yalnızca insana özgüdür. Özgürlük, seçilen şeyden ziyade, bireyin bir şeyi seçebilmesi ile anlam ve değer kazanmaktadır. Bu edinim Jaspers gibi bazı filozoflara göre varoluş ile iç içe geçmiştir. İnsana varlığı özgürlük ile birlikte verilmiştir ve insan, hürriyeti ile birlikte vardır.[60]

İnsanların özgürlükleri için yapmış oldukları fedakarlıkları göz önünde bulunduran May, böyle bir bağlılık için "özgürlüğün çok derin bir anlamı, insan olmanın özü ile çok temel bir ilgisinin olması gerektiğini" ifade eder.[61] O, özgürlüğün bireyin gelişiminde rol oynadığını ve kendi kendine şekil verme kapasitesi olduğunu

---

56 Rokach, Ami Neto F.- Orzeck, Tricia, "Coping With Loneliness in Old Age: A Cross-Cultural Comparison, *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality Social* 23/2 (2004), 24-137'den aktaran Kızılgeçit, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", 533.

57 Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987).

58 Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 186.

59 Ahmet Fidan vd., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1996), "Özgürlük", 2242.

60 Jaspers Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 71.

61 Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2021), 13.

söyler. Ayrıca özgürlük, dünya veya gerçeklikle nasıl ilişki kuracağı konusunda bireyin karar vermesidir.[62] Eylem olarak özgürlük bireyin bizzat haberi olsun veya olmasın, üzerinde düşünsün veya düşünmesin insanlara verilmiş bir yetidir.[63] İnsanın varoluşu ve özgürlüğü birbirinde ayrı düşünülemeyen iki öğedir.[64]

Yalom bireyin hayatında özgürlüğü gizleyen toplumsal veya psikolojik kurumların işlevini kaybetmesiyle kendi özgürlüğü ile yüzleştiğini belirtir. Buna hazırlıksız yakalanan bireyin ise kaygı yaşaması kaçınılmazdır. Ona göre özgürlük aynı zamanda sorumluluğu beraberinde getirdiği için özgürlükten kaçmak isteyen birey zorlanma, sorumluluğun yer değiştirmesi, sorumluluğun inkârı, özerk davranıştan kaçınma gibi savunma mekanizmaları geliştirir.[65] İnsan varlığının sonlu, özgürlüğünün ise sınırlı olduğunu ifade eden Frankl'a göre ise insanın özgürlüğü koşullardan bağımsız değildir ve insan ancak koşullar karşısında alacağı tavır konusunda özgürdür.[66]

Frankl'a göre hayatın anlamını keşfetmek üç yolla mümkündür. Bunların ilki bir eser/yapıt ortaya koymaktır. İkincisi doğruluk, iyilik, güzellik gibi erdemleri yaşatmak, doğanın ve kültürün bir parçası olarak yaşamak, insanlarla etkileşime girmek yani sevmektir. Sonuncusu ise kaçınılmaz acıya karşı bir tavır geliştirmektir. Nihayetinde insan hayatı boyunca karşılaştığı zorlu olayları seçme özgürlüğüne sahip olmasa da bu olaylar karşısında vereceği tepkilerde tamamıyla özgürdür.[67]

2.4.1. Özgürlük Kaygısı ve Dindarlık

Varoluşsal özgürlük kavramı iyi ya da kötü bireylerin kararlarından, eylemlerinden, davranışlarından ve koşullar dahil olmak üzere kendilerinden sorumlu oldukları, kendilerini ve dünyalarını oluşturdukları anlamını içerir. Dolayısıyla sorumluluk ile özgürlüğün birbirleri ile ayrılmaz bir bütün oldukları aşikardır. Özgürlüğün bedeli sorumluluktur denebilir. Buna göre bireyin kendi dünyasını oluşturacak ve şekillendirecek düzeyde özgür olmaması durumunda sorumluluk kavramı da anlamını yitirir. Aslında özgürlük asıl değerini sorumlulukla beraber yaşandığında kazanır.[68] Sorumluluk bireye yüklenen bir yük olmayıp sahip olduğu eşsiz varoluşsal niteliklerin beraberinde getirdiği doğal bir sonuçtur. Daha öz bir ifade ile insan yaratılışı ve tabiatı gereği sorumlu varlıktır.[69] Gestaltçı yaklaşıma

---

62 Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2021), 153-157.

63 Soren Kierkegaaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, (İstanbul: İş Bankası Yayınevi, 2016), 111.

64 Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış- Faşizm, Demokrasi ve Özgürlük Üzerine*, çev. Şemsa Yeğin, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 50.

65 Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 355-365.

66 Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 144.

67 Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 94-104.

68 Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 298; Sema Yılmaz, *Irvin D. Yalom'un Psikoterapi Yaklaşımında Varoluşsal Kaygı ve Din* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2023), 105; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 57-60.

69 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 125.

göre seçimleri doğrultusunda yaşayan bireyin seçimlerinden ve o seçimlerinde karar kılmasından kaynaklanan mutlak sorumluluğu vardır. İnsan kendi sorumluluğundan kaçamaz, eğer kaçarsa varoluşuna aykırı davranmış olur.[70]

Dinin söz sahibi olduğu ve ağırlığını hissettirdiği alanlardan biri de kuşkusuz insanın sorumluluğudur. İnsan dini sorumluluklarını yüklenmediği takdirde orada ne dindarlıktan ne de değerlerden söz edilebilir. Din, bir konuda hüküm verdiğinde onu sorumlulukla koruma altına alır. Dindar bir birey Tanrı'ya karşı hissetmiş olduğu sorumluluk duygusuyla dinin emirlerini yerine getirmeye çalışır. Ancak o bunu kendisini zorunlu hissettiğinden değil, sevgi eksenli bir sorumluluk duygusuna sahip olduğu için yapar.[71] Yapılan bazı araştırmaların sonuçları da bu görüşleri destekler niteliktedir. Mesala Bahadır'ın yapmış olduğu araştırma bulgularına göre yüksek dindarlık düzeyinde bulunanlardan sorumluluk düzeyi güçlü olanlar %89,9 olarak tespit edilirken, düşük dindarlık düzeyindekilerde bu oran %31,1 olarak tespit edilmiştir.[72] Kartopu, Geçer ve Hacıkeleşoğlu'nun yapmış olduğu dindarlık eğilimine göre bireysel-sosyal sorumluluk duygu düzeylerinin karşılaştırılmasından elde edilen sonuçlara göre; hayatında dinin bir anlamı ve amacı olduğunu düşünen bireylerin bireysel ve sosyal sorumluluk duygu düzeyi bu şekilde düşünmeyenlere göre daha yüksektir ve kendisini dindar olarak görenlerin bireysel ve sosyal sorumluluk puanları bu şekilde düşünmeyenlere göre daha yüksektir.[73] Buna ek olarak Kazel'in yapmış olduğu araştırmada, orta yetişkinlik dönemindeki sorumluluk ve dindarlık ilişkisiyle ilgili olarak, orta yetişkinlerin sorumluluk duygu ve davranış düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre sorumluluk ile dindarlık arasında hem duygu hem de davranış boyutunda pozitif yönde ve orta düzeyde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.[74]

---

70 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2021), 486.

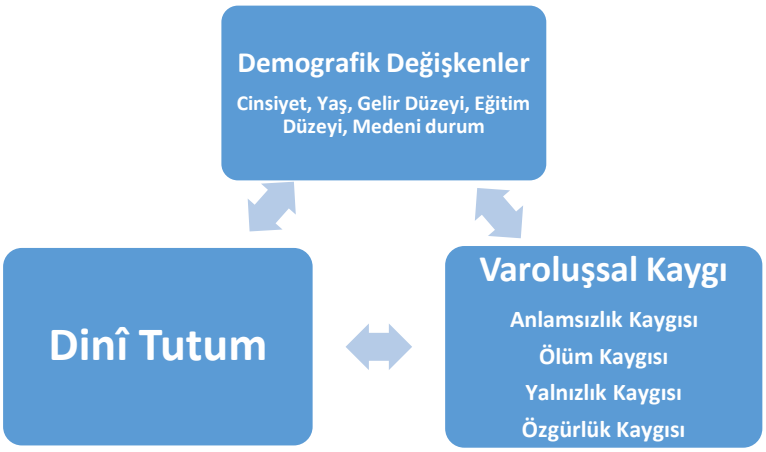
71 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 24.

72 Abdülkerim Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 186-187.

73 Saffet Kartopu vd., "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 486.

74 Yasin Samet Kazel, "Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (Haziran 2023), 66.

3. Yöntem



Şekil 1. Araştırma Modeli

3.1. Araştırma Modeli

Dinî tutum ile varoluşsal kaygı arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçlayan araştırma, nicel yöntemle yapılmış kesitsel bir çalışmadır. Araştırmada ilişkisel tarama yöntemi kullanılmış olup bu yöntem, iki ya da daha fazla değişken arasındaki değişimin varlığını, değişimin olması halinde bunun düzeyi ve yönünü belirlemek için kullanılır.[75]

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini Türkiye'nin farklı bölgelerinden 15-65+ yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise cinsiyet, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve medeni durum bakımından farklılıkları olan, gönüllü olarak araştırmaya katılmayı kabul eden 467 bireyden oluşmaktadır. Farklı şehirlerden katılım sağlayarak araştırmanın örneklemini oluşturan bu bireyler rastgele örnekleme yoluyla seçilmiştir. Evrendeki her bireyin seçilme ihtimalinin birbirine eşit olduğu rastgele/yansız örnekleme, evrene genellemeler yapmaya imkan verir.[76] 15-65+ yaş aralığındaki katılımcıların yarıdan fazlasının 21-35 (%52.6) yaş grubunda yer aldığı görülmektedir. Bunu sırasıyla 36-50 (%20.7), 15-20 yaş (%17.3), 50 yaş üzeri (%9.2) yaş grupları izlemektedir. Katılımcıların %70.4'ü kadınken %29.6'sı erkek; %56.3'ü bekarken %43.7'si evlidir. Eğitim düzeyi bakımından çeşitliliğe sahip katılımcıların çoğu lisans (%74.7) düzeyinde olup bunu sırasıyla lise (%11.6),

75 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 81; Jack R. Fraenkel vd, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: The McGraw-Hill Companies, 2012), 330; John W. Creswell, *Araştırma Deseni- Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 13.

76 Creswell, *Araştırma Deseni,* 158.

lisansüstü (%10.7), ortaokul (%1.9) ve ilkokul (%1.5) eğitim düzeyleri takip etmektedir. Katılımcıların önemli bir kısmının sosyo-ekonomik düzeyi "orta"dır (%65.7). Diğer katılımcıların gelir düzeyinin "ortanın üstü" (%14.6), "ortanın altı" (%13.5), "düşük" (%3.6) ve "yüksek" (%2.6) olduğu görülmektedir.

3.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Bu formda katılımcılara "cinsiyet, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve medeni durum" ile ilgili sorular yöneltilmiştir.

Varoluşsal Kaygı Ölçeği: Yıkılmaz tarafından bireylerin varoluşsal kaygılarını ölçmek için geliştirilen ölçek, "anlamsızlık kaygısı, ölüm kaygısı, yalnızlık kaygısı, özgürlük kaygısı" olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. 25 maddeden oluşan ölçek, "beni hiç yansıtmıyor" ile "beni tamamen yansıtıyor" arasında derecelendirilen 5'li Likert tipindedir. Varoluşsal Kaygı Ölçeği' nden alınan toplam puanın yüksek olması bireyde varoluşsal kaygı düzeylerinin yüksekliğine işaret etmektedir. Orijinal ölçeğin güvenirliğini test etmek yapılan analizde iç tutarlık katsayısı α=.85; [77] bu çalışmada α=. 0,86 bulunmuştur.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Araştırmada dindarlığı ölçmek için Ok Dinî Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Dinî tutumu belirlemek Ok tarafından geliştirilen ölçeğin biliş, duygu, davranış ve Tanrı ile ilişkili olmak üzere dört alt boyutu bulunmaktadır. Ancak araştırmada analizler, ölçeğin toplam puanı esas alınarak yapılmıştır. 8 maddeden oluşan ölçek, "hiç katılmıyorum" ile "tamamına katılıyorum" arasında 5'li likert tipinde derecelendirilmiştir. İki farklı örneklemle gerçekleştirilen çalışma neticesinde geliştirilen ölçeğin orijinal formunun iç tutarlılığı α=.81 ve α=.91'dir.[78] Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach alfa değeri α=. 85'dir.

3.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Gerekli etik kurulu izinleri alındıktan sonra veriler 2023 yılı Ocak– Haziran ayları arasında toplanmıştır. Katılımcılara anket soruları online olarak Google Form aracılığıyla ulaştırılmıştır. Ancak okumada ve teknolojik ürünleri kullanmada zorluk yaşayan gönüllü bazı yaşlı katılımcılarla veri toplama süreci yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde SPSS 28.0 programı kullanılmıştır. Araştırmada kullanılacak testlerin belirlenmesi için Varoluşsal Kaygı Ölçeği ve alt boyut puanları ile Dinî Tutum Ölçeği genel puanının normallik değerlerine bakılmıştır. Bu amaçla verilerin çarpıklık ile basıklık değerleri incelenmiş, değerlerin ±2 aralığında olduğu görülmüş ve dağılımın normal olduğu kabul edilmiştir.[79] Veriler normal dağılım gösterdiğinden analiz için parametrik testlerden t-testi, One Way Anova, Pearson korelasyon ve çoklu doğrusal regresyon analizi testleri kullanılmıştır.

---

77 Murat Yıkılmaz, *Üniversite Öğrencilerinde Varoluşsal Kaygı,* 107.

78 Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 537-545.

79 Darren George- Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, (Boston: Pearson, 2010).

4. Bulgular

4.1. Varoluşsal Kaygı ile İlgili Bulgular

Araştırmada cinsiyete göre katılımcıların varoluşsal kaygı ölçeğinin ölüm kaygısı alt boyut puanı anlamlı derecede farklılaştığı ($t_{(465)}$=2.743, p<.05) görülmektedir. Buna göre kadınların ölüm kaygısına ilişkin ortalama puanları erkeklerden daha yüksek bulunmuştur. Bununla birlikte cinsiyete göre katılımcıların yalnızlık kaygısı ($t_{(465)}$=0.616, p>.05), özgürlük kaygısı ($t_{(465)}$=1.018, p>.05), anlamsızlık kaygısı ($t_{(465)}$=0.664, p>.05) alt boyut puanları ve varoluşsal kaygı genel puanları ($t_{(465)}$=1.576, p>.05) arasındaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir (Bk. Tablo 1).

Tablo 1. Cinsiyete Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı Düzeyleri

	Cinsiyet	**N**	$\bar{X}$	**Ss**	**t**	**P**
Anlamsızlık Kaygısı	Kadın	329	21,92	8,63	t= 0,664	0,507*
	Erkek	138	21,35	8,22		
Ölüm Kaygısı	Kadın	329	9,02	3,66	t=2,743	0,006**
	Erkek	138	8,05	2,99		
Yalnızlık Kaygısı	Kadın	329	10,74	4,47	t=0,616	0,538*
	Erkek	138	10,47	4,16		
Özgürlük Kaygısı	Kadın	329	10,85	4,62	t=1,018	0,304*
	Erkek	138	10,39	3,92		
Varoluşsal Kaygı Toplam	Kadın	329	52,53	14,64	t=1,576	0,116*
	Erkek	138	50,26	13,13		

*p>0.05 **p<0.05

Yaşa göre katılımcıların varoluşsal kaygı toplam puanlarının ($F_{(3,463)}$=4.557, p<.05), yalnızlık kaygısı ($F_{(3,463)}$=12.062, p<.05) ve özgürlük kaygısı ($F_{(3,463)}$=5.643, p<.05) alt boyut puanlarının anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiş, diğer boyutlarda farklılık anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır (p>.05). LSD çoklu karşılaştırma yöntemi kullanılarak farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlenmiştir. Buna göre 15-20 yaş aralığındaki katılımcıların varoluşsal kaygı genel puan ortalaması 21-35 yaş arasındaki katılımcılardan; 36-50 yaş arasındaki katılımcıların puanları 50 yaş üzerindeki katılımcılardan daha yüksektir. Yalnızlık kaygısı ile ilgili bulgular incelendiğinde 15-20 yaş aralığındaki katılımcıların puanlarının 21-35 yaş arasındaki katılımcılardan; 21-35 yaş arasındaki katılımcıların puanlarının 36-50 yaş aralığında bulunanlardan; 36-50 yaş arasındaki katılımcıların puanlarının 50 yaş üzerindeki katılımcılardan daha yüksek olduğu görülmektedir. Özgürlük alt boyut puanları bakımından ise 15-20 yaş aralığındaki katılımcıların

özgürlük kaygısı alt boyut puan ortalaması 36-50 yaş grubunda bulunan ve 50 yaş üzerindeki katılımcılardan daha yüksektir (Bk. Tablo 2).

Tablo 2. Yaşa Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı Düzeyleri

	Yaş	N	$\bar{X}$	Ss	F	P
Anlamsızlık Kaygısı	15-20 (a)	81	22,7	8,86	F= 1,241	0,294*
	21-35 (b)	246	21,4	8,14		
	36-50 (c)	97	22,0	9,05		
	50 yaş üzeri (d)	43	22,4	8,54		
Ölüm Kaygısı	15-20 (a)	81	9,22	3,59	F=1,984	0,115*
	21-35 (b)	246	8,85	3,64		
	36-50 (c)	97	8,48	3,33		
	50 yaş üzeri (d)	43	7,72	2,70		
Yalnızlık Kaygısı	15-20 (a)	81	12,37	4,58	F=12,062 Anlamlı Fark: a>b>c>d	0,000**
	21-35 (b)	246	10,91	4,36		
	36-50 (c)	97	9,85	3,99		
	50 yaş üzeri (d)	43	7,88	3,21		
Özgürlük Kaygısı	15-20 (a)	81	11,79	5,08	F=5,643 Anlamlı Fark: a>c, d; b>d	0,001**
	21-35 (b)	246	10,98	4,35		
	36-50 (c)	97	10,01	3,81		
	50 yaş üzeri (d)	43	8,77	4,06		
Varoluşsal Kaygı Toplam	15-20 (a)	81	56,15	15,85	F= 4,557 Anlamlı Fark: a>b; c>d	0,004**
	21-35 (b)	246	51,77	14,12		
	36-50 (c)	97	50,74	12,42		
	50 yaş üzeri (d)	43	56,15	15,85		

*p>0.05 **p<0.001

Gelir düzeyine göre ise katılımcıların varoluşsal kaygı toplam puanı ($F_{(2,464)}$=4.32, p<.05) ve yalnızlık kaygısı ($F_{(2,464)}$=6.859, p<.05) alt boyut puanı arasındaki fark anlamlıdır. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan analizde gelir düzeyi düşük katılımcıların varoluşsal kaygı genel puanlarının yüksek olanlardan; yalnızlık kaygısında gelir düzeyi düşük ve orta olanların puanlarının yüksek olanlardan anlamlı derecede yüksek olduğu belirlenmiştir. Diğer boyutlarda ise anlamlı farklılık tespit edilememiştir (Bk. Tablo 3).

Tablo 3. Gelir Düzeyine Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı Düzeyleri

	Gelir Düzeyi	N	$\bar{X}$	Ss	F	P
Anlamsızlık Kaygısı	Düşük (a)	80	23,40	8,86	F= 2,2	0,112*
	Orta (b)	307	21,60	8,40		
	Yüksek(c)	80	20,68	8,43		
Ölüm Kaygısı	Düşük (a)	80	8,55	3,31	F= 1,329	0,72*
	Orta (b)	307	8,83	3,51		
	Yüksek(c)	80	8,55	3,69		
Yalnızlık Kaygısı	Düşük (a)	80	11,71	4,64	F= 6,859 Anlamlı Fark: a, b>c	0,001**
	Orta (b)	307	10,77	4,26		
	Yüksek(c)	80	9,23	4,24		
Özgürlük Kaygısı	Düşük (a)	80	11,36	4,69	F=1,874	0,155*
	Orta (b)	307	10,73	4,27		
	Yüksek(c)	80	10,01	4,66		
Varoluşsal Kaygı Toplam	Düşük (a)	80	55,03	14,88	F=4,32 Anlamlı Fark: a>c	0,014**
	Orta (b)	307	51,92	14,21		
	Yüksek(c)	80	48,46	13,03		

*p>0.05 **p<0.001

Araştırmada eğitim düzeyine göre katılımcıların anlamsızlık kaygısı alt boyut puanları dışında puanlar arası anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır ($F_{(2,464)}$=9.29, p<.05). Yapılan LSD çoklu karşılaştırma analizinde eğitim düzeylerine göre katılımcıların anlamsızlık kaygısı puanlarında anlamlı farklılığın olduğu görülmüştür (p<.05). Buna göre lise ve altı eğitim düzeyindeki grubun anlamsızlık kaygısı puanları lisans ve lisansüstü düzeyde olanlardan; lisans düzeyindekilerin puanları ise lisansüstü düzeyde olanlardan anlamlı derecede yüksektir (Bk. Tablo 4)

Tablo 4. Eğitim Düzeyine Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı Düzeyleri

	Eğitim Düzeyi	N	$\bar{X}$	Ss	F	P
Anlamsızlık Kaygısı	Lise ve altı (a)	70	24,43	10,49	F= 9,29	0,000**
	Lisans (b)	347	21,79	8,12		

	Lisansüstü (c)	50	17,76	6,39	Anlamlı Fark: a>b>c	
Ölüm Kaygısı	Lise ve altı (a)	70	8,20	2,83		
	Lisans (b)	347	8,87	3,63	F=1,143	0,32*
	Lisansüstü (c)	50	8,54	3,42		
Yalnızlık Kaygısı	Lise ve altı (a)	70	9,93	4,39		
	Lisans (b)	347	10,86	4,40	F=1,443	0,237*
	Lisansüstü (c)	50	10,36	4,15		
Özgürlük Kaygısı	Lise ve altı (a)	70	10,33	4,64		
	Lisans (b)	347	10,78	4,43	F=0,312	0,732*
	Lisansüstü (c)	50	10,82	4,15		
Varoluşsal Kaygı Toplam	Lise ve altı (a)	70	52,89	14,87		
	Lisans (b)	347	52,29	14,29	F=2,724	0,067*
	Lisansüstü (c)	50	47,48	12,31		

*p>0.05 **p<0.001

Araştırmada katılımcıların medeni durumlarına göre varoluşsal kaygı toplam puanları ($t_{(465)}$=-3.493, p<.05), yalnızlık kaygısı ($t_{(465)}$=-5.498, p<.05) ve özgürlük kaygısı ($t_{(465)}$=-4.689, p<.05) puanları arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. Ölüm kaygısı ve anlamsızlık kaygısı alt boyutlarında ise gruplar arasında anlamlı farklılık yoktur (p>.05). Bulgular incelendiğinde bekar katılımcıların varoluşsal kaygı toplam puanlarının ve yalnızlık, özgürlük kaygısı alt boyut puanlarının evlilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu belirlenmiştir (Bk. Tablo 5).

Tablo 5. Medeni Duruma Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı Düzeyleri

	Medeni Durum	**N**	$\bar{X}$	**Ss**	**t**	**P**
Anlamsızlık Kaygısı	Evli	204	21,79	8,55	t= 0,095	0,924*
	Bekar	263	21,72	8,49		
	Evli	204	8,40	3,24	t=-1,8	0,073*

Ölüm Kaygısı	Bekar	263	8,99	3,67		
Yalnızlık Kaygısı	Evli	204	9,44	3,92	t=-5,498	0,000**
	Bekar	263	11,62	4,49		
Özgürlük Kaygısı	Evli	204	9,65	3,79	t=4,689	0,000**
	Bekar	263	11,54	4,70		
Varoluşsal Kaygı Toplam	Evli	204	49,28	12,98	t=0,095	0,924*
	Bekar	263	53,86	14,85		

*p>0.05 **p<0.001

4.2. Dinî Tutum ile İlgili Bulgular

Cinsiyete göre katılımcıların dini tutum genel puanları arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır ($t_{(465)}$=1.762, p>.05). Ancak katılımcıların dindarlık genel puanları yaş gruplarına anlamlı derecede farklılaşmaktadır ($F_{(2,464)}$=4.439, p<0.001). Farklılaşmanın hangi yaş grupları arasında olduğunun tespiti için yapılan LSD çoklu karşılaştırma analizi sonucuna göre 36-50 ve 50 yaş üstü yaş grubunun dini tutum puanları, 15-20 ve 21-35 yaş grubunun puanlarından anlamlı derecede yüksektir. Gelir düzeyine göre katılımcıların dini tutum puanları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur ($F_{(2,464)}$=7.383, p<0.001). Yapılan LSD analizi sonucuna göre gelir düzeyi orta ve yüksek olan katılımcıların dini tutum puanları, gelir düzeyi düşük olanlardan anlamlı derecede yüksektir. Eğitim düzeylerine göre katılımcıların dini tutum puanları arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır ($F_{(2,464)}$=0.705, p>.05). Ancak medeni duruma göre katılımcıların dini tutum puanları anlamlı derecede farklılaşmaktadır ($t_{(465)}$=2.911, p<.05). Buna göre evlilerin dini tutum puanları, bekarlardan yüksektir (Bk. Tablo 6).

Tablo 6. Demografik Değişkenlere Göre Örneklemin Dini Tutum Düzeyleri

Demografik Özellikler		**N**	**%**	$\bar{X}$	**Ss**	t /F	**P**
Cinsiyet	Kadın	329	70,4	4,40	0,63	t= 1,762	0,079*
	Erkek	138	29,6	4,29	0,71		
Yaş	15-20 (a)	81	17.3	4,14	0,66	F= 4,439 Anlamlı Fark: c,d>a,b	0.004**
	21-35 (b)	246	52.6	4,39	0,59		
	36-50 (c)	97	20.7	4,48	0,68		
	50 yaş üzeri (d)	43	9.2	4,43	0,81		
Gelir Düzeyi	Düşük (a)	80	17.1	4,13	0,76	F= 7,383	0,001**
	Orta (b)	307	65.7	4,40	0,63		

	Yüksek (c)	80	17.1	4,50	0,59	Anlamlı Fark: b,c>a	
Eğitim Durumu	Lise ve altı (a)	71	16.6	4,36	0,78		
	Lisans (b)	60	14.0	4,36	0,64	F= 0,705	0,495*
	Lisansüstü (c)	239	55.8	4,47	0,56		
Medeni Durum	Evli	204	43,7	4,47	0,69	t= 2,911	0.004**
	Bekar	263	56,3	4,29	0,61		
Toplam Dinî Tutum Puanları		467	100.0	1.69	0.66		

*p>0.05 **p<0.001

4.3. Varoluşsal Kaygı ile Dini Tutum Arasındaki İlişkiler ile İlgili Bulgular

Araştırmada varoluşsal kaygı ile dini tutum arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla yapılan korelasyon analizinde dini tutum puanlarıyla varoluşsal kaygı toplam (r=-464, p<.05), ölüm kaygısı (r=-0.284, p<.01), yalnızlık kaygısı (r=-0.279, p<.01), özgürlük kaygısı (r=-0.144, p<.05) ve anlamsızlık kaygısı (r=-0.440, p<.01) arasında negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların dini tutum düzeyleri arttıkça varoluşsal kaygı düzeylerinin düştüğünden söz edilebilir (Bk. Tablo 7).

Tablo 7. Varoluşsal Kaygı ile Dini Tutum Arasındaki Korelasyon

	Varoluşsal Kaygı Toplam	**Ölüm Kaygısı**	**Yalnızlık Kaygısı**	**Özgürlük Kaygısı**	**Anlamsızlık Kaygısı**	**Dini Tutum**
Varoluşsal Kaygı Toplam	1					
Ölüm Kaygısı	,593**	1				
Yalnızlık Kaygısı	,705**	,417**	1			
Özgürlük Kaygısı	,648**	,359**	,604**	1		
Anlamsızlık Kaygısı	,729**	,178**	,179**	,105*	1	
Dini Tutum	-,464**	-,284**	-,279**	-,144**	-,440**	1

Araştırmada varoluşsal kaygı alt boyutlarının dini tutum düzeylerini yordayıp yordamadığı regresyon analizi ile test edilmiş, regresyon modelinin istatiksel olarak

anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{(4,462)}$=40.027, p<.001). Bulgulara göre dini tutum puanlarının %25.7'si varoluşsal kaygının boyutlarıyla açıklanmaktadır. Ölüm kaygısı (B=-0.03, t=-3.637, p<.05), yalnızlık kaygısı (B=-0.027, t=-3.452, p<.05) ve anlamsızlık kaygısı (β=-0.03, t=-9.388, p<.05) katılımcıların dini tutum düzeylerini negatif yönde, anlamlı derecede yordamaktadır. Anlamlılık gösteren ölüm, yalnızlık ve anlamsızlık kaygısı puanları arasında dini tutum düzeylerini en çok etkileyen değişkenler sırasıyla anlamsızlık kaygısı, yalnızlık kaygısı ve ölüm kaygısıdır. Özgürlük kaygısı puanlarının dini tutum düzeyleri için anlamlı bir yordayıcı olmadığı belirlenmiştir (Bk. Tablo 8).

Tablo 8. Dini Tutum Üzerinde Varoluşsal Kaygının Etkisine İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

	B	β	t	p
Sabit	5,463		54,82	
Ölüm Kaygısı	-0,03	-0,163	-3,637	,000**
Yalnızlık Kaygısı	-0,027	-0,181	-3,452	0,001**
Özgürlük Kaygısı	0,01	0,065	1,278	0,202*
Anlamsızlık Kaygısı	-0,03	-0,385	-9,388	,000**
F (4,462) = 40.027		R=0,507	R^2=0,257	

*p>0.05 **p<0.001

5. Tartışma– Sonuç

5.1. Demografik Değişkenlere Göre Örneklemin Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Varoluşsal kaygılar ve dinî tutum ilişkisinin ele alındığı araştırmada demografik değişkenlere göre varoluşsal kaygı ve dinî tutum puanlarında anlamlı derecede farklılaşmaların olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada demografik değişken olarak cinsiyet, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve medeni durum belirlenmiştir.

5.1.1. Cinsiyete Göre Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Araştırmada varoluşsal kaygı genel ve anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük alt boyut puanlarında cinsiyet değişkenine göre yalnızca ölüm kaygısı puanında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılığın olduğu tespit edilmiş, kadınların ölüm kaygısı puanlarının erkeklerden yüksek olduğu belirlenmiştir. *Buna göre kadınların varoluşsal kaygı puanlarının, erkeklerden anlamlı derecede yüksek olacağına ilişkin hipotezin sadece bir boyutta desteklendiği söylenebilir.* Literatürde kadınların ölüm kaygısının erkeklerden yüksek olduğu sonucuna ulaşılan çalışmalar olduğu gibi, erkeklerin ölüm kaygısının kadınlardan yüksek olduğu ve her iki cinsiyet arasında farklılaşmanın olmadığı araştırmalara rastlanmaktadır. Örneğin Tepe'nin, Şahan'ın, Çınar'ın ve Kurt'un çalışmalarında bu araştırmanın sonuçlarını destekler biçimde

kadınların ölüm kaygısının erkeklerden yüksek olduğu bulunmuştur.[80] Ayten'in Türk ve Ürdünlü öğrencilerin katıldığı araştırmasında da benzer bir sonuca ulaşılmıştır.[81] Kuzu ve Doğan'ın dini tutum ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkileri incelediği araştırmanın, Doğan ve Karaca'nın Covid-19 salgın sürecinde aktif çalışan sağlık çalışanlarıyla yürüttükleri araştırmanın sonuçlarına göre ise erkeklerin ölüm kaygısı düzeyleri kadınlardan daha yüksektir.[82] Çakmak'ın yetişkinlerle yürüttüğü çalışmada ise iki cinsiyet arasında farklılık tespit edilememiştir.[83]

Araştırmada cinsiyete göre anlam kaygısı puanlarında anlamlı bir fark elde edilememiştir. Bu konuda Kıraç'ın yapmış olduğu araştırma sonucunda ise varoluşsal kaygılardan anlam duygusunun kadınlarda erkeklerden daha yüksek olduğu bulunmuştur.[84] Başka bir araştırmada kadınların yaşamda anlam arayışı puanlarının erkeklerin puanlarından daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. [85]

Yalnızlık kaygısı konusunda araştırmada kadınların ve erkeklerin puanları anlamlı derecede farklılaşmamıştır. Literatür incelendiğinde daha çok erkeklerin puanlarının daha yüksek olduğunun belirlendiği çalışmalar göze çarpmaktadır. Yalnızlık üzerine yapılmış tezleri inceleyerek bir meta-analiz çalışması yapan Pamuk ve arkadaşları, etki büyüklüğü yüksek olmasa da erkeklerin kadınlardan daha fazla yalnızlık yaşadıkları sonucuna ulaşmışlardır.[86] Yakut ve Certel'in yapmış olduğu

---

80 Filiz Tepe, *Varoluşsal Bir Sorun Olarak Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Biruni Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 44.; Müge Kurt, *Yetişkinlerde Varoluşsal Kaygının, Bağlanma Stilleri ve Umutsuzluk İle Olan İlişkisinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55; Sena Şahan, *Çocuklar Özel Eğitim Desteği Alan Ailelerin Yaşamda Anlamlılık, Varoluşsal Kaygılar ve Algılanan Sosyal Destek Düzeylerinin İncelenmesi* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Yurtdışı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 38; Mehmet Çınar, "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 327

81 Ali Ayten, "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/4 (2009), 98.

82 Hatice Kuzu – Mebrure Doğan, "Dini Tutum Ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırmalı Bir Araştırması", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 500; Mebrure Doğan - Faruk Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 338.

83 Aişe Hümeyra Çakmak, "Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (Ocak 2022), 40.

84 Ferdi Kıraç, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime 7* (Temmuz 2013), 176.

85 Fatma Saliha Atabay Gazioğlu, *Psikolojik Belirtilerin Yordayıcıları Olarak Ölüm Kaygısı, Anlamsızlık, Belirsizliğe Tahammülsüzlük ve Psikolojik Esneklik* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 33.

86 Mustafa Pamuk vd., "Türkiye'de Yalnızlık Üzerine Yapilan Tezlerin Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi: Meta Analitik Bir Çalışma", *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 11/4, (Mayıs 2015), 1406.

araştırmada da erkek öğretmenlerin yalnızlık düzeylerinin kadın öğretmenlerden yüksek olduğu belirlenmiştir.[87]

Varoluşçular kaygının bireysel özgürlüğe sahip olmak için ödenen bir bedel olduğunu ileri sürmektedirler. Özgürlük kaygısı kavramına göre bireyler yaşadıkları hayatın sorumluluğundan kaynaklı bir kaygı yaşamaktadırlar. Özgürlük kaygısı ve cinsiyet değişkeni hakkında literatür incelendiğinde kadınların erkeklere göre daha yüksek özgürlük kaygısı gösterdiği görülmektedir. Buna ek olarak kadınların artan yükümlülükleri sebebiyle sorumluluk ve özgürlük arasındaki dengeyi sağlamada erkeklere nazaran daha fazla zorlandıkları iddia edilmektedir.[88] Ancak araştırmada kadınların ve erkeklerin özgürlük kaygısı puanları birbirine çok yakın olup anlamlı bir farklılık yoktur.

Araştırmada dinî tutum puanlarının cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermediği sonucu elde edilmiştir. *Buna göre kadınların dini tutum puanlarının erkeklerden anlamlı derecede yüksek olacağına ilişkin hipotez desteklenmemiştir.* Literatürde araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar olduğu gibi[89] kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklerden[90] veya erkeklerin dindarlık düzeyinin kadınlardan[91] anlamlı derecede yüksek olduğuna dair bulguların elde edildiği araştırmalar mevcuttur. Yapılan bir meta-analiz çalışmasında araştırmaların %27,94'ünde kadınların, %20,59'unda erkeklerin daha dindar olduğu sonucuna ulaşılmış, %51,47'sinde cinsiyete göre dindarlık puanlarında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucu elde edilmiştir.[92] Yapıcı, kadınların mı yoksa erkeklerin mi daha dindar olduğu konusunda elde edilen farklı sonuçlarda dindarlığın tanımı, çeşitleri,

87 Selahattin Yakut - Hüseyin Certel, "Öğrencilerde Yalnızlık Problemi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (Aralık 2016), 84.

88 Şule Demir- Gözde İkizer, "Varoluşsal Kaygının Kişilik, Sağlık ve Demografik Özellikler İle İlişkisi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/4, (Aralık 2020), 359-364.

89 Gülşah Arvas, *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkek Algısı ve Dindarlık İlişkisi Van ve İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 42; İbrahim Tanrıkulu, *Dindarlık ve Evlilikte Mutluluk İlişkisi- Özvatan Örneği*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 44.

90 Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 170; Tuba Eserler, *Yetişkinlerde Dindarlık, Şükür ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 40; Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 119.

91 Ayşenur Barak- Hasan Kaplan, "Dindarlık ve Tüketici Tarzları Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 132; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim,* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004), 103.

92 Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2012), 1.

ölçme araçları ve örneklemin kendine özgü nitelikleri gibi faktörlerin etkili olduğu görüşündedir.[93]

5.1.2. Yaşa Göre Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Araştırmada örneklemin yalnızlık, özgürlük ve varoluşsal kaygı toplam alt boyut puanları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Sonuçlar yaş arttıkça yalnızlık, özgürlük ve toplam varoluşsal kaygının anlamlı derecede azaldığını göstermektedir. *Buna göre katılımcıların yaşı yükseldikçe varoluşsal kaygı puanlarının düşeceğine ilişkin hipotez kısmen desteklenmiştir.* Araştırmada yaş arttıkça yalnızlık kaygısının azalması, yaş gruplarına göre anlamlılık düzeyine ulaşmıştır. Ancak literatürde yalnızlık yaş ilişkileri konusunda farklı sonuçların elde edildiği görülmektedir. Yakut ve Certel'in öğretmenler üzerinde yapmış olduğu araştırmada ise bu araştırmanın bulgularının tersine yaş ilerledikçe yalnızlık düzeyinin arttığı ve 50-59 yaş grubundaki öğretmenlerin yalnızlık puanlarının diğer yaş gruplarından istatistiksel olarak anlamlı derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[94] Kızılgeçit'in yapmış olduğu araştırmada ise yaş ile yalnızlık arasında anlamlı bir ilişki belirlenememiştir.[95] Ergenlerle gerçekleştirilen bir çalışmada ergenlik döneminde yalnızlık kavramının yoğun bir şekilde hissedildiği sonucuna ulaşılmıştır.[96] Ergenlerin döneme özgü kimlik kargaşası yaşamalarının yalnızlık düzeylerini yükselten faktör olabileceği belirtilmektedir.[97] Özgürlük kaygısı puanlarının da yaş arttıkça düştüğü görülmüştür. Buna göre 15-20 yaş grubunun puanı, 36-50 ve 50 yaş üstü grubun puanlarından; 21-35 yaş grubunun puanları 50 yaş üstünden istatistiksel olarak yüksek bulunmuştur. Varoluşsal kaygı toplam puanda ise 15-20 yaş grubunun puanları, 21-35 yaş grubunun puanlarından; 36-50 yaş grubunun puanları 50 yaş üstünden daha yüksektir. Kurt'un çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.[98] Yaş ilerledikçe varoluşsal kaygını düşmesi, yaşla birlikte tecrübenin artması, sorunlarla başa çıkma becerisinde artış olması, hayatın anlamını keşfetme, ölüm kaygısıyla başa çıkma, yalnızlık karşısında sosyal destek kaynaklarına sahip olma, kendi hayatıyla ilgili seçimler yapma, hayatının sorumluluğunu alma gibi faktörler kaygıyı düşürmüş olabilir.

---

93 Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlık ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar* 19/49, (t.y.), 133.

94 Yakut- Certel, "Öğretmenlerde Yalnızlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısında İncelenmesi", 85.

95 Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011), 134.

96 Nur Yücel, *Ergenlerin Akran İlişkileri ve Yalnızlık Düzeylerinde Evde İnternet Kullanımının Etkisinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 38.

97 Özlem Çakır- Ebru Oğuz, "Lise Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Akıllı Telefon Bağımlılığı Arasındaki İlişki", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2017), 419.

98 Kurt, *Yetişkinlerde Varoluşsal Kaygının, Bağlanma Stilleri ve Umutsuzluk ile Olan İlişkisinin İncelenmesi*, 59.

Dini tutum puanları da yaşa göre anlamlı derecede farklılaşmakta olup 15-20 yaş grubunun puanları, 21-35 yaş grubunun puanlarından; 36-50 yaş grubunun puanları 50 yaş üstünden daha yüksektir. En düşük dini tutum puan ortalaması 15-20 yaş grubuna ait iken en yüksek puan ortalaması 36-50 yaş grubuna aittir. *Buna göre katılımcıların yaşı yükseldikçe dini tutum puanlarının yükseleceğine ilişkin hipotezin desteklendiği söylenebilir.* Yaşın dini tutum puanlarıyla ilişkisi dini gelişim dönemleri bağlamında değerlendirilebilir. Zira en düşük puanı alan grubun çoğunun ergenlik döneminde olduğu düşünülürse 15-20 yaş grubunda dini şüpheler ve çatışmaların, suçluluk ve günahkarlık duygularının daha yoğun yaşanabileceği, dindarlıklarının da bundan etkilenebileceği bir dönemde olmaları ile açıklanabilir.[99] Diğer taraftan en yüksek puan ortalamasına sahip 50 yaş üstü bireylerin bir kısmının orta ve ileri yetişkinlik bir kısmının yaşlılık döneminde oldukları düşünülürse bu dönemde dini konulara ilginin artmasıyla birlikte dini hayatta canlanma olması, dindarlık düzeylerini artırabilir.[100] Ayrıca gençler yaşlarının verdiği duygularla önlerinde daha uzun bir zaman olduğunu düşünüp dini görevlerini ihmal ederken yaşı ilerleyen bireylerin zamanın azaldığının fark etmeleri ve buna bağlı olarak dini motivasyonlarında artış olması, dini tutumda puanlarındaki farklılığın nedeni olabilir.[101] Literatürde araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar vardır. Arslan'nın araştırmasında, en düşük dindarlığın 20-29 yaş grubunda, en yüksek dindarlığın ise 60 yaş ve üzeri grubunda olduğu belirlenmiştir.[102] Baynal'ın çalışmasında en yüksek dindarlık düzeyinin 46-60 yaş grubunda olduğu gözlenmiştir.[103] Literatürde yaş değişkenine göre dindarlık düzeyinde anlamlı farklılık bulunamamış çalışmalar da yer almaktadır.[104]

5.1.3. Gelir Düzeyine Göre Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Araştırmada gelir düzeyine göre varoluşsal kaygı toplam ve yalnızlık kaygısı boyutunda gruplar arası anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Gelir düzeyi düşük ve orta olanların yalnızlık kaygıları, gelir düzeyi yüksek olanlardan anlamlı derecede yüksektir. *Buna göre örneklemin gelir düzeyi yükseldikçe varoluşsal kaygı düzeylerinin düşeceğine ilişkin hipotezin desteklendiği söylenebilir.* Varoluşsal kaygı toplam puanda ise gelir düzeyi düşük olanların ortalamaları, gelir düzeyi yüksek olanlardan anlamlı

99 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2016), 135.

100 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi,* 206-226.

101 Murat Sarı, "The Impacts Of The Age Factor On Religiosity", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXVII/2 (2017), 257.

102 Mustafa Arslan, "Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme", *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2/2 (2009), 118.

103 Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimler Araştırmaları Dergisi,* 4/1 (2015), 215.

104 Fatih Karayel, *Mevlit ile İlgili İnanç ve Tutumlar- İstanbul Avcılar Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 69; İbrahim Tanrıkulu, *Dindarlık ve Evlilikte Mutluluk İlişkisi*, 36; Merve Kansu, *Benlik Saygısı ile Dini Tutumu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*, (İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 64.

derecede yüksektir. Buna göre gelir düzeyinin düşük olmasının varoluşsal kaygı yaşama açısından risk faktörü oluşturduğu söylenebilir. Orta gelir düzeyine mensup olanların düşük düzeyle birlikte yüksek gelire sahip olanlara oranla daha fazla yalnızlık kaygısı yaşamaları, araştırmanın dikkat çekici sonuçlarından biridir. Katılımcıların yalnızlık kaygılarının temelinde fiziksel olarak yalnızlaşmadan ziyade, değişen sosyolojik yapıyla birlikte ilişkileri en aza indirmenin veya anlaşılmadığını düşünmenin bir sonucu olarak kendisini yalnız hissetme olabilir. Göka'ya göre modern zamanlar hem maruz kalınmış yalnızlığı hem de yalnızlık korkusunu artırmıştır. Bununla kalmamış, yalnızlık hissini ve tercih edilmiş yalnızlık olarak "solo yaşam" tercihini normalleştirmiştir.[105]

Gelir düzeyine göre dini tutum puanlarında anlamlı bir farklılık tespit edilmiş olup gelir düzeyi orta ve yüksek olanların dini tutum puanları düşük olanlardan anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. *Buna göre örneklemin gelir düzeyi yükseldikçe dini tutum düzeylerinin düşeceğine ilişkin hipotezin desteklenmediği görülmektedir.* Literatürde araştırma bulgularını destekleyen sonuçların yanı sıra gelir düzeyi düşük olanların daha dindar olduklarına dair sonuçlar da elde edilmiştir. Köftegül ve Kazak'ın araştırmalarında da örneklemin gelir düzeyleri arttıkça dindarlık düzeylerinin arttığı belirlenmiştir.[106] Öğretmenler üzerinde yürütülen bir araştırmada ise en yüksek dindarlık puanını orta gelir grubu almıştır.[107] Sosyo-ekonomik düzey farklılıklarına göre dindarlık düzeyinin farklılaşmadığı çalışmalar da bulunmaktadır.[108]

5.1.4. Eğitim Düzeyine Göre Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Araştırmada varoluşsal kaygıların yalnızca anlamsızlık boyutunda eğitim düzeyine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık tespit edilmiş, eğitim düzeyi düştükçe anlamsızlık kaygısının anlamlı derecede arttığı görülmüştür. En yüksek anlamsızlık kaygısı puanına lise ve altı grubunun, en düşük anlamsızlık kaygısı puanına ise lisansüstü grubunun sahip olduğu belirlenmiştir. *Buna göre örneklemin eğitim düzeyi arttıkça varoluşsal kaygı düzeylerinin düşeceğine ilişkin hipotezin kısmen desteklendiği söylenebilir.* Kurt'un araştırmasında da sadece anlamsızlık kaygısı boyutunda anlamlı farklılaşma tespit edilmiş, fakat yapılan post- hoc testine göre anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğu belirlenememiştir. Şahan'ın araştırmasında araştırma bulgularına benzer şekilde eğitim düzeyi düştükçe anlamsızlık kaygısı artmaktadır. Bu araştırmada ilköğretim düzeyinde eğitimi

105 Göka, *Psikoloji Varoluş Maneviyat*, 166.

106 Özlem Köftegül, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 168; Mehmet Kazak, *Yapay Zeka Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi,* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 61.

107 Soner Ercan, *Sınıf Öğretmenlerinde Değerler, Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 147.

108 Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, s. 180.

olanların anlamsızlık puanları lise ve lisans düzeyinde olanlardan anlamlı derecede yüksektir.[109]

Araştırmada dini tutum puanları bakımından eğitim düzeyi değişkeninin gruplar arasında anlamlı derecede farklılaşmaya yol açmadığı tespit edilmiştir. *Buna göre örneklemin eğitim düzeyi arttıkça dini tutum düzeylerinin düşeceğine ilişkin hipotezin desteklenmediği görülmektedir.* Ancak literatürde eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık puanlarının düştüğü yönünde araştırmalar bulunmaktadır.[110]

5.1.5. Medeni Duruma Göre Varoluşsal Kaygı ve Dinî Tutum Düzeyleri

Araştırmada varoluşsal kaygı toplamın yanı sıra yalnızlık ve özgürlük kaygısı puanlarının medeni durum değişkenine göre farklılaştığı belirlenmiştir. Bu boyutlarda bekarların puanları evlilerden anlamlı derecede yüksektir. *Buna göre medeni duruma göre evlilerin varoluşsal kaygı puanlarının bekarlardan anlamlı derecede düşük olacağına ilişkin hipotezin kısmen desteklendiği söylenebilir.* Araştırmanın bulgularına benzer şekilde Büyükyıldız ve Kesgin'in araştırmasında da bekar katılımcıların evli katılımcılara göre yalnızlığı daha sık ve yoğun yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Evlilerin hayatında eş ve çocukların olması, onların yalnızlık kaygısını daha az yaşamalarının nedeni olabilir. [111]

Medeni durum değişkenine dini tutum puanlarında gruplar arası anlamlı farklılaşma belirlenmiş, evlilerin dini tutum puan ortalamalarının bekarlardan yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. *Medeni duruma göre evlilerin dini tutum düzeylerinin bekarlardan anlamlı derecede yüksek olacağına ilişkin araştırma hipotezi desteklenmiştir.* Literatürde medeni duruma göre dindarlık düzeylerinin anlamlı derecede farklılaşmadığı çalışmaların[112] yanı sıra araştırma bulgularına benzer şekilde evlilerin dindarlık düzeyinin bekarlardan yüksek bulunduğu çalışmalar da vardır. Konuyla ilgili olarak Ayten, evlilerin bekarlara göre dini ibadetleri yerine getirme konusunda daha istekli olabildiklerini belirtirken Karaca, bu durumu çocuk eğitimiyle ilişkilendirmekte, anne-babaların çocuklarına daha iyi eğitim vermek ve model olmak istemelerinin bu farkın nedenlerinden olabileceğini ifade etmektedir.[113] Ayrıca bireylerin evlilikle birlikte daha düzenli bir hayat yaşamalarının ibadetleri

---

109 Şahan, *Çocukları Özel Eğitim Desteği Alan Ailelerin Yaşamda Anlamlılık, Varoluşsal Kaygılar ve Algılanan Sosyal Destek Düzeylerinin İncelenmesi*, 39.

110 Köftegül, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık,*164; Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 216.

111 Esma Büyükyıldız- Bedrettin Kesgin, "Medeni Durumları Farklı Olan Bireylerde Yalnızlık ile Başa Çıkma", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 34/2 (2023), 308-307.

112 Ayşe Çevikbaş, *36-60 Yaşlar Arası Kadınlarda Benlik Saygısı, Sosyal Görünüş Kaygısı-Dindarlık İlişkisi: Isparta Örneği,* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 52; Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 89.

113 Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 129; Karaca, *Din Psikolojisi*, 347.

yerine getirmeyi kolaylaştıracağı, bunun da dindarlık düzeylerine yansıyabileceği ileri sürülmektedir.[114]

5.2. Varoluşsal Kaygılar ve Dindarlık Arasındaki İlişki

Araştırmada ilişkiyi belirlemek amacıyla yapılan korelasyon analizinde dini tutum ile varoluşsal kaygı toplam, ölüm kaygısı, yalnızlık kaygısı, özgürlük kaygısı ve anlamsızlık kaygısı arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Dolayısıyla *varoluşsal kaygı ile dini tutum arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler olduğuna yönelikaraştırma temel hipotezi doğrulanmıştır.* Buna göre dini tutum düzeyi arttıkça varoluşsal kaygının düşeceği söylenebilir.

Yapılan regresyon analizinde de dini tutum puanlarının %25,7'sinin varoluşsal kaygının boyutlarıyla açıklandığı; ölüm kaygısı, yalnızlık kaygısı ve anlamsızlık kaygısının katılımcıların dini tutum düzeylerini negatif yönde ve anlamlı derecede yordadığı sonucuna ulaşılmıştır. Dini tutum düzeylerini en çok etkileyen değişkenler sırasıyla anlamsızlık kaygısı, yalnızlık kaygısı ve ölüm kaygısıdır. Özgürlük kaygısının dini tutum düzeyleri için anlamlı bir yordayıcı olmadığı belirlenmiştir. Buna göre "*örneklemin varoluşsal kaygının anlamsızlık, ölüm, yalnızlık ve özgürlük alt boyut puanları, dini tutum puanlarını negatif yönlü anlamlı derecede yordamaktadır"* şeklindeki hipotezi özgürlük kaygısı hariç desteklenmiştir.

Varoluşsal kaygının bir boyutu anlamsızlık kaygısıdır. Bireyin hayatın anlamına dair sorgulamaları tatmin edici bir cevapla sonuçlanmazsa varoluşsal anlamsızlık kaygısı yaşamaktadır. Anlam arayışı bireyi kaygılandıran bir durumdur ve bu arayış onun yolunu dine çıkarabilir. Zira dinler mensuplarına hazır bir anlam sunduklarından önemli bir anlam kaynağı durumundadırlar. Literatürde araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar vardır. Vural ve Ayten'in araştırmasında dindarlık ile anlamsızlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur. [115] Aksoy'un yetişkinlerle yürüttüğü bir araştırmada dini yönelim düzeyi arttıkça hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu düzeyinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.[116] Hayatın anlamı ile dindarlık arasındaki ilişkileri inceleyen çalışma sonuçları da araştırmanın bulgularını desteklemektedir. Zira literatürde dindarlık düzeyi arttıkça hayatta anlam bulmanın artacağı yönünde sonuçlara rastlanmaktadır. Yapılan bazı çalışmalarda dini tutum ve dini yönelim ile hayatın anlamı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur.[117] Araştırmada yapılan regresyon analizinde anlamsızlık kaygısının

---

114 Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 214.

115 Muhammet Enes Vural– Ali Ayten, "Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 387.

116 Elif Aksoy, *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mayıs 2019), 46

117 Aksoy, *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi*, 46; Karslı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", 196; Orhan Koçak, "How Religious Attitudes Are Associated with Depression in Turkish Society during the

dini tutumu negatif yönde yordadığı sonucu elde edilmiştir. Karslı'nın yaptığı bir araştırmada ise dini tutumun hayatın anlamı üzerindeki etkisinin %60,4 oranında olduğu belirlenmiştir.[118] Dolayısıyla örneklemin dini tutumu arttıkça anlamsızlık kaygısı düşüyorsa anlam bulma düzeyinin de artabileceğinden söz edilebilir.

Varoluşsal kaygının bileşenlerinden biri ölüm kaygısıdır. Literatürde bu araştırmanın bulgusuna benzer şekilde ölüm kaygısı ile dindarlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilen çalışmalar bulunmaktadır. Kuzu ve Doğan'ın tasavvufa intisabı olanlarla olmayanların ölüm kaygılarını karşılaştırdıkları araştırmasında bu iki değişken arasındaki ilişkiler negatif yönlü anlamlı bulunmuştur.[119] Dindarlığın ölüm kaygısını hafifletici etki yapması beklenen bir sonuçtur. Hökelekli, dinlerin ölümün neden olduğu kaygıyı hafifletmek için ölüm sonrasında ölümsüzlüğün varlığına inancı insanlara sunduğunu, genellikle dindar bireylerin ölüm ve ölüm sonrası hayatla ilgili bazı bilgilerinin olduğunu ve bu nedenle ölüm fikri karşısında kendilerini çaresiz hissetmeyebileceklerini belirtmektedir.[120] Ancak dindarlık ölüm sonrası hayatta hesap verme, cennet-cehennemin varlığı gibi inançların etkisiyle bireyin dini görevlerini hakkıyla yerine getirme şüphesini uyandırarak ölüm kaygısını artıran bir etki de meydana getirebilir. Bu nedenle dinin ölüm kaygısını hafifletebileceği gibi artırabileceği, etkinin çift kutuplu olabileceği söylenebilir.[121] Bu bağlamda literatürde araştırma bulgularının tersine dindarlığın ölüm kaygısını artırabileceğini gösteren araştırmalar da vardır. Örneğin Çınar'ın çalışmasında Tanrı'ya güvenli bağlanma ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur.[122] Elbette bireyin dindarlığının düzeyi ve yönü, dini içselleştirip içselleştiremediği, dini algılama biçimi, ölüm sonrası hayata dair inancı benimseme derecesi gibi faktörler de sonuçlar üzerinde etkili olabilir.

Yalnızlık kaygısı da varoluşsal kaygının bileşenlerindendir. Araştırmada elde edilen sonuçlar örneklemin dini tutumu arttıkça yalnızlık kaygısının azalacağını göstermektedir. Literatürde araştırma sonuçlarını destekleyen bulguların olduğu görülmektedir. Turan'ın araştırmasında öznel dindarlık algısı, olumlu dini başa çıkma arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.[123] Dindarlığın her bir boyutu ile yalnızlık toplam puanları arasındaki ilişkiyi analiz eden Kızılgeçit'in araştırmasında ise tüm dindarlık boyutlarında dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların yalnızlık düzeylerinin daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[124]

COVID-19 Pandemic: The Mediating Role of Meaning in Life", *Religions* 13/10 (Ekim 2022), 8.

118 Karslı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", 192.

119 Kuzu- Doğan, "Dini Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki", 504.

120 Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din,* 61-68.

121 Ayten, "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı", 101.

122 Çınar, "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 331.

123 Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 416- 422.

124 Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), s. 203.

Öğretmenlerle gerçekleştirilen bir araştırmada ise öğretmenlerin dindarlık puanları arttıkça yalnızlık düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir. [125]

Varoluşsal kaygının bileşenlerinden biri de özgürlük kaygısıdır. Araştırma bulgularına göre dini tutum ile özgürlük kaygısı arasındaki ilişki negatif yönlü anlamlı olduğu için katılımcıların dini tutum puanları arttıkça özgürlük kaygısının azalacağı söylenebilir. Ancak regresyon analizi sonuçlarına göre özgürlük kaygısı dini tutum üzerinde anlamlı bir yordayıcı değildir (Bk. Tablo 8). Literatürde dindarlık, dini tutum ve özgürlük kaygısı arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bir bütün olarak varoluşsal kaygı puanları değerlendirildiğinde dini tutum ile arasındaki ilişkinin negatif yönlü olması, dindarlığın temel varoluşsal kaygıları yatıştırıcı bir etkisinin olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Araştırmada elde edilen sonuçlar göz önünde bulundurularak yapılabilecek öneriler şunlardır:

- Literatürde varoluşsal kaygılar ile dindarlık arasındaki ilişkileri ele alan araştırmaların oldukça sınırlı olması nedeniyle farklı örneklem gruplarıyla yapılacak yeni nicel çalışmalar, varoluşsal kaygı probleminin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Ayrıca konuyla ilgili yapılacak nitel araştırmalar varoluşsal kaygıların bireyin dindarlığıyla ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

- Klinik psikologlar ve psikiyatristler özellikle varoluşsal kaygılarından muzdarip hasta ve danışanlarına psikolojik yardım sağlarken din ve maneviyat desteğinden yararlanabilir.

- Konuyla ilgilenen araştırmacılar bu çalışmanı sonuçlarına dayanarak veya akademik çalışmalar yaparak varoluşsal kaygılarla dini başa çıkma konusunda psikoeğitim programları veya manevi danışmanlık uygulama modelleri vb. hazırlayabilir.

125 Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 181.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Inkılap Kitapevi, 9.Basım, 1998.

Aksoy, Elif. *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mayıs 2019.

Arslan, Mustafa. "Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2/2 (2009), 112-125.

Arvas, Gülşah. *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkek Algısı ve Dindarlık İlişkisi Van ve İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/4 (2009), 85-108.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din / Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.

Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Barak, Ayşenur- Kaplan, Hasan. "Dindarlık ve Tüketici Tarzları Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi*. 4 (2021), 119-153.

Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231. https://doi.org/10.15869/itobiad.96269

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2021.

Büyükyıldız, Esma- Kesgin, Bedrettin. "Medeni Durumları Farklı Olan Bireylerde Yalnızlık ile Başa Çıkma". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 34/2 (2023), 285-311. https://doi.org/10.33417/tsh.1025586

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 39.Basım, 2021.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni- Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir, Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.

Çakır, Özlem- Oğuz, Ebru. "Lise Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Akıllı Telefon Bağımlılığı Arasındaki İlişki". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (Nisan 2017), 418-429. https://doi.org/10.17860/mersinefd.290711

Çakmak, Aişe Hümeyra. "Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (Ocak 2022).

Çelik, Gizem. "Varoluş Felsefeleri, Varoluşçu Terapi ve Sosyal Hizmet". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/3 (2017): 417-439. https://doi.org/10.16953/deusosbil.280561

Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Çevikbaş, Ayşe. *36-60 Yaşlar Arası Kadınlarda Benlik Saygısı, Sosyal Görünüş Kaygısı- Dindalık İlişkisi: Isparta Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Çınar, Mehmet. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 313-338.

Dağlı, Emel Nuriye. *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Demir, Şule- İkizer, Gözde. "Varoluşsal Kaygının Kişilik, Sağlık ve Demografik Özellikler ile İlişkisi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/4 (2020), 352-368. https://doi.org/10.18026/cbayarsos.648986

Doğan, Mebrure- Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 327-351. https://doi.org/10.29288/ilted.885721

Ercan, Soner. *Sınıf Öğretmenlerinde Değerler, Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021.

Eserler, Tuba. *Yetişkinlerde Dindarlık, Şükür ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Fidan, Ahmet vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.

Fraenkel, Jack R. vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: The McGraw-Hill Companies, 8.Basım, 2012.

Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çığlığı / Psikoterapi ve Hümanizm*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Totem Yayınları,İ2018.

Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. Istanbul: Okyanus Yayınları, 72. Basım, 2020.

Fromm, Erich. *Özgürlükten Kaçış- Faşizm, Demokrasi ve Özgürlük Üzerine*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.

Fromm, Erich. *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1998.

Gazioğlu, Fatma Saliha Atabay. *Psikolojik Belirtilerin Yordayıcıları Olarak Ölüm Kaygısı, Anlamsızlık, Belirsizliğe Tahammülsüzlük ve Psikolojik Esneklik* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Geçtan, Engin. *İnsan Olmak*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2005.

Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikyatri*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2021.

Geçtan, Engin. "Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 7/1 (1974), 13-17. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000417

George, Darren- Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. Boston: Pearson, 10. Basım, 2010.

Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?* İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Göka, Erol. *Hoşçakal Kayıp, Matem ve Hayatın Zorlukları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.

Göka, Erol. *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1.Baskı, 2021.

Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

İlk, Gülnur- Bilici, Mustafa. "Viktor Frankl Örneği ile Varoluşçu Psikolojide Din ve Maneviyat". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (Aralık 2020), 45-62.

Kansu, Merve. *Benlik Saygısı ile Dini Tutumu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Kişisel Yayınlar, 2015.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2016.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi.* Ankara: Nobel Yayınları, 2005.

Karayel, Fatih. *Mevlit İle İlgili İnanç ve Tutumlar- İstanbul Avcılar Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Karl, Jaspers. *Felsefe Nedir?* çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1986.

Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 169-201. https://doi.org/10.17120/omuifd.718108

Kartol, Aslı. "Hayatın Anlamı". *Pozitif Psikoloji*. ed. Sefa Bulut. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.

Kartopu, Saffet. "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Amprik Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58(Ağustos2018),465-488. http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2560

Kazak, Mehmet. *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kazel, Yasin Samet. "Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (Haziran 2023), 43-69. https://doi.org/10.59379/tdpd.1265346

Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime 7*. (Temmuz 2013), 165-178.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: dem Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011.

Kierkegaaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. çev. Vefa Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları, 1.Basım, 2004.

Kierkegaaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. çev. Türker Armaner. İstanbul: İş Bankası Yayınevi, 2016.

Koçak, Orhan. "How Religious Attitudes are Associated with Depression in Turkish Society during the COVID-19 Pandemic: The Mediating Role of Meaning in Life". *Religions* 13/10 (Ekim 2022).

Kourou, Ourchan. *Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Öğrencilerinin Ait Olma ile Varoluşsal Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Köftegül, Özlem. *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kula, Tahsin- Erden, Müslime. "Varoluşsal Kaygı ve Din". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41.

Kurt, Müge. *Yetişkinlerde Varoluşsal Kaygının, Bağlanma Stilleri ve Umutsuzluk ile Olan İlişkisinin İncelenmesi.* İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kuzu, Hatice – Doğan, Mebrure. "Dini Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırmalı Bir Araştırması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 486-510.

Manav, Faruk. "Kaygı Kavramı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 201-211. http://hdl.handle.net/20.500.11787/1422

May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 21. Baskı, 2021.

May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 6. Baskı, 2021.

May, Rollo. *Varoluşun Keşfi*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 8. Baskı, 2021.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 529-549.

Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.

Öcal, Oğuz. "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 28 (Şubat 2010), 313-324.

Özer, A. Kadir. *Kaygı: Sınanma Duygusuyla Baş Edebilme*. İstanbul: Sistem Yayınları, 4. Baskı, 2008.

Özköse, Ahsen Şeyma. *Varoluşçu Felsefenin Özgürlük Anlayışı*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Pamuk, Mustafa vd. "Türkiye'de Yalnızlık Üzerine Yapilan Tezlerin Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi: Meta Analitik Bir Çalışma". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 11/4, (Mayıs 2015), 1392-1414.

Rank, Otto. *Doğum Travması*. çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Rokach, Ami Neto F.- Orzeck, Tricia, "Coping With Loneliness in Old Age: A Cross-Cultural Comparison, *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality Social* 23/2 (2004), 24-137.

Sarı, Murat. "The İmpacts Of The Age Factor On Religiosity". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 257-264.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Şahan, Sena. *Çocuklar Özel Eğitim Desteği Alan Ailelerin Yaşamda Anlamlılık, Varoluşsal Kaygılar ve Algılanan Sosyal Destek Düzeylerinin İncelenmesi.* Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Yurtdışı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Şentürk, Habil- Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (Aralık 2014), 33-45.

Tanrıkulu, İbrahim. *Dindarlık ve Evlilikte Mutluluk İlişkisi- Özvatan Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2022.

Tepe, Filiz. *Varoluşsal Bir Sorun Olarak Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Biruni Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Tillich, Paul. *Var Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014.

Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/1 (Haziran 2018), 395-434.

Vural, Muhammet Enes – Ayten, Ali. "Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 379-395.

Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yakut, Selahattin- Certel, Hüseyin. "Öğretmenlerde Yalnızlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısında İncelenmesi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Eylül 2016), 69-94.

Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.

Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.

Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlık ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 131-161. https://doi.org/10.15745/da.268813

Yapıcı, Asım. "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011), 181-208.

Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2012),1-34.

Yıkılmaz, Murat. *Üniversite Öğrencilerinde Varoluşsal Kaygı: Erken Dönem Uyum Bozucu Şemalar, Kontrol Odağı ve Travma Sonrası Gelişimin Yordayıcılığı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2.Baskı, 2014.

Yıldız, Murat. "Ölüm Kaygısıyla Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Yorum". *Düşünen Siyaset* 1 (1999), 105-119.

Yılmaz, Sema. *Irvin D. Yalom'un Psikoterapi Yaklaşımında Varoluşsal Kaygı ve Din*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1.Baskı, 2023.

Younger, J.B. "The Alienation of the Sufferer". *Advanced Nursing Science* 17/4 (1995), 53-72.

Yücel, Nur. *Ergenlerin Akran İlişkileri ve Yalnızlık Düzeylerinde Evde İnternet Kullanımının Etkisinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 335-356

ZİYARET MEKÂNLARI Ve İLGİLİ İNANIŞ Ve UYGULAMALAR (KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ)
Visiting Places And Related Beiefs And Practices (Kyrgyzstan Example)

İsmet EŞMELİ

Doç, Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ismet_esmeli@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4551-0309.

Nazayım Zulpukaar KYZY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, belekovanazaiym@gmail.com, ORCID: 0009-0009-0305-9693.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 335-356

Atıf / Cite as: Eşmeli, İsmet – Kyzy, Nazayım Zulpukaar. "Ziyaret Mekânları Ve İlgili İnanış Ve Uygulamalar (Kırgızistan Örneği)" (Visiting Places And Related Beiefs And Practices Kyrgyzstan Example*)Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 335-356. Doi: 10.17859/pauifd.1657650.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 335- 356

ZİYARET MEKÂNLARI VE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR (KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ)*

İsmet EŞMELİ**

Nazayım Zulpukaar KYZY***

Öz

Her toplum farklı özelliklere sahip yapılardır. Ancak toplumların gelişmişlik düzeyi arttıkça, toplumsal farklılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşma oranları da artar. Bu durumda, dinî yaşam ve kültür ise daha karmaşık yapılar ve biçimlere bürünür. Bu süreç, dinî inançların ayrışması, karmaşıklaşması ve kurumsallaşmasını beraberinde getirir. Bu tür karmaşık dinî, sosyo-kültürel yapılarda, belli otoriteler etrafında kurumlaşmış "resmî din" ile "halk dini ve dindarlığı" arasında net bir ayrım yapmak mümkündür. Bu yaklaşım perspektifinde, örneğin Kırgız tarihi ve kültürü içinde, erken dönemlerden itibaren "imparatorluk dini" ile "halk dini" arasında belirgin bir ayrım yapılabildiği gibi, Kırgızların tarihinin belirli bir döneminden itibaren evrensel büyük dinlerle temas kurmuş olmaları, bu ayrışma sürecini hızlandırmış ve güçlendirmiştir. Kırgızların büyük bir kısmının İslam dinine geçişi, bu süreci derinleştirerek kökleştirmiştir. Günümüzde ise Kırgız Türk topluluklarının dinî yaşamları, bu tür bir ayrışmayı pek çok boyut ve formda devam ettirmektedir. Bu bağlamda, kutsalın tezahür ettiği her türlü "hierofani-kutsalın tezahürü" veya "kratofani -gücün veya kudretin tezahürü", örneğin türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, taş, mağara ve su kaynakları gibi unsurlar, adaklar, dilekler ve çeşitli amaçlarla yapılan ziyaretler gibi olgular, halk dini ve dindarlığının önemli unsurlarıdır. Bu dinî öğeler, egemen dinî kültüre oranla bir "alt-kültür" ve hatta bazen "karşıt-kültür", normatif dine karşı ise bir tür "paralel din" olarak işlev görmektedir. Bu fenomenler, özellikle Kırgız Türkleri dahil olmak üzere Türk dünyasında halk dindarlığının önemli kutsal merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, ziyaret mekânları ve bu mekânlarla ilişkili gelişen dinî uygulamalar, dinler tarihinin deskriptif yöntemiyle ele alınacak ve incelenecektir. Bu çalışmayı diğer benzer çalışmalardan ayıran temel nokta, özellikle ziyaretler ve ziyaret mekânları üzerine yoğunlaşmasıdır. Bu bağlamda, ziyaret mekânlarının kültürel ve dinî işlevleri, toplumsal hafıza ve inanç sistemleriyle ilişkisi detaylı bir şekilde incelenerek bu olgunun Türk toplumlarının özellikle Kırgızların dinî ve kültürel yapısındaki yeri ve önemi açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kutsal ve Mekân Ziyaret Mekânları, Halk İnanışları, Kırgızistan.

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Doç, Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ismet_esmeli@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4551-0309.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, belekovanazaiym@gmail.com, ORCID: 0009-0009-0305-9693.

Visiting Places And Related Beiefs And Practices (Kyrgyzstan Example)

Abstract

Every society has different characteristics. However, as the level of development of societies increases, the rates of social differentiation, division of labor and specialization also increase. In this case, religious life and culture take on more complex structures and forms. This process brings about the differentiation, complexity and institutionalization of religious beliefs. In such complex religious and socio-cultural structures, it is possible to clearly distinguish between "official religion," which is institutionalized around certain authorities, and "folk religion and piety." In this perspective, for instance, in Kyrgyz history and culture, a distinct separation can be made between "imperial religion" and "folk religion" from early periods. Furthermore, the contact of the Kyrgyz with universal major religions at a certain point in their history accelerated and strengthened this process of differentiation. The conversion of a large portion of the Kyrgyz to Islam deepened and consolidated this process. Today, the religious lives of Kyrgyz Turkic communities continue to manifest this kind of differentiation in various dimensions and forms. In this context, all types of "hierophanies" or "kratophanies," such as shrines, holy graves, sacred trees, stones, caves, and water sources, as well as offerings, wishes, and visits made for various purposes, are significant elements of folk religion and piety. These religious phenomena function as an "sub-culture," and at times even as an "oppositional culture" compared to the dominant religious kültürel, and as a kind of "parallel religion" in relation to normative religion. These phenomena emerge as important sacred centers of folk piety, particularly within the Turkic world, including the Kyrgyz Turks. In this study, sacred sites and the religious practices associated with them will be analyzed and examined using the descriptive method of the history of religions. The main point that distinguishes this study from other similar studies is that it focuses especially on visits and visiting places. In this context, the cultural and religious functions of visiting places, their relationship with social memory and belief systems will be examined in detail and the place and importance of this phenomenon in the religious and cultural structure of Turkish societies, especially the Kyrgyz will be explained.

Keywords: History of Religions, Sacred and Sacred Visiting Places, Folk Beliefs, Kyrgyzstan.

Structured Abstract

As a result, the phenomenon of visiting stands out in Kyrgyzstan as not only an expression of religious beliefs but also an important phenomenon shaping the cultural and social structure. Within the framework of Islamic teachings blended with traditional religious beliefs, the Kyrgyz people consider places that meet the spiritual, psychological and social needs of the people sacred and seek spiritual peace there. Visiting places allow individuals to strengthen their social ties, reinforce their cultural identities and relive their historical experiences. The function of visiting places in Kyrgyzstan is not only spiritual but also assumes a social unifying role. Local people use these places for health quests as well as for social solidarity, hope and psychological relief. These places, under the influence of Shamanist beliefs combined with Islam, leave deep traces in the collective consciousness of the people and enable individuals to

satisfy their spiritual quests. The Kyrgyz people have created a cultural synthesis by combining their traditional beliefs with the teachings of Islam, and thanks to this synthesis, they have managed to keep both ancient beliefs and modern life in balance. In this process, the harmonization of religious and cultural elements with the ever-changing social structure has also strengthened the social functions of places of pilgrimage. Interest in places of pilgrimage may vary according to demographic factors such as socio-economic level, gender and age. In Kyrgyzstan, especially middle-aged women and individuals with lower socio-economic status visit these places for spiritual and health purposes. This tendency shows that the relationships women establish with religious and cultural values are closely linked to their social roles. However, these places do not only appeal to a certain social class, but also attract visitors from different segments of society with urbanization and social change. The increasing popularity of places of pilgrimage in Kyrgyzstan has enabled cultural heritage and spiritual values to reach a wider audience in the social context. Interest in places of pilgrimage has increased even more with the development of domestic tourism, the influence of mass media and the impact of modernization. This has led to sacred places not only having religious meanings but also coming to the forefront as critical areas that ensure social solidarity, the formation of cultural identity and the reinforcement of collective consciousness. As a result, places of pilgrimage in Kyrgyzstan are an important part of the religious, cultural and social life of the people and have been shaped in parallel with the socio-economic, cultural and religious dynamics that have developed over time. These places are not only places for individual healing and spiritual peace, but also important centers where social relations are strengthened, cultural heritage is transmitted and social solidarity is strengthened. In this sense, the phenomenon of pilgrimage is an important reflection of the cultural identity and social structure of the Kyrgyz society.

GİRİŞ

Geleneksel Kırgız inançlarında, “tabiat kültleri” (Caratılışka bolgon işenüü) önemli bir yer tutmakta olup, Kırgızların tabiatla olan ilişkisinin temelinde bu kültlerin derin izleri bulunmaktadır. Kadim dönemlerden itibaren Kırgızlar, doğada var olan her bir unsurun, bugün ruh olarak tanımlanabilecek gizli güçlerle dolu olduğuna inanmışlardır. Bu inanç, sadece bir doğa olayına ya da fiziksel varlıklara duyulan saygıdan ibaret olmayıp, aynı zamanda bu unsurların her birinin ruhsal bir yönü olduğuna ve bu ruhların insanlarla etkileşimde bulunabileceğine dair bir anlayışı da barındırmaktadır. Tabiattaki dağ, ağaç, su, kaya gibi varlıkların birer ruhu olduğuna inanılması, Kırgızların doğaya bakış açısını şekillendiren temel öğelerden biri olmuştur. Bu bağlamda, doğa unsurlarına yönelik yaklaşımlar, sadece birer fiziksel varlık olarak değil, aynı zamanda onlara ait olan gizli güçlere saygı, korku, minnet ve şükran duygularını ifade eden bir tavırla şekillenmiştir. Tarihsel süreç içerisinde bu inançlar, halk arasında devam etmiş ve zamanla çeşitli toplumsal ve kültürel unsurlar aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu makalede, Kırgızların “tabiat kültleri” (Caratılışka bolgon işenüü) ve Orhun Yazıtları’nda yer alan “Yer-Sub” ya da “Yer-Su” inançlarını, geleneksel Kırgız halk inançları çerçevesinde ele alarak bu inanışların kültürel ve toplumsal etkilerini incelemeye çalışacağız.

1. Ziyaret ve Ziyaret Mekânları

Ziyaret kelimesi, Arapçadan Türkçe'ye geçmiş olan ve "birini veya bir yeri görmeye gitmek" anlamına gelen bir sözcüktür. Arapçadaki "zevr" kökünden türemiştir ve bu kökten gelen "zair" kelimesi, ziyaret eden kişi anlamında yaygın olarak kullanılır. Ayrıca aynı kökten türetilen "zuvar" ve "mezar" kelimeleri de vardır. "Mezar" kelimesi ise Türkçe'ye kabir anlamıyla geçmiştir. Bu bağlamda, ziyaret kelimesi sadece bir mekâna gitmek değil, aynı zamanda bir tür saygı gösterme, dua etme ve bir manevi bağ kurma amacı güden bir eylemi ifade etmektedir. Bu anlamı, dini, kültürel ve toplumsal bağlamlarda çok daha derin bir boyut kazanır, çünkü ziyaret edilen yerler genellikle kutsal kabul edilen mekânlar, türbeler, mezarlar veya yatırlar gibi manevi değeri yüksek olan alanlardır.[1]

Kırgızlar'da dinî hayatın önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret fenomeni hem bireysel hem de toplumsal hayatta fonksiyonel bir biçimde bütünleşmiş, halkın manevi dünyasında derin izler bırakmıştır. Ziyaret edilen yerler, sadece ibadet ve dua etmek için gidilen mekanlar değil, aynı zamanda toplumun manevi ihtiyaçlarını karşıladığı, bireylerin psikolojik ve sosyal açıdan rahatlama, huzur bulma amaçlı kullandığı yerlerdir. Bu yönleriyle ziyaret, dini inançların ötesinde bir kültürel ve toplumsal bağlamda da işlevsellik kazanmaktadır. Bu fenomen, sıklıkla dine ait inançlar çerçevesinde ele alınmakla birlikte, yalnızca "kitabi din" ile olan ilişkisi değil, aynı zamanda dini, kültürel, sosyal ve psikolojik yönlerinin de derinlemesine incelenmesi, sağlıklı bir din anlayışı geliştirilmesi açısından oldukça önemlidir.

Günümüzde, ziyaret kavramı ile sıkça karşılaşılan bir diğer terim ise "inanç turizmi"dir. İnanç turizmi, farklı dinlerin ve inançların merkezi olan ziyaret yerlerinin, sadece dini bireyler için değil, aynı zamanda turistik bir anlamda da ziyaret edilmesini ifade eder.[2] Bu konu, kendi başına derinlemesine bir araştırma gerektiren bir alan olsa da dinlerde ziyaret yerlerinin önemi ve bu yerlerin dindar kişiler için taşıdığı anlamı ortaya koyma açısından büyük bir öneme sahiptir. Ziyaret yerleri hem kişisel inançların yaşandığı hem de toplumsal bağların güçlendiği mekanlar olarak, sadece birer ibadet alanı olmanın ötesinde, kültürel kimliğin pekiştirilmesine ve toplumsal dayanışmanın artırılmasına da katkı sağlar. Bu nedenle, ziyaret fenomeninin dinî, kültürel, sosyal ve psikolojik boyutlarının ele alınması, bu alandaki anlayışın derinleşmesine yardımcı olacaktır.

Kutsal, varlığın ve dünyanın özel bir boyutu olarak tezahür etmekte olup, genellikle insanın içsel dünyasında derin bir çekim ve etkileyici bir güç oluşturur. Bu özellik, kutsal olanın insan üzerinde karşı konulmaz bir cazibe yaratmasını sağlar ve adeta bir mıknatıs gibi insana yönelir.[3] Kırgızlar'da ve genel olarak Türk kültüründe

---

1 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Kutsal Mekan ve Ziyaret Fenomeni", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2000), 72.

2 Mehmet Alparslan Küçük, *İnanç Turizmi Açısından Türkiye'de Dinî Mekânlar* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015), 10-37.

3 Münir Yıldırım, *Çevre ve Din Kutsalın Tabiattaki Formları* (Adana: Karahan Kitabevi, ts.), 102-109.

ziyaret fenomeninin morfolojik yapısı, ontolojik düzeyde belirli varlıklar ve yapılarla özdeşleşir. Bu yapılar, mezar, ağaç, taş, su, mevki ve mağara gibi unsurlar üzerinde kendini gösterir. Söz konusu varlıklar, yalnızca bireysel bir ibadet ve dua alanı olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal bağların güçlendiği, kültürel değerlerin somutlaştığı ve mistik inançların şekillendiği yerlerdir. Kutsalın bu şekilde somutlaşması, insanın manevi arayışını derinleştirirken, aynı zamanda bu mekanlarla kurulan ilişki, bireyin dini inançları ve kültürel kimliğiyle etkileşim halindedir. Bu unsurlar, halk inanışları çerçevesinde kutsallığın maddi dünyadaki somut temsilcileri olarak işlev görmekte, insanın manevi yolculuğunda birer mihrap haline gelmektedir.

Ziyaretler, insanların farklı ihtiyaçlarına ve ilgi alanlarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Kültürel, dini, turistik ve sosyal bağlamda yapılan ziyaretler, insanların dünya görüşlerini genişletmelerine, yeni deneyimler yaşamalarına ve farklı kültürleri anlamalarına yardımcı olur. Söz konusu ziyaret türleri aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir.

Kültürel Ziyaretler: İnsanların tarihi ve kültürel mirası deneyimlemek için yaptıkları ziyaretleri kapsar. Bu tür ziyaretler genellikle müzeler, tarihi siteler, sanat galerileri ve mimari yapıları içerir. Turistler, bir ülkenin veya şehrin kültürel zenginliğini keşfetmek amacıyla bu tür ziyaretler gerçekleştirirler.[4]

Dini Ziyaretler: Dini ziyaretler, birçok insan için önemli bir manevi deneyimi temsil eder. İnançlarını güçlendirmek, ibadet etmek, dua etmek veya bir tür ibadet ritüelini gerçekleştirmek için tapınaklar, kiliseler, camiler, sinagoglar ve diğer dini mekânlar ziyaret edilir. Dini ziyaretler, bir dinin inançlarına ve uygulamalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterebilir.[5]

Turistik Ziyaretler: Turistik ziyaretler, insanların farklı ülkeleri veya şehirleri keşfetmek, yerel kültürü deneyimlemek ve doğal güzellikleri görmek için yaptıkları ziyaretlerdir. Tatil amaçlı veya bilgi edinmek amacıyla gerçekleştirilen turistik ziyaretler, turizm endüstrisinin önemli bir parçasını oluşturur.

Sosyal Ziyaretler: Sosyal ziyaretler, aile, arkadaşlar veya akrabaları ziyaret etmek amacıyla yapılan ziyaretlerdir. Bu tür ziyaretler, sosyal bağların güçlendirilmesi, özel günlerde bir araya gelme ve sevdikleriyle zaman geçirme amacını taşır. Ayrıca iş ziyaretleri veya resmi davetler de sosyal ziyaret kapsamında değerlendirilebilir. Kırgız kültüründe ziyaretin mezar, ağaç, taş, bölge, akarsu ve birikintileri, mağara gibi bazı yapılar üzerine gerçekleştiği görülür.[6]

1. 1. Mezarlar

Ziyaret fenomeninin önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret yerlerinin büyük bir kısmı, mezarlardan oluşmaktadır. Bu mezarlar, genellikle *evliya (Olya), eren, tekke,*

4 Amantur Akmataliev, Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü (Bişkek: Şam Basması, 2000), 96.
5 Belek Soltonoyev, *Kızıl Kırgız Tarihi* (Bişkek: Kırgızdar, 1993), 6.
6 Amiran Kurtkan Bilgiseven, Genel Sosyoloji (İstanbul: Divan Yayınları, 1982), 93.

türbe, yatır (Catır), dede mezarı (Ata mezarı) ya da daha kısa bir ifade ile "dede" olarak anılmaktadır.[7] Mezarlık kelimesi, Türkçe'de ölülerin defnedildiği yerleri ifade eder. Bunlara "mezarlık" ya da "kabristan" da denir. Bu yerler genellikle sessiz, huzurlu ve manevi bir atmosfere sahiptir.[8] Kırgız coğrafyasındaki türbe ve yatırların kutsanması, Kırgızların atalarına duyduğu derin saygının bir ifadesi olarak önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, mezar ve mezarlıklarla ilgili inançlar da Kırgız toplumunun kültürel yapısına ve dini anlayışlarına sıkı bir şekilde bağlıdır. Kırgızlar, atalarının ölümünden sonra mezarlarına büyük bir özen göstermiş, bu mezarları süslemiş, temizlemiş ve onların düşmanlar tarafından tahrip edilmesini savaş nedeni saymışlardır. Mezarlıklar, Kırgızlar için kutsal mekânlar arasında yer almakta olup, ölülerin ruhlarının huzura ermesi için özel bir anlam taşımaktadır. Bu gelenek, Türk dünyasının genel mezarlık kültürü çerçevesinde, her boyun kendi mezarlığının bulunması ve akrabaların genellikle yan yana defnedilmesi şeklinde de kendini göstermektedir.[9]

Kırgızların mezarlarına gösterdiği bu özen, sadece ölülerine duydukları saygıdan kaynaklanmaz. Aynı zamanda dini bir sorumluluk ve kültürel bir gerekliliktir. Kırgızlar, dua ederken genellikle "Allah ev-bark nasip etsin"[10](Allah üy-cai nasip kılsın) diyerek, kendileri için yaşamda huzur ve rahatlık diledikleri gibi, öldüklerinde de rahat edecekleri bir barak veya ev olmasını temenni etmişlerdir. Bu bağlamda, mezar ziyareti, sadece ölülerin hatırlanması değil, aynı zamanda onların ruhlarının huzura ermesi için bir fırsat olarak görülmüştür.[11]

Mezarlıkların kutsallığı, aynı zamanda bu mekânlara yapılan ziyaretlerin belirli bir adaba uygun olarak gerçekleştirilmesini gerektirir. Ziyaretçiler, atalarının ruhlarının incitilmemesi için mezarlıklarda gürültü yapmamalı, şarkı söylememeli, mezarların üzerine basmamalı ve yüksek sesle konuşmamalıdır.[12] Mezarlık adabının bu kadar titizlikle korunması, Kırgızların dini inançlarının ve toplumsal değerlerinin bir yansımasıdır. Ayrıca, mezarın etrafına güzel kokulu çiçekler ve selvi boylu ağaçların dikilmesi gerektiği inancı da ölüye gösterilen saygının ve ona duyulan manevi bağın bir göstergesidir.[13]

Bu kutsal kabul edilen mezarların bir kısmı, üzerinde yapılar bulunan türbeler veya camilerle donatılmışken, diğerleri ise yalnızca sade taşlarla çevrilmiş, açık mezar şeklinde olabilir. Her iki tür de bireylerin dini inançlarını ifade ettikleri, dua ettikleri ve manevi olarak bağ kurdukları mekânlar olarak işlev görmektedir. Yapılı mezarlar,

---

7 Eroğlu, "Kutsal Mekan Ve Ziyaret Fenomeni", 76.

8 Nebi Bozkurt, "Mezarlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519-520.

9 Z Bektonov- Nanaev, *Manas Destanı S. Karallev ve S. Orozbakov'un 1948 Yılında Hazırladığı Karasez Varyantı Üzerine* (Bişkek: BookHause, 2003), 1/65.

10 Ismail Kadırov, *Makal-Lakap Nuska Sözdör* (Kırgızistan: Ala-Too, 2012), 8.

11 Talip Moldo, *Kırgız Tarihi Uruuculuk Kuruluşu Türlü Salttar* (Bişkek: Ala-Too, 1991), 65.

12 Muhlisohan Rustamova, "Orta Asya'da Erken İslami Dönem Mezar Taşları", *ANASAY* 21 (2022), 101.

13 Birirktilmiş Emgek, *Ulusal Fikir Kırgız Felsefesinde* (Bişkek: Kut-Ber, ts.), 16.

genellikle bu kişilerin manevi değerlerinin ve toplumsal rollerinin simgesel birer temsilcisi olurken, yapısal olarak basit olanlar ise doğrudan doğa ile iç içe geçmiş, daha sade ve doğayla özdeşleşmiş bir kutsallık anlayışını yansıtmaktadır.[14] Bu tür mekanlar, ziyaretçilerin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda manevi bir arayış içerisinde oldukları yerlerdir ve halk inançları çerçevesinde derin bir anlam taşır.

Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan "türbe" kelimesi, evliyalara ait hem basit hem de abidevi mezarları ifade etmek için kullanılır. Genellikle, türbe, ölülerin gömüldüğü yerde, kabrin üzerine inşa edilen yapıyı belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Türklerin dini kültür tarihi bağlamında türbe kavramı, oldukça eski dönemlere kadar uzanır. Orhun Kitabelerinde ise ziyaret amacıyla gidilen türbeler "bark" (Üy-cai) adıyla anılmaktadır. "Ev" (Üy) ve "bark" (Cai) terimlerinin birlikte kullanımı hem türbelerin kutsallığını hem de bu mekânların, ulu kişilerin yattığı manevi yerler olduğunu vurgular. Burada "bark" (Cai), ziyaret edilen türbelerin kutsal kabul edilen yerler olduğunu ifade ederken, "ev" (Üy) ise aile üyelerinin yaşadığı mekânların kutsiyetini simgeler.[15] Makam türbeleri, büyük saygı duyulan ve mübarek kabul edilen kişilere atfedilen manevi ikametgâhlardır. Bu tür türbelerde, bir mezarın varlığı, onların kutsal kabul edilip ziyaret edilmesi için bir engel teşkil etmez. Önemli olan, bu tür mekanların halk arasında manevi bir değer taşıması ve bireylerin inançsal olarak bu mekânlara yönelmesidir.[16] Dolayısıyla, türbelerin fiziksel yapıları ya da mezarlarının varlığı, onların kutsal kabul edilip edilmemesi konusunda belirleyici faktörlerden biri değildir. Bu tür yerler, halkın manevi ihtiyaçlarına cevap veren, dini inançlarla iç içe geçmiş ve toplumsal bağları güçlendiren kutsal mekânlar olarak varlıklarını sürdürmektedir.

Ziyaret yerleri ve bu yerlerde yatan ya da yattıklarına inanılan mübarek kişilerin çoğu hakkında tarihsel bilgiler sınırlıdır. Çoğu zaman, bu kişilerle ilgili bilgilerin büyük bir kısmı efsane ve menkıbelerden oluşur ve bu hikayeler, bu kişilerin gerçek hayatlarına dair bilgileri aşarak onların şahsiyetlerini efsanevi bir hale dönüştürür. Bazı ziyaret yerleri, sadece kutsal kabul edilmelerinin ötesinde, tarihi, efsanevi ve menkıbevi herhangi bir bilgiye sahip olmamakta ve bu tür yerler daha çok Kırgızlar'da eren (Uluu Kişi), evliya (Olia) ve dede (Ata) olarak adlandırılır. Genellikle düz arazilerde veya mezarlıklar içinde yer alırlar. [17]

Bu tür adlandırmalar, başlangıçta Kırgızlar'da milli efsane kahramanlarına ve dini büyüklerine verilen unvanlar olarak ortaya çıkmıştır. Türkçe'de "dede" sözcüğü, "baba, dede, çet, ihtiyar, amca, dayı" gibi anlamlarda kullanılır ve Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren, deneyimli ve bilgili kişilere yönelik kullanılan "ata" ve "baba" kavramlarıyla benzer bir anlam taşır. Bu bağlamda, Kırgızlar'da birçok ziyaret yeri "dede" (Çon-Ata) sözcüğüyle anılmaktadır.[18] "Yatır"

14 Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 24.
15 Eroğlu, "Kutsal Mekan ve Ziyaret Fenomeni", 75-76.
16 Rustamova, "Orta Asya'da Erken İslami Dönem Mezar Taşları", 22.
17 Akmataliev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, 23.
18 Moldo, *Kırgız Tarihi Uruuculuk Kuruluşu Türlü Salttar*, 13.

kavramı ise, tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılan saygın ölülerin mezarlarını ifade eder. Kırgızların İslamlaşmasında, kahramanlıkları, kerametleri ve faziletleriyle öne çıkmış, toplumun gönlünde yer etmiş kahramanlar, veliler, erenler ve diğer kutsal kabul edilen kişilerin mezarları da ziyaret edilir. Ayrıca, tarikat büyüklerinin, şeyhlerin, velîlerin, dervişlerin ya da tarikatta belirli bir mertebeye ulaşmış muteber kişilerin yattığı yerler, "tekke" (türbe) adıyla bilinir ve ziyaret edilir. Bu bağlamda, "tekke" terimi de ziyaret edilen ve kutsal kabul edilen mezarları ifade etmek için kullanılır.[19] Bu tür yerler, yalnızca dini birer ibadet alanı değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel değerlerin pekiştiği manevi merkezlerdir.

1. 2. Ağaçlar

Ağaç, estetik güzelliği, sunduğu sayısız fayda ve yaşamın çeşitli safhalarını sembolize etmesi nedeniyle, dinler ve kültürler tarafından derin bir anlam yüklenen önemli bir doğa unsurudur. Ağaç, yalnızca fiziksel varlığı ile değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi boyutlarıyla da önem kazanır. Birçok inanç sisteminde, ağaca hayatın ötesinde bir ruh, güç ve kudret atfedilir. Bu inançlar, ağaca aşırı saygı gösterilmesi ve ona kutsiyet yüklenmesiyle pekişir. Dolayısıyla, ağaçlar, sadece doğal bir varlık olmaktan öte, halkların manevi dünyasında derin bir anlam taşır ve evrenle kurulan spiritüel bir bağın simgesi haline gelir. Bu bağlamda, ağacın kutsal sayılması, çeşitli ritüel ve dini uygulamalarla güçlendirilmiş, kültürler arasında yaygın bir inanç halini almıştır.[20]

Farklı din ve kültürlerde ağaç, çok çeşitli anlamlar taşır ve kutsiyetle ilişkilendirilir. Örneğin, Batı kültüründe "bilgi ağacı", doğrudan insanın bilgiye erişimini simgelerken, diğer kültürlerde "hayat ağacı" ve "kozmik ağaç" gibi kavramlarla da karşımıza çıkar. Bu kavramlar, ağacın doğadaki merkezi rolünü ve evrenin düzenine olan katkısını vurgular. Ayrıca, "göksel ağaç" olarak tanımlanan semboller de, ağaçların gökyüzü ile bağlantılı olarak tanrısal ya da kutsal bir öğe taşıdığına dair inançları yansıtır.[21]

Ağaçlar, bu bağlamda sadece fiziksel bir varlık olmanın ötesine geçer. Onlar, insanın manevi dünyasıyla derin bağlar kuran, evrenin sırlarını ve yaşamın özünü taşıyan kutsal varlıklara dönüşür. Bu inançlar, farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde ağaçların insanlar için yalnızca yaşam kaynağı değil, aynı zamanda ruhsal bir yol gösterici, koruyucu ve bağlayıcı bir öğe olduğunu ortaya koyar.

Göktürkler ve Uygurlar, tarihsel süreçte Ötüken ormanlarını sadece coğrafi bir alan olarak değil, aynı zamanda kutsal kabul ettikleri bir mekân olarak saygı ile izlemişlerdir. Ötüken, bu halklar için, doğanın özünü ve evrenin dengelerini

19 Rustamova, "Orta Asya'da Erken İslami Dönem Mezar Taşları", 101.
20 Hikmet Tanyu, "Ağaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/456.
21 Yıldırım, *Çevre ve Din Kutsalın Tabiattaki Formları*, 137-141.

simgeleyen manevi bir merkez olmuştur.[22] Bu ormanlar, yalnızca bir doğal kaynak değil, aynı zamanda ruhani bir bağın kurulduğu kutsal bir alan olarak kabul edilmiştir. Benzer şekilde, Altaylar arasında da kayın ağacına duyulan derin saygı, kutsal kabul edilen bir inanç sisteminin parçası olarak dikkat çeker. Bu ağaçlar, sadece fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda ritüel ve dini törenlerde önemli bir rol üstlenmiş. Altay halkı kurban ayinlerini kayın ağaçlarının gölgesinde gerçekleştirerek, bu kutsal varlığın manevi gücünden faydalanmaya çalışmıştır.[23]

Özbekistan'ın Semerkand civarında yer alan "Çoban Ata" tepesi gibi kutsal kabul edilen mekânlarda, dini törenlerden sonra ağaçlara bez bağlama geleneği yaygın bir inanç halini almıştır. Ağaçlar, halk arasında manevi güç taşıyan ve dileklerin yerine gelmesi için dua edilen varlıklar olarak kabul edilmiştir. Fergana bölgesine yakın yerlerde, çocuk sahibi olmayı arzulayan kadınlar "Evliya Tirek" ya da "Evliya Kavak" adı verilen ağaçların altında dua ederek, bu ağaçlara paçavra bağlamışlardır. Bu gelenek, ağaçların kutsallığına duyulan inancın bir yansıması olup, doğanın insan yaşamıyla iç içe geçtiği manevi bir ritüelin parçasıdır.[24]

Başkurtlar arasında ardıç ağacı, Kazan Türkleri arasında ise kayın ağacı kutsal sayılmış ve bu ağaçların her biri, toplumsal yaşamda özel bir yer edinmiştir. Bu ağaçlar, halkın manevi dünyasında önemli bir yer tutarak, doğa ile kurulan derin bağın simgesi olmuştur. Kırgızlar ve Kazaklar ise özellikle kırlarda tek başına yetişen ağaca ayrı bir saygı göstermiş, bu ağaçları "iye" (Eesi) ya da "izi"Egesi) adı verilen ruhlara sahip olarak kabul etmişlerdir.[25]

Tamga Taş ağacı, Issık Gölü'nün güney doğusunda bulunmaktadır. Bu ağaca ziyarete gelenler bez ve çaput bağladıktan sonra, ağaca doğru dönerek dilek ve temennilerin kabul olması için dua ederler. Yöre halkı tarafından bu ağacın, derdi olanlara derman olduğuna inanılır.[26] Özellikle, çocuğu olmayan aileler buraya gelerek, ağacın yanında bulunan yatın toprağından ve burada Eren Suyu'ndan biraz aldıktan sonra dileklerinin yazılı olduğu bir bez parçasını bu ağaca asmaktadır. Yatırdan aldığı toprağı ve ağaçtan kopardığı yaprağı altına gömer. Kaynaktan aldığı suyu da karı-kocalar, yedi gün boyunca içerler. Bu uygulama sonucunda çocuk sahibi olunacağına inanılır. Karıkoca arasındaki geçimsizliklerin çaresini de burada arayanların olduğu da bilinmektedir. İyi bir geçiminin olması inancıyla, bu ağaçtan koparılan bir çift yaprak birbiri üzerine konularak iyice delik deşik edilir. Sonra birbirine sarılarak geçimsiz olan ailenin evinin kapı eşiğine konulur. Ayrıca yaramaz çocukların

22 Hamza Karaoğlan, "Ruhla İlgili İnanışlar", ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2020), 374.

23 Durmuş Arık, "Uğur ve Uğursuzluk", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2000), 335.

24 Hikmet Tanyu, *Dini Folkor veya Dini Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: AÜİF Dergisi, ts.), 20/132-136.

25 Akmataliev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, 11.

26 Arık, "Uğur ve Uğursuzluk", 332.

uslanması amacıyla çocuklar buraya getirilerek ağacın etrafında yedi kez döndürülür ve arkasına bakmadan ve hiç konuşmadan eve götürülürler.[27]

1. 3. Taşlar

Taş, tabiatta sarsılmazlığın ve gücün bir ifadesi olarak düşünülmektedir. İnsanlar, taşa yalnızca fiziksel görünümünden dolayı değil, aynı zamanda onun içinde kutsal bir gücün var olduğuna inandıkları için saygı göstermektedirler. Bu inanç, taşın manevi bir anlam taşıdığına ve doğa ile insanlar arasındaki ruhsal bağları simgelediğine işaret eder. Taş, birçok kültürde hem doğanın kudretini hem de evrensel bir gücü yansıtan bir sembol olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, taşlar, toplumların dini ve kültürel inançlarında önemli bir yer tutar ve genellikle kutsal sayılır.[28] Taşın kutsallık kazanması, onun kutsal olanla olan ilişkisi aracılığıyla mümkün olur. Bu süreç, kutsalın keşfi, ifşası ve tezahürü ile gerçekleşir. Taş, dini bir fenomen olarak, çeşitli anlamlar yüklenen bir nesne haline gelir. Hem insanların güç buldukları hem de bereketin simgesi olarak kabul edilen taş, aynı zamanda tedavi amaçlı kullanılan bir araç olarak da işlev görür. Bunun yanı sıra, taş, Tanrı'nın öfkesini yansıtan bir sembol ve insanların cezalandırılması biçiminde de temsil edilebilir.[29] Bu çok katmanlı anlamlar, taşın kültürel ve dini bağlamdaki kutsallığını pekiştirir, böylece taş, halkların inanç sistemlerinde önemli bir yer edinir.

Tarihin en erken dönemlerinden itibaren insanlar, taş parçalarına ve bazı durumlarda kaya parçalarına, doğal yapılarından farklı olarak dinsel bir saygı göstermiş ve bu nesnelerin bir şeyi temsil ettiğine inanmışlardır. Taşın veya kaya parçasının kutsallığı, kendi varlığından değil, bir başka varlık ya da olayla ilişkilendirilerek anlam kazanmıştır. Bu bağlamda, insanlar taş ve kaya gibi doğal nesneleri, ruhsal eylemlerin araçları, ölülerini ve kendilerini kurtarmaya yönelik enerji merkezleri olarak kullanmışlardır.[30]

Taşlar ve kayalar, kutsallığın açığa çıkmasıyla birlikte dinsel ayinlerin merkezini oluşturur. Bu ayinler, insanlar aracılığıyla gerçekleştirilen bazı özel ritüellerle icra edilir. Bu ritüeller arasında hastalıkların şifası, çocuk sahibi olabilme ve ürünlere bereket getirme gibi maddi istekler yer almaktadır.[31] Buradaki amaç, taşların içerisinde bulunduğuna inanılan ata ruhlarının gücü sayesinde dileklerin yerine geleceği inancıdır. Dünyanın çeşitli topluluklarında, genç evliler evliliklerini bereketli kılmak için kutsal kabul edilen taşlar üzerinde yürürler. Başka bir taş inancında ise işlerinin açılmasını isteyen tüccarlar, taşlara yağ sürerek bu enerjiden

---

27 Kemal Polat, "Modern Çağda Yaşayan Hurafeler", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2000), 455.

28 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenoloji* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 15.

29 Taşpınar, İsmail, *Dinler Tarih ve Sembolizm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016), 21.

30 Münir Yıldırım, "Tabiat Kültleri", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2020), 243.

31 Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini İnancı* (Altınordu Yayınları, 2017), 6.

faydalanmayı umarlar.[32] Bu tür ritüeller, taşların manevi gücüne duyulan inançla birlikte, toplumların ruhsal ve maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik uygulamalardır.

Taş ve kaya inancının en yaygın rastlandığı topluluklardan biri şüphesiz Kırgızlardır. Kırgızlar'da, "yada" (Kudret taşı) taşı, özellikle yağmur yağdırmak için kullanılan en önemli nesnelerden biriydi. Ayrıca Kırgızlar, kutsal taşlar için "kutlu kaya" (Kudret) "yağmur taşı"(Camgır taşı) ve "kutsal kaya" gibi adlar kullanmışlardır. Bu taşların, insanları koruduğuna, Kırgız ilinin kurulmasına yardımcı olduğuna inanılmaktaydı.[33] Kırgızlar'daki kutsal taş ve kutlu kaya anlayışı, aynı zamanda milli birliğin sembolü olarak kabul edilmekte ve türeyiş efsanesinin merkezini teşkil etmektedir. Bu inançlar, taşların manevi gücüne duyulan saygının bir yansıması olarak, toplumun kültürel ve dini kimliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, "Manas Dağı" gibi kutsal kabul edilen yerlerdeki taşlar, Manas Destanı'nda adı geçen kahramanların veya önemli figürlerin ruhlarıyla ilişkilendirilir.[34]

Tabiatta yer alan taşlar ve kayalar, bazı kültürlerde Tanrı'nın öfkesinin bir aracı olarak algılanmıştır. Taş, Tanrı'nın emirlerine karşı gelme, zalim bir hükümdar ya da yoldan sapmış toplumlar için cezalandırıcı bir nesne olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Tanrı özellikle sonraki nesillerin ders çıkarmaları için taşla öfkesini göstermiştir. Bu inanç, birçok din ve halk kültüründe farklı örneklerle kendini gösterir.[35]

1. 5. Dağ, Mağara ve Benzer Yapılar

Dağlar, tabiatın kuvvet merkezleri olarak kabul edilen ve yüceliğin sembolü olan unsurlar arasında önemli bir yer tutar. Bu inanç, özellikle arkaik dönemlerden itibaren çeşitli dinlerde kendini göstermiştir. Dağlar, genellikle Tanrıların makamı veya Tanrı'ya en yakın mekânlar olarak kabul edilmiştir. Dağların yüceliği ve heybeti, onlara kutsiyet atfedilmesinin en belirgin nedenlerindendir. Örneğin, bazı dağlar, fiziksel görünümleri ve büyüklükleri nedeniyle Tanrı adlarıyla anılır. Dağların kutsallığı, birçok kültürde benzer şekilde yüceltilmiştir. Japonya'da Fuji Dağı, Hindistan'da Himalaya Dağları, Yunanistan'da Olimpus Dağı ve Filistin'de Sion Dağı gibi örnekler, dağların Tanrı ile ilişkilendirilen kutsal mekanlar olarak kabul edilmesinin yaygın birer örneğidir.[36]

Kırgız kültüründe, dağlar genellikle Tanrı'nın yüceliğini simgeleyen adlarla anılmaktadır. Ala-Too ve Altay gibi kutsal dağ isimleri bu inancın bir yansımasıdır. Kırgız efsanelerinde dağlar, insanların sahip olduğu niteliklerle donatılmış,

32 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnanışlarının izleri* (Ankara: Ötüken Yayınları, 1995), 8.
33 Eminali Mambetkazı, "Irım-cırım,Kaada Saltar", *Kırfız Tuusu* (1997), 23.
34 Inan Abdulkadir, *Manas Destanı* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1992), 49.
35 Yıldırım, "Tabiat Kültleri", 244.
36 Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenoloji*, 19.

konuşabilen, duyabilen ve hatta evlenip çocuk sahibi olabilen ruhani varlıklar olarak tasvir edilmektedir.[37] Bu efsaneler, dağların manevi anlamını ve kutsallığını pekiştiren bir işlev görmektedir. Süleyman Dağı, özellikle Orta Asya'nın ve Türk halklarının inançlarında önemli bir yer tutan kutsal bir dağdır. Türkler arasında, özellikle de Orta Asya'da, Süleyman Dağı'na ilişkin pek çok efsane ve halk inancı bulunmaktadır. Dağın adı, İslam'ın önemli figürlerinden olan Peygamber Süleyman'a (a.s.) atfedilmiştir. Bu dağ, tarih boyunca kutsal kabul edilen ve pek çok dini ritüel ile bağdaştırılan bir mekân olarak kabul edilmiştir.[38]

Süleyman Dağı, bazı kaynaklara göre hem İslam hem de diğer yerel inançlarda kutsal kabul edilen bir dağdır ve aynı zamanda bu dağda peygamberlerin veya kutsal şahsiyetlerin izlerinin bulunduğuna inanılır. Özellikle Türk halkının, dağlara, taşlara ve doğal unsurlara duyduğu saygı, Süleyman Dağı'nda da kendini göstermektedir. İslam'da ve halk inançlarında dağlar, Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri ve kutsal alanlar olarak görülür. Bu dağ hem manevi hem de fiziksel anlamda yüksek bir yer olarak, Türkler ve diğer Orta Asya halkları için kutsallığı simgeleyen bir mekandır.

Bazı rivayetlere göre, Süleyman Dağı'nın etrafında kutsal kabul edilen türbeler, mezar yerleri ve dini yapılar yer alır. Bu tür yerler, halk arasında ziyaret edilen ve dilekler için dua edilen yerlerdir. Ayrıca, Süleyman Dağı, her toplumda dağın gücüne, yüksekliğine ve bazen peygamberlerle ilişkilendirilmesine dayalı olarak, bir tür manevi yücelik taşır. Bu, dağların hem fiziksel hem de dini anlamda ne kadar değerli olduğunun bir göstergesidir.[39]

2. Ziyaret Mekânlarına Ait İnanış ve Uygulamalar

Kutsal yerler, insanlık tarihinin derinliklerinden günümüze kadar gelen, büyük bir manevi ve kültürel öneme sahip alanlardır. Bu yerler, genellikle dinlerin doğuşu, yayılışı ve evrimiyle yakından ilişkilidir. Kutsal kitaplarda bahsedilen, peygamberlerin yaşadığı veya mucizelerin gerçekleştiği bu mekânlar, inananlar için bir tür hac yeri olabilir. Aynı zamanda, farklı dinlerden insanları bir araya getirerek, ortak bir manevi deneyim yaşamalarını sağlar. Kutsal yerlere yapılan ziyaretler, sadece dini bir ibadet değil, aynı zamanda bir manevi arayışın ve içsel bir dönüşümün ifadesidir. İnançlarını güçlendirmek isteyenler, bu kutsal mekânlarda dua eder, ibadetlerini yerine getirir ve ruhsal bir deneyim yaşarlar. Bu ziyaretler aynı zamanda, tarihi ve kültürel mirası keşfetmek isteyenler için de büyük bir öneme sahiptir. Kutsal yerler, farklı kültürleri, farklı gelenekleri, farklı inançları anlama ve değerlendirme fırsatı sunar.[40]

Ziyaret mekânlarına gelen ziyaretçi, burada namaz kılmak, yatır veya türbenin etrafını üç ya da yedi kere dönmek, türbe duvarlarına taş yapıştırmak, taşları üst üste

37 Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 58.
38 Soltonoyev, *Kızıl Kırgız Tarihi*, 32.
39 Moldo, *Kırgız Tarihi Uruuculuk Kuruluşu Türlü Salttar*, 24.
40 Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, 39.

dizmek, yatırın başında mum yakmak, birkaç saat uyumak, dua etmek, tespih çekmek, ağaca bir şey bağlamak gibi ritüelleri yapmaktadırlar. Ziyaretçiler bu kutsal mekânlarda çaput bağlamak, lokma dağıtmak, yazma bağlamak gibi gelenekleri yaşatmanın yanında küçükbaş bir hayvan keserek yemek yapmakta ve diğer ziyaretçilere ikram etmektedirler.[41] Kırgız halk inançlarında ziyaret yerinin toprağı, taşı, ağaçları, seccade ve kilimleri de kutsal kabul edilmektedir. İnsanlar, buradan alınan toprağı üzerlerinde ya da araçlarında taşıdıklarında kendilerini gelecek her türlü kaza ve belalardan koruyacağı, yatırın üzerine yatırılan çocukların iyileşeceği, hasta hayvanların üç ya da yedi kere yatırın etrafında döndürülmesi ile hastalıklarından kurtulacakları kabul etmektedirler.[42] Kutsal mekânlardan alınan taşların, dileklerin gerçekleşmesinin ardından tekrar getirilip yerine konulması gerektiğine, aksi halde oranın tarafından çarpılacağına inanılmaktadır.[43] Kutsal mekâna giden ziyaretçiler abdestsiz ve kötü niyetli olurlarsa dileklerinin kabul olmayacağı, bununla kalmayıp cezalandırılacakları ve hatta taşa döndürülecekleri düşünmektedirler.

2. 1. Hastalıktan Şifa Bulmak, Bitkisel Tedaviler, Dini İnancın Gücü

Şifa arayışı, tarih boyunca insanların bedensel, zihinsel ve ruhsal iyilik hali için çeşitli yöntemlere başvurduğu bir konudur. Bu yöntemler genellikle geleneksel Şamanist ve İslam kültürlerine dayanır. Kırgızistan'ın geleneksel Şamanist inançlarına göre, hastalıklar ruhsal ve doğaüstü sebeplerden kaynaklanır. Bu nedenle, şamanlar hastaların ruhlarıyla iletişim kurarak onları iyileştirmeye çalışır. Şamanistlik ritüeller ve dualar, hastalıkları tedavi etmek için kullanılır.[44]

Kırgızistan'daki şifalı yerlerle ilişkili olarak, halk inanışları çerçevesinde uygulanan çeşitli geleneksel şifa yöntemleri de oldukça yaygındır. Bu yöntemler, doğa ile iç içe bir sağlık anlayışını benimser ve genellikle doğal kaynaklar, ritüeller ve manevi öğeler etrafında şekillenir. Bu tür uygulamalar hem fiziksel hem de ruhsal iyileşmeyi hedefleyen pratikler olup, Kırgız halkının kültürel ve dini inançlarıyla derin bir bağ kurar.

a) Doğal Kaynaklar ve Şifalı Sular: Kırgız halkı, şifalı sulardan, özellikle kaplıca sularından tedavi amacıyla geniş bir şekilde yararlanmaktadır. Issık Gölü ve Suyek Kaplıcaları gibi bölgelerde, halk, şifalı suyun romatizma, cilt hastalıkları ve kas-iskelet sistemi rahatsızlıkları üzerinde iyileştirici etkiler sağladığına inanır. Suyun içinde yıkanma, kaplıca sularına girme ve sıcak suyla banyo yapma gibi uygulamalar, bu hastalıkların tedavisinde yaygın olarak kullanılır.[45]

---

41 Mambetkazı, "Irım-cırım,Kaada Saltar", 6-8.
42 Gündüz Şinasi, *Mitoloji ile İnanç* (Samsun: Etüt yayınları, 1998), 261.
43 Kalafat, *Doğu Anadolu,da Eski Türk İnanışlarının izleri*, 44-49.
44 Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Türkay Oğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1994), 25-27.
45 Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayat* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 5.

b) Bitkisel Tedavi ve Doğal İlaçlar: Kırgızistan'ın doğasında bulunan şifalı bitkiler de halk tıbbında önemli bir yer tutar. Örneğin, *kuşburnu, yaban mersini, nane gibi bitkiler,* çay olarak tüketilir veya doğrudan vücuda uygulanarak tedavi amaçlı kullanılır. Kırgız halkı, bu bitkilerin bağışıklık sistemini güçlendirdiğine, sindirim sistemini düzenlediğine ve genel sağlık üzerinde olumlu etkiler sağladığına inanır. Ayrıca, bazı bitkilerin bedensel ağrıları hafiflettiği ve sinirsel hastalıkları iyileştirdiği düşünülür.[46]

c) Şifacılar ve Geleneksel İyileştiriciler: Kırgız toplumunda, geleneksel şifacılar veya baksılar, halk tıbbının önemli bir parçasıdır. Bu şifacılar, dua ve ritüel uygulamalarının yanı sıra, doğal tedavi yöntemleriyle de hastalıkları iyileştirme konusunda uzmanlaşmış kişilerdir. Baksılar, bazen bedensel hastalıkları tedavi etmek amacıyla özel şifalı yağlar kullanabilir veya beden üzerindeki enerji akışını dengelemek için masaj ve diğer terapötik teknikler uygulayabilirler. Ayrıca, hastaların kötü ruhlardan arınması amacıyla yapılan ruhsal temizlik ve kötü enerjileri uzaklaştırma uygulamaları da yaygındır.[47]

d)Büyüler ve Koruyucu Ritüeller: Bazı durumlarda, Kırgız halkı, hastalıkları veya kötü enerjiyi uzaklaştırmak amacıyla koruyucu büyüler veya ritüeller de gerçekleştirir. Büyü yapmak, şeytanları veya kötü ruhları uzaklaştırmak için kullanılan geleneksel bir yöntemdir. Bu tür uygulamalar, genellikle bir şaman veya baksı tarafından yapılır ve çoğunlukla bedensel hastalıkların ya da manevi sıkıntıların nedeni olarak görülen kötü enerjilerin temizlenmesine yönelik çalışmalardır.[48]

Kırgızistan'daki şifalı yerler, halk inanışlarıyla şekillenen bir sağlık anlayışının önemli bir parçasıdır. Bu mekanlar ve bunlarla ilişkili uygulamalar, doğal kaynaklar, ritüeller, bitkisel tedavi yöntemleri ve manevi uygulamalar gibi çok yönlü şifa arayışlarını içerir. Bu uygulamalar, Kırgız halkının doğaya, kutsal alanlara ve manevi değerlere dayalı sağlık inançlarının güçlü bir yansımasıdır.

2. 2. Kısmet Açtırmak

Kısmet açtırma inancı, genellikle kişinin yaşamında daha iyi şans, fırsatlar veya mutluluk elde etmek için başvurduğu bir uygulamadır. Bu inanışa göre, belirli ritüeller veya dualar aracılığıyla kişinin kısmeti açılır ve hayatta daha olumlu gelişmeler yaşanması sağlanır.[49] Kısmet açtırma uygulamaları genellikle kültürel veya dini inançlara dayanır ve farklı toplumlarda farklılık gösterebilir. Örneğin, bazı toplumlarda kısmet açtırma için belirli dualar edilirken, bazılarında belirli nesneler kullanılır veya belirli zaman dilimleri tercih edilir. Ancak, kısmet açtırma gibi uygulamaların etkisi bilimsel olarak kanıtlanmamıştır. Bu nedenle, bu tür uygulamaların kişinin yaşamında gerçek bir etkisi olup olmadığı konusunda kesin bir

46 Cazgül Camangulova, *Tın Kırgız* (Oş: Dilazık Basma Üyü, 2019), 33.
47 İnan, *Eski Türk Dini İnancı*, 6.
48 Kalafat, *Doğu Anadolu,da Eski Türk İnanışlarının izleri*, 54.
49 İsmet Eşmeli, *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Gecekitaplığı, 2015), 109.

yargıya varmak mümkün değildir. Kişisel inanç ve kültürel uygulamalar açısından önemli olabilirler, ancak bu tür uygulamaların sonuçları konusunda her zaman dikkatli olmak önemlidir. [50]

Kırgız kültüründe kısmet açtırma, genellikle çeşitli geleneksel uygulamalar ve inançlarla ilişkilendirilen önemli bir konudur. Kırgızlar arasında kısmet açtırmak için çeşitli ritüeller ve uygulamalar bulunabilir. Bunlar arasında dua etmek, kurban kesmek, özel dualar okumak, tılsımlı nesneler kullanmak veya belirli yerlere ziyaretlerde bulunmak gibi uygulamalar yer alabilir.[51] Kırgız kültüründe kısmet açtırmak genellikle hayatın farklı alanlarında daha iyi şans ve başarı elde etmek amacıyla yapılır. Örneğin, iş, evlilik, sağlık veya genel olarak mutluluğa yönelik olarak kısmet açtırma uygulamaları yapılabilir.

Genç kız evlenme yaşına geldiği halde, isteyeni yoksa evde kalacak gibi bir korkusu varsa, Oş şehrindeki Süleyman taşına gider ve "Bahtım açılsın" diye o taşın üzerine çıkıp aşağıya doğru kayar. Böyle yapınca geç kızın kısmetinin açılacağına inanılmaktadır. Oş şehrinin yakınında yer alan Süleyman Dağı hem İslam inancında hem de yerel Şamanist inançlarda kutsal kabul edilir. Dağın eteklerinde bulunan Süleyman Dağı mağarası, ziyaretçiler tarafından dini ritüeller için kullanılır.[52]

Kısmet açtırmak için diğer bir uygulama da genç kızın eşarbını ya da elbisesini alıp kutsal sayılan akarsuya atmasıdır. Akarsuyun suyu ne kadar çok olursa o kadar çabuk kısmetin çıkacağına inanılır. Bunun için civardaki en büyük akarsuya gidilir.[53]

2. 3. Dilekte Bulunmak

Halk inançlarında dilekte bulunmak, çeşitli kültürlerde yaygın olan bir uygulamadır. Bu uygulama, insanların dileklerini gerçekleştirmek veya olumlu sonuçlar elde etmek amacıyla doğaüstü güçlere başvurulmasını içerir. Dilekler genellikle belirli ritüeller veya adaklar eşliğinde yapılır. Halk inançlarına göre, doğaüstü varlıklar veya tanrılar, insanların dileklerini duyar ve onlara yardım eder.[54] Halk inançlarında dilekte bulunma genellikle doğa olaylarıyla, tarım veya sağlık gibi yaşamsal konularla ilgilidir. Örneğin, yağmur yağması için yağmur duası yapmak, bereketli bir hasat için tarım tanrılarına adak sunmak, sağlık için şifalı sulara gitmek gibi uygulamalar bu kapsamdadır. Dileklerin gerçekleşmesi için kullanılan yöntemler, coğrafyaya, kültüre ve inanışlara göre değişiklik gösterir. Örneğin, bazı kültürlerde dilek ağaçlarına kurdele bağlamak, dilek taşlarına dokunmak veya dua etmek gibi uygulamalar yaygındır. Bu ritüeller, insanların dileklerini ifade etmelerine ve umutlarını korumalarına yardımcı olur. Halk inançlarında dilekte bulunma, insanların güçlü bir inanç duygusuyla, doğanın ve evrenin güçlerine olan saygılarını ve bağlılıklarını ifade etmelerini sağlar. Bu uygulamalar, toplumların kültürel

50 Eminali Mambetkazı, "Kızga Kırk Üyden Tıyiu", *Kırgızlar Gazetesi* (ts.), 53-54.
51 Karaoğlan, "Ruhla İlgili İnanışlar", 144.
52 Mambetkazı, "Kızga Kırk Üyden Tıyiu", 66.
53 Eşmeli, *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*, 63.
54 Yıldırım, "Tabiat Kültleri", 341.

mirasının önemli bir parçasıdır ve insanların kendilerini doğaüstü güçlere bağlı hissetmelerine yardımcı olur.[55]

Kırgız kültüründe dilekte bulunmak, geleneksel ve önemli bir uygulamadır. Kırgızlar, doğa, ruhlar ve evrenin güçleriyle etkileşimde bulunarak dileklerini gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Kırgızların dileklerini yerine getirme inancı, onların yaşamlarının birçok yönünü etkiler ve geleneksel törenlerde de kendini gösterir. Kırgızistan'da, insanlar genellikle doğaüstü güçlerden veya ruhlardan doğrudan dilekte bulunurlar. Bu dilekler, genellikle yaşamın çeşitli alanlarıyla ilgilidir, örneğin bereketli bir hasat, sağlık, mutluluk veya başarı gibi konuları kapsar. Dilekler genellikle belirli ritüeller veya adaklar eşliğinde yapılır. Kırgız kültüründe dilekte bulunma genellikle Şamanizm ile bağlantılıdır. Şamanlar, doğaüstü güçlerle iletişim kurabilen ve toplumda önemli bir role sahip olan kişilerdir. Şamanlar, dileklerin gerçekleşmesine yardımcı olmak için ritüeller düzenler ve insanlara rehberlik ederler.[56] Kırgızların dilekleri genellikle doğa ile iç içe olan yaşamlarını yansıtır. Bu nedenle, doğa olayları, dağlar, nehirler gibi doğal unsurlar dileklerin merkezinde yer alabilir. Kırgızistan'ın göçebe kültürüne dayanan yaşam tarzı, insanların doğayla olan bağlarını güçlendirir ve doğanın güçlerine saygı duymalarını sağlar. Sonuç olarak, Kırgız kültüründe dilekte bulunmak, geleneksel inanç sistemlerine dayalı derin kökleri olan bir uygulamadır. Bu uygulama, Kırgızların doğayla, evrenle ve ruhlarla olan ilişkisini ifade etmelerine ve yaşamlarını şekillendirmelerine yardımcı olur.[57]

2. 4. Adak Sunmak

Adak, genellikle dini bir taahhüt veya niyetin yerine getirilmesi amacıyla yapılan bir adanma veya kurban etme eylemidir. İslam dini için önemli bir kavram olan adak, başta Kur'an olmak üzere İslami kaynaklarda da yer alır. Ancak adak kavramı sadece İslam'a özgü değildir. Diğer dinlerde de benzer kavramlar ve uygulamalar bulunmaktadır. Adak kavramı, bir kişinin Allah'a veya başka bir ilahi varlığa bir şeyi adaması veya bağışlaması anlamına gelir. Bu şey maddi bir değer olabileceği gibi, manevi bir taahhüt de olabilir.[58] Adaklar genellikle kişinin bir dileğinin gerçekleşmesi veya bir nimete kavuşması üzerine yapılır. Adaklar genellikle belirli bir süre veya koşula bağlı olarak yapılır. Örneğin, bir kişi bir dileğinin gerçekleşmesi halinde belirlediği bir miktar parayı hayır işlerine bağışlama sözü vermişse, bu adak kabul edilirse adadığı miktarı bağışlamakla yükümlü olur. Adaklar kişinin kendi isteğiyle yapacağı bir taahhüt olduğu için, dini bir önemi ve bağlayıcılığı vardır. Ancak adakların yapılma şekli ve içeriği dinler ve kültürler arasında farklılık gösterebilir. Bu nedenle adak konusu, bir din veya kültürün inanç ve uygulamalarını

55 Polat, "Modern Çağda Yaşayan Hurafeler", 442.

56 Ali Osman Kurt, "Dinlerde Kutsal Zaman", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2020), 154.

57 Orhan Nadir Büyükalaca, Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 56.

58 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Halk İnanışlarına Giriş", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2000), 39.

anlamak için önemli bir konudur. Adaklar, genellikle kişisel bir niyetin veya dileğin gerçekleşmesi için Allah'a veya bir ilahi varlığa taahhüt olarak yapılır.[59] Bu taahhüt, maddi veya manevi bir değer taşıyabilir.

Adaklar, bir dileğin gerçekleşmesi durumunda yerine getirilir ve genellikle bu gerçekleşme sonrasında adanmış olan mal veya hizmet ilgili kuruma veya kişiye sunulur. Bu, adanmış olanın gerçekleşmesi ve taahhüdün yerine getirilmesi için yapılan bir ibadet şeklidir. Adaklar, genellikle bir niyetle bağlantılı olarak yapılır. Örneğin, bir kişi hastalığı için şifa bulmayı dilerse ve bu dileği gerçekleşirse, şükür niyetiyle adakta bulunabilir. Adaklar, kişisel bir niyetin yanı sıra, toplumsal veya dini bir niyeti de ifade edebilir. Örneğin, bir kişi veya topluluk, toplumsal bir fayda sağlamak amacıyla bir adakta bulunabilir. Adaklar, birçok din ve kültürde farklı şekillerde uygulanabilir. Her ne kadar adaklar genellikle dinî bağlamda kullanılsa da bazı kültürel uygulamalarda da adaklar yapılmaktadır. Bu nedenle, adaklar konusu dinler ve kültürler arasındaki etkileşimi ve farklılıkları anlamak için önemlidir.[60]

Kırgız kültüründe, adak sunma derin köklere sahip eski bir gelenektir ve genellikle özel dileklerin gerçekleşmesi veya teşekkür amacıyla yapılır. Bu gelenek, Kırgızistan'ın tarihinde önemli bir yer tutar ve hala birçok insan tarafından sürdürülmektedir. Adak sunma ritüeli genellikle bir dini lider veya bilge kişi tarafından yönetilir. Adak sunma işlemi, genellikle belirli bir mekânda ve belirli bir zaman diliminde gerçekleşir. Kişi, dileklerini veya teşekkürlerini ifade ederken genellikle belirli dualar veya sözler söyler. Adak sunmanın amacı, dileklerin veya teşekkürlerin yerine getirilmesine katkıda bulunacağına inanılan bir tür bağışta bulunmaktır. Bu bağışlar genellikle para, yiyecek veya diğer değerli eşyalar olabilir. Adak sunmanın ardından, kişi dileklerinin gerçekleşmesini umar veya tanrılara teşekkür eder. Kırgızistan'da adak sunma geleneği, genellikle özel günlerde veya belirli olaylar sırasında gerçekleşir. Örneğin, bir kişinin hastalığı iyileşirse veya bereketli bir hasat elde edilirse, adak sunmak adet haline gelmiştir. Bu adetler, genellikle aile büyükleri veya toplum liderleri tarafından korunur ve nesilden nesile aktarılır. Adak sunma geleneği, Kırgız kültürünün önemli bir parçasıdır ve toplumun birlik ve dayanışmasını güçlendirmeye yardımcı olur. Ayrıca, adak sunmanın kişinin ruhuna katkıda bulunduğuna inanılır ve bu nedenle hala birçok kişi tarafından değer verilen bir gelenektir.[61]

Kırgız toplumunda, ölmüş insanların ruhlarına karşı hürmet gösterirler. Çünkü inanışa göre öldükten sonra dahi ataların ruhlarının yaşadığına, gelenek ve göreneklerinin koruyucuları olarak manevi varlıkların yeryüzünde kalarak toplumla ilişkilerini devam ettirdiğine inanırlar. Yani ölen birinin adının unutulması, adı unutulan ölüyü kızdıracak, aileye şansızlık getirecek bu da çeşitli zorluk ve felaketlere

59 Ali İsra Güngör, "Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, 2020), 386.

60 Bakı Adam, "Dua, Rukye, Havas İlmi, Tılsım ve Büyü", *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker, ts.), 287.

61 Büyükalaca, Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi, 26-25.

sebep olacak, bu inanışa göre mistik güçlerle dolu olduğu kabul edilen bu gibi kimselerin gönüllerini hoş tutmak, anılarını tazelemek, kurban ve adaklarla onları anmak yoluyla işlerin yoluna konulmasını sağlamak mümkündür.[62]

Adak sunmak çocukların daha sıhhatli, daha saadetli olmaları için, yeni ev yapılırsa veya yeni araba alınırsa şükür için kurban kesmek de ve bunun sonucunda kazasız belasız bir şekilde mutlu bir hayat süreceğine inanılmaktadır. Kırgızların hayırlı bir işin başlangıcında veya yaratıcıya şükretmek amacıyla kutsal sayılan mekânlara gidip kurban kesmeleri adet olmuştur. Bir gencin iş sahibi olması, yeni bir iş yerinin açılması, yeni ev yapılması, çocuk sahibi olmak gibi durumlarda yüce yaratıcıya olan şükür borcunun edası için adak sunma alışkanlık haline getirilmiştir. Herhangi bir aile sevinçlerini bir adak kurbanı kesmekle yüce yaratıcıya olan şükürlerini yerine getirmeyi tercih etmektedirler.

SONUÇ

Sonuç olarak, ziyaret fenomeni, Kırgızistan'da sadece dini inançların bir ifadesi değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Kırgız halkı, geleneksel dini inançlarla harmanlanmış İslamî öğretiler çerçevesinde, halkın ruhsal, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan mekanları kutsal kabul etmekte ve buralarda manevi huzur aramaktadır. Ziyaret yerleri, bireylerin toplumsal bağlarını güçlendirmelerine, kültürel kimliklerini pekiştirmelerine ve tarihsel deneyimlerini yaşatmalarına olanak sağlamaktadır. Kırgızistan'daki ziyaret yerlerinin işlevi yalnızca manevi değil, aynı zamanda sosyal bir birleştirici rol üstlenmektedir. Yerel halk, bu mekanları sağlık arayışıyla olduğu kadar, toplumsal dayanışma, umut ve psikolojik rahatlama adına da kullanmaktadır. Bu yerler, İslam ile birleşmiş Şamanist inançların etkisiyle, halkın kolektif bilincinde derin izler bırakmakta ve bireylerin manevi arayışlarını doyurmasına olanak sağlamaktadır.

Kırgız halkı, geleneksel inançlarını, İslam'ın öğretileriyle birleştirerek bir kültürel sentez oluşturmuş, bu sentez sayesinde hem eski inançları hem de modern hayatı dengede tutmayı başarmıştır. Bu süreçte, dini ve kültürel öğelerin sürekli değişen toplumsal yapıyla uyumlu hale gelmesi, ziyaret yerlerinin toplumsal işlevlerini de güçlendirmiştir. Ziyaret yerlerine olan ilgi, özellikle sosyo-ekonomik düzey, cinsiyet ve yaş gibi demografik faktörlere göre değişkenlik gösterebilir. Kırgızistan'da, özellikle orta yaş üstü kadınlar ve daha düşük sosyo-ekonomik statüye sahip bireyler, bu mekanları manevi ve sağlık amaçlı ziyaret etmektedirler. Bu eğilim, kadınların dini ve kültürel değerlerle kurdukları ilişkilerin, toplumsal rolleriyle sıkı bir bağ içerisinde şekillendiğini gösterir. Ancak bu mekanlar, yalnızca belirli bir toplumsal sınıfa hitap etmekle kalmaz, aynı zamanda şehirleşme ve toplumsal değişimle birlikte, farklı kesimlerden gelen ziyaretçileri de kendine çeker.

62 Karaoğlan, "Ruhla İlgili İnanışlar", 370.

Kırgızistan'daki ziyaret yerlerinin artan popülaritesi, kültürel miras ve manevi değerlerin toplumsal bağlamda daha geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamıştır. Ziyaret yerlerine olan ilgi, iç turizmin gelişmesi, kitle iletişim araçlarının etkisi ve modernleşmenin etkisiyle daha da artmıştır. Bu da kutsal mekanların sadece dini anlam taşımanın ötesinde, toplumsal dayanışmayı, kültürel kimlik oluşturmayı ve kolektif bilinci pekiştirmeyi sağlayan kritik alanlar olarak ön plana çıkmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, Kırgızistan'daki ziyaret yerleri, halkın dini, kültürel ve toplumsal hayatının önemli bir parçasıdır ve zamanla gelişen sosyo-ekonomik, kültürel ve dini dinamiklere paralel olarak şekillenmiştir. Bu mekanlar, yalnızca bireysel şifa ve manevi huzur arayışı değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin güçlendiği, kültürel mirasın aktarıldığı ve sosyal dayanışmanın pekiştirildiği önemli merkezlerdir. Bu anlamda, ziyaret fenomeni, Kırgız toplumunun kültürel kimliğinin ve sosyal yapısının önemli bir yansımasıdır.

KAYNAKÇA

Abdulkadir, Inan. *Manas destanı*. İstanbul: MEB yayınevi, 1. Basım, 1992.

Adam, Bakı. "Dua,Rükye,Havas İlmi,Tilsim ve Büyü". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, ts.

Akmataliev, Amantur. *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*. Bişkek: Şam Basması, 2000.

Arık, Durmuş. "Uğur ve Uğursuzluk". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2000.

Bektonov, Z - Nanaev. *Manas Destanı S. Karallev ve S. Orozbakov'un 1948 Yılında Hazırladığı Karasez Varyantı Üzerine*. Bişkek: BookHause, 20. Basım, 2003.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Divan Yayınları, 1982.

Birirktilmiş Emgek. *Ulusal Fikir Kırgız Felsefesinde*. Bişkek: Kut-Ber, ts.

Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004. https://islamansiklopedisi.org.tr/su#1

Büyükalaca, Orhan Nadir. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Camangulova, Cazgül. *Tın Kırgız*. Oş: Dilazık Basma Üyü, 11. Basım, 2019.

Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Türkay oğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 3. Basım, 1994.

Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayat*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Halk İnanışlarına Giriş". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2000.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Kutsal Mekan Ve Ziyaret Fenomeni". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2000.

Eşmeli, İsmet. *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gecekitaplığı, 1. Basım, 2015.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Güngör, Ali İsra. "Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2020.

İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini İnancı*. Altınordu Yayınları, 2017.

Kadırov, Ismail. *Makal-Lakap Nuska Sözdör*. Kırgızistan: Ala-Too, 2012.

Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu,da Eski Türk İnanışlarının izleri*. Ankara: Ötüken Yayınları, 2. Basım, 1995.

Karaoğlan, Hamza. "Ruhla İlgili İnanışlar". ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2020.

Kurt, Ali Osman. "Dinlerde Kutsal Zaman". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2020.

Küçük, Mehmet Alparslan. *İnanç Turizmi Açısından Türkiye'de Dinî Mekânlar*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.

Mambetkazı, Eminali. "Irım-cırım,Kaada Saltar". *Kırfız Tuusu* (1997), 6-8.

Mambetkazı, Eminali. "Kızga Kırk Üyden Tıyiu". *Kırgızlar Gazetesi* (ts.).

Moldo, Talip. *Kırgız Tarihi Uruuculuk Kuruluşu Türlü Salttar*. Bişkek: Ala-Too, 1991.

Munir, Yıldırım. *Çevre ve Din Kutsalın Tabiattaki Formları*. Adana: Karahan Kitabevi, ts.

Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.

Polat, Kemal. "Modern Çağda Yaşayam Hurafeler". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2000.

Rustamova, Muhlisohan. "Orta Asya'da Erken İslami Dönem Mezar Taşları". *ANASAY* 21 (2022), 259-306.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenoloji*. Isparta: Fakülte Ktabevi, 2011.

Soltonoyev, Belek. *Kızıl Kırgız Tarihi*. Bişkek: Kırgızdar, 1993.

Şinasi, Gündüz. *Mitoloji ile İnanç*. Samsun: Etüt yayınları, 1. Basım, 1998.

Tanyu, Hikmet. "Ağaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansklopedisi*. 1/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. https://islamansiklopedisi.org.tr/su#1

Tanyu, Hikmet. *Dini Folkor veya Dini Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Maniyeti Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: AÜİF Dergisi, ts.

Taşpınar, İsmail. *Dinler Tarih ve Sembolizm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016.

Yıldırım, Münir. "Tabiat Kültleri". *Halk İnanışları*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2020.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 357-392

BİR BEDÎİYYE ÖRNEĞİ: ABDÜLGANÎ EN-NABLUSÎ'NİN NESEMÂTÜ'L-ESHÂR FÎ MEDHİ'N-NEBİYYİ'L-MUHTÂR ADLI ESERİ
A Badīʿiyyah Example: ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Work Nasamāt al-Ashār fī Madh al-Nabī al-Mukhtār

Fatih YAVAŞ

Dr. Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, fatih.yavas@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1298-4532.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 357-392

Atıf / Cite as: Yavaş, Fatih. " Bir Bedîiyye Örneği: Abdülganî En-Nablusî'nin Nesemâtü'l-Eshâr Fî Medhi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr Adlı Eseri" (A Badīʿiyyah Example: ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Work Nasamāt al-Ashār fī Madh al-Nabī al-Mukhtār) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 357-392. Doi: 10.17859/pauifd.1638496.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 357- 392

BİR BEDÎİYYE ÖRNEĞİ: ABDÜLGANÎ EN-NABLUSÎ'NİN NESEMÂTÜ'L-ESHÂR FÎ MEDHİ'N-NEBİYYİ'L-MUHTÂR ADLI ESERİ*

Fatih YAVAŞ**

Öz

Bu makale, Abdülganî en-Nablusî'nin *Nesemâtü'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muḫtâr* adlı *bedîiyyesini* incelemektedir. Hz. Peygamber'i her beyitte en az bir edebi sanat örneğiyle öven bu tür kasideler, ortaya çıktıkları andan itibaren edebi çevrelerde yoğun ilgi uyandırmıştır. 18. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının önde gelen mutasavvıflarından biri olan Nablusî, *bedîiyyelerinin* yanı sıra seyahatnameleri, didaktik manzumeleri, divanları ve divan şerhleri gibi çeşitli edebi eserleriyle de temeyyüz etmiş bir âlimdir. Çalışmada incelenen Nablusî'nin bu *bedîiyyesi* 150 beyitten oluşmaktadır. Eserin analizine geçilmeden önce *bedîiyyelerin* tarihî arka planı ve bu türe yönelik eleştiriler kısaca ele alınmış; ardından Nablusî'nin ilmi ve edebi kişiliği üzerinde durulmuştur. Eserin içeriği, Arap şiirinin klasik kaside yapısı çerçevesinde incelenmiş ve beyitlerin tamamı tercüme edilmiştir. Eserdeki edebi sanatların incelendiği çalışmanın son bölümünde, *bedîiyyât* türüne getirilen eleştiriler de dikkate alınarak, şairin bir *bedîiyyede* ilk kez kendisinin kullandığını belirttiği edebi sanatlar ile şairler tarafından nadiren kullanılan bazı sanatlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Şiir, Peygamber Methiyeleri, Bedîiyyât, Abdülganî en-Nablusî

A Badīʿiyyah Example: ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Work Nasamāt al-Ashār fī Madh al-Nabī al-Mukhtār

Abstract

This article examines ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Nasamāt al-Ashār fī Madh al-Nabī al-Mukhtār, a badīʿiyyah dedicated to praising the Prophet Muhammad using at least one literary device in each verse. Such qasidas, which exalt the Prophet with elaborate rhetorical techniques, have captivated literary circles since their emergence. al-Nāblusī, a prominent Sufi figure of the 18th-century Ottoman region, distinguished himself not only with his Badīʿiyyahs but also with various literary works, including travelogues, didactic poems, divans, and commentaries on divans. The badīʿiyyah examined in this study comprises 150 verses. Before delving into its analysis, the article briefly addresses the historical background of badīʿiyyahs and some critiques of the genre, followed by an exploration of al-Nāblusī's scholarly and literary character. The content of the work is analyzed within the framework of the classical qasida structure in Arabic poetry, and all verses are translated. In the final section, which focuses on the literary arts present in the work, both the techniques that the poet claims to have used for the first time in his own badīʿiyyah and some rarely employed devices are highlighted, with an awareness of the critical perspectives on the badīʿiyyāt genre.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Prophetic Eulogies, Badīʿiyyāt, ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, fatih.yavas@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1298-4532.

Structured Abstract
This article examines ʿAbd al-Ghanī al-Nāblusī's Nasamāt al-Ashār fī Madh al-Nabī al-Mukhtār, a badīʿiyyah dedicated to praising the Prophet Muhammad through the use of at least one literary device in each verse. Such qasidas, which exalt the Prophet with elaborate rhetorical techniques, have captivated literary circles since their emergence. al-Nāblusī, a prominent Sufi figure of the 18th-century Ottoman region, distinguished himself not only with his badīʿiyyahs but also with various literary works, including travelogues, didactic poems, divans, and commentaries on divans. The badīʿiyyah examined in this study comprises 150 verses. Before delving into its analysis, the article briefly addresses the historical background of badīʿiyyahs and some critiques of the genre, followed by an exploration of al-Nāblusī's scholarly and literary character. The content of the work is analyzed within the framework of the classical qasida structure in Arabic poetry, and all verses are translated. In the final section, which focuses on the literary arts present in the work, both the techniques that the poet claims to have used for the first time in his own badīʿiyyah and some rarely employed devices are highlighted, with an awareness of the critical perspectives on the Badīʿiyyāt genre. In the work, alongside elegant examples of badīʿ arts, it is also possible to observe uses that may partially validate criticisms directed at this genre. Indeed, critiques suggesting that bedîʿiyye works render badīʿ arts overly complex and meaningless, introduce unnecessary concepts, and thus stray from the essence of literary arts can also be seen as applicable in the case of al-Nāblusī's badīʿiyyah. Within the scope of these critiques, certain examples can be highlighted: the designation of some techniques as independent arts that could actually be categorized under the sciences of Maʿānī and Bayān (such as talwīḥ); terminology issues caused by arts with closely related meanings (such as tawlīd); the presentation of various derivatives of a single art (such as ighrāq) as separate arts; and the inclusion of uses and definitions (such as muwārada) that raise serious doubts about whether they constitute genuine literary arts. The distinguishing feature of such works is the prioritization of verbal artistry over meaning, aiming to showcase stylistic finesse. This focus may be said to negatively affect the coherence of meaning within individual verses and the transitions between them. Therefore, in this work, it appears difficult to achieve the harmony and fluidity between verses observed in Būsīrī's Burda qasida. In conclusion, it is understood that al-Nāblusī's badīʿiyyah, as a prominent example within the bedîʿiyye tradition in Arabic literature, makes a significant contribution to the field. However, it can also be said that it possesses aspects that might validate critiques directed at such works. Therefore, it is suggested that future studies on badīʿiyyah would benefit from adopting this critical approach.

GİRİŞ

Sözlükte "ilk kez yapmak, icat etmek, ortaya çıkarmak" gibi anlamlara gelen[1] بدع fiilinden türeyen *bedîiyyât*; belâgat ilminde ifadeyi güzelleştirmenin yöntem ve kurallarını ele alan *bedîʿ* kelimesinin çoğuludur.[2] *Bedîiyyâtın* terim anlamı ise Hz. Peygamber'i övmek amacıyla yazılmış, her beytinde en az bir bedîʿ sanatının kullanıldığı, genellikle basit bahrinde yazılan ve kafiyesi mim harfi olan kasidelerin genel adıdır.[3]

1 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 1/121; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8/6-8.

2 İnʿâm Fevvâl ʿAkkâvî, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fî ʿulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2006), 257.

3 ʿAkkâvî, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fî ʿulûmi'l-belâğa*, 258.

Medih, Cahiliye döneminden itibaren Arap şiirinin en köklü temalarından biri olarak tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. İslamiyet'in gelişiyle birlikte, Hz. Peygamber'i övmek amacıyla yazılan şiirler sayesinde bu tema yeni bir boyut ve yaygınlık kazanmıştır. Özellikle hicri 8. yüzyılda tasavvufi telakkinin etkisiyle hadis, siyer, şemâil ve delâil gibi literatürlerden beslenen nebevî medih alanı, içerik ve etki bakımından kayda değer bir gelişim göstermiştir. Bu alanın gelişiminde Fatımîler döneminde ortaya çıktığı düşünülen mevlit kutlamalarının da önemli bir katkısı olmuştur. Nebevî medih, yalnızca bu kutlamalarda okunan mevlidiyyât türüyle sınırlı kalmamış; Hz. Peygamber'in yaşadığı topraklara duyulan özlemi dile getiren *hicâziyyât*, onun mübarek na'l-i şerifini konu edinen *na'liyyât* gibi türlerle de zenginleşmiştir.[4] Müteahhirûn döneminde (özellikle Memlükler) ise bu övgü şiirleri, her beytinde en az bir bedî' sanatı içeren *bedîiyyât* adıyla özel bir türe dönüşmüş ve peygamber methiyelerine sanatsal bir zenginlik ve yenilik getirmiştir.[5] Kesin olmamakla birlikte bu nazım türünü Hz. Peygamber'in methine uyarlayan ilk kişinin Safiyyüddin el-Ḥillî (öl. 749/1348) olduğu belirtilmiştir.[6] Tarihi süreç içinde edebi bir gelenek haline gelen *bedîiyyeler* sadece Müslümanlarla sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerde Hristiyan şairler de Müslüman şairlere öykünerek Hz. İsa için bu türde şiirler nazmetmişlerdir.[7]

Edebi sanatların, özellikle *bedîiyyeler* ve bu şiirlere yapılan şerhler aracılığıyla büyük bir gelişim gösterdiği söylenebilir. Bu şerhlerde, önceki şairlerden yapılan alıntılarla örneklendirilen sanatlara dair ayrıntılı açıklamalar, edebi sanatların aktarımında öğretici bir rol üstlenmiştir.[8] Bununla birlikte *bedîiyyeler*, sanatı Hz. Peygamber'i övmenin önüne koymaları, özgünlükten uzaklaşarak birbirinin taklidi haline gelmeleri ve peygamber övgüsünü bedî' sanatlarını sergilemek için bir araca dönüştürmeleri gibi eleştirilere de maruz kalmıştır.[9] Başka bir eleştiri konusu ise, Mütekaddimûn dönemi belâgat âlimleri tarafından bedî' sanatlarının *Meânî* ve *Beyân* ilimleri çerçevesinde ele alınmasına karşın, sonraki *bedîiyyât* türü eserlerde, şairlerin birbirleriyle yarışarak her tuhaf ifadeye yeni bir isim verip bunu bir sanat olarak

4 Muhammet Vehbi Dereli, *Osmanlı Dönemi Bedîiyyat Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2023), 49; İbrahim Fidan, *Arap Şiirinde Hz. Peygamber* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 10-11.

5 Ali Ebû Zeyd, *el-Bedî'iyyât fi'l-edebi'l-'arabî* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 18; Mahmut Üstün, "Bedî'iyyât Şiirlerinin İki Önemli İsmi: Safiyyüddin el-Hillî ve İbn Câbir el-Endelüsî", *Nüsha* 53 (2021), 190.

6 Mahmûd Ali Mekkî, *el-Medâiḥu'n-nebeviyye*, (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mışriyyeti'l 'Âlemiyye, 1991), 136-140.

7 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fî 'ulûmi'l-belâğa*, 258-260; Abdülazîz 'Aṭîḳ, *İlmu'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahḍa el-'Arabiyye, ts.), 62.

8 Hulusi Kılıç, "Bedîiyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/323-324.

9 Zekî Mubârek, *el-Medâiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2022), 148-149.

adlandırmalarıdır. Bu durum, gerçek *bedî‘* ile tekellüflü, yapay *bedî‘in* birbirine karışmasına yol açmıştır.[10]

Şairleri *bedîiyye* türünde eser vermeye sevk eden pek çok âmil zikredilebilir. Hz. Peygamber'in şefaatini umma, hastalıklardan şifa bulma arayışı, peygamber sevgisini halk kitleleri içinde yayma[11] vb. saiklerin yanında şüphesiz en temel motivasyonlardan biri öncekilerin yazmış olduğu *bedîiyyelere* muarazada bulunarak benzerlerinin üstüne çıkma ve bu şekilde şöhret kazanma duygusudur. Abdülganî en-Nablusî (öl. 1143/1731) de bu duygulardan hali olmayan bir şair olarak eserinde seleflerini eleştirmiş, ayrıca *şiirle tarih düşürme*, *iḍrâb, istişhad, muammâ* gibi *bedîiyyât* türü eserlerde ilk defa kendisinin kullandığını ileri sürdüğü edebî sanatlarla *bedîiyyesinin* diğer bedîiyyelerden farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Şairler tarafından sıkça kullanılmayan başka sanatlarla birlikte şairin *bedîiyyesine* özgü sanatlar, araştırmanın ileriki bölümünde ele alınacaktır.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi yöntemi kullanılmış olup, esere dair daha önce yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca, *bedîiyye* eserlerine yönelik eleştiriler çerçevesinde bir yaklaşım benimsenerek konunun ele alınması, çalışmanın özgünlüğüne dair zikre değer bir başka husustur. Eserin incelemesine geçmeden önce, Nablusî'nin ilmî ve edebî yönüne kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1. Abdülganî en-Nablusî'nin İlmî ve Edebî Şahsiyeti

17 ve 18. yüzyıllarda (1641-1731) Osmanlı Devleti'nin Şam eyaletinde yaşamış olan Abdülganî en-Nablusî köklü bir ulema ailesine mensup olmanın avantajıyla küçük yaşlardan itibaren başta babası olmak üzere dönemin tanınmış âlimlerinden fıkıh, hadis, tefsir ve Arap dili gibi temel İslami ilimlerde nitelikli bir tedrisattan geçmiştir.[12] Birçok ilimde yetkin bir âlim olarak, Emevî Camii ve Selimiye Medresesi'nde umumi ders halkaları düzenlemiş, kadılık ve müftülük gibi çeşitli görevler icra etmiştir.[13]

---

10 Şevḳî Ḍayf, *el-Belâġa teṭavvur ve târîh* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1965), 366. Bedî‘ sanatlarının değeri ve Bedî‘ ilminin terminoloji problemi için ayrıca bk. Hasan Uçar, *Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamsal Bedî‘ Sanatları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 21-31.

11 Muhammet Vehbi Dereli, *Arap Edebiyatında Bedîiyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 43; İzzet Marangozoğlu, *Arap Edebiyatında Bedî ve Bedîiyyât* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 68-73.

12 Hocalarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Kemâlüddîn el-Ġazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-ḳudsî fî terceme el-Ârif Abdilġanî en-Nablusî*, thk. Sâmir 'Ukkâş (Leiden: Brill, 2012), 125-147.

13 Ebü'l-Faḍl Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-ḳarni's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 3/31-32; Abdülġanî en-Nablusî, *el-Ḥaḳîḳatu ve'l-mecâz fî rıḥleti bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, thk. Riyâḍ Abdülhamîd Murâd (Dımaşḳ: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 9-10; Ahmet Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268. Nablusî'nin hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Alaaddin Bekrî, *Abdülgani Nablusi Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995); İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri* (Ankara: İksad Publishing, 2020); Mehmed Zahid Tığlıoğlu, *Bir Müfessir Olarak*

Nablusî'nin hayatı ve fikriyatında tasavvuf merkezi bir rol oynamıştır.[14] Gençlik dönemlerinden itibaren eserlerini okumuş olduğu Muhyiddîn İbn Arabî (öl. 638/1240), İbn Seb'în (öl. 669/1270), Afîfüddîn Tilimsânî (öl. 690/1291) gibi mutasavvıfların onun düşünce yapısının oluşumunda büyük etkileri olmuş, nitekim sonrasında yazmış olduğu eserlerinin çoğunu tasavvuf alanında vermiştir. Bununla birlikte o aynı zamanda fakih, müfessir, muhaddis, tarihçi, edip ve şair yönüyle, mezkûr ilimlerin yanında felsefe ve mantık, seyahatname, tecvit, cifr, rüya tabiri gibi farklı disiplinlerde 300'e yakın eseri bulunan velut bir alimdir.[15]

Nablusî Arap dili ve belagati, şiir ve edebiyat alanında da güçlü bir kalemdir. O, divanlarından seyahatnamelerine, öğretici nitelikteki *urcûzelerinden bedîiyyelerine* kadar uzanan geniş yelpazede nitelikli eserler ortaya koymuştur.[16] Eserleri içinde önemli bir yer işgal eden seyahatnameler devrinin dini ve kültürel hayatına ayna olması itibariyle oldukça önemlidir.[17] Seyahatnamelerinde tecrübelerini aktarırken, geleneksel anlatı ve olay örgüsü üzerine kurulu dramalardan ziyade düzyazı ve şiirsel tasvirlerin estetiğine dayanan bir anlatım tarzını benimsemiş, bu yönüyle seyahatname yazın türünde yeni bir dilsel estetik geliştirmiştir. Onun anlatım tarzı, sadece olayları aktarmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda kişisel duygu ve düşünceleri de yansıtmaktadır.[18]

Nablusî'nin dili kullanmadaki ustalığını divanlarında görmek mümkündür. Onun 4 divanından biri olan *Nefḥatü'l-ḳabûl fî medḥi'r-Rasûl*[19] adlı divanını tahkik eden Firdevs Nûr Ali Hüseyin'in, Nablusî'nin şairlik melekesine dair yaptığı tespitler bu hususta oldukça dikkat çekicidir:

> "Şair divanında yalnızca kelimelerle değil, aynı zamanda dizeler arasında kurduğu ilişkilerle de etkileyici bir anlatı oluşturmuştur. Şiirdeki her bir dize, bir sonrakini tamamlamış ve bu şekilde şiir boyunca bir anlam bütünlüğü ve süreklilik elde edilmiştir. Bu durum, şairin dildeki ustalığını ve şiirsel düşünme yeteneğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Abdülganî en-Nablusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022); Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyrusülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

14 Nablusî intisap ettiği Kâdiriyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarını, bağlı bulunduğu Ekberî gelenekle mezcetmiş, camiu't-turuk sufi bir şahsiyet olarak temeyyüz eder. Abdulcebbar Kavak, "Şeyh Abdülganî en-Nablusî'nin Mevlevilik Müdafası: el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye Adlı Eseri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 56 (2016), 1128.

15 Ġazzî, *el-Virdü'l-ünsî*, 376-385; Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*, 45-74.

16 Bu alanlardaki eserlerine dair bk. Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*, 46,48-49.

17 Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail", 32/269.

18 Ġazzî, *el-Virdü'l-ünsî,* 140-141(muhakkikin notu).

19 Nablusî bu divanında alfabenin bütün harflerini revî harfi olarak kullanarak her biri 50 beyitten oluşan, Hz. Peygamber, âl, ashap ve tabiini methiye için telif ettiği kasidelerini bir araya getirmiştir. Nablusî'nin bunun dışında tasavvufi içerikli şiirlerini ihtiva eden *Dîvânü'l-Ḥaḳâiḳ ve Mecmû'u'r-Raḳâiḳ*; medih, ihvâniyyât, lugaz temalı şiirlerini içeren *Riyâḍu'l-Medâiḥ ve Ḥiyâḍu'l-Menâiḥ*; gazellerinin ve edebi nüktelerinin yer aldığı *Hamratü Bâbil ve Ġinâü'l-Belâbil* adında başka divanları da vardır. Ġazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-ḳudsî fî terceme el-Ârif Abdilġanî en-Nablusî*, 377-378.

> Şair, vezin ve kafiyeyi çeşitli yöntemlerle kullanmış, şiirlerinde çok sayıda vezin tercih etmiştir. Ancak tüm vezinler, şairin yeteneği sayesinde şiirin genel yapısını zenginleştirmiş ve şiir boyunca ahenkli bir şekilde dağılmıştır."[20]

Nablusî Tasavvuf edebiyatında yadsınamaz bir konuma sahiptir. Her ne kadar bu alanda İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235) kadar büyük bir şair olmasa da Sufi şiirinin kutuplarından biri olarak görülen Nablusî'nin, tasavvufi şiirlerinde etkilendiği İbn Arabî'den daha anlaşılır bir üsluba sahip olduğu ileri sürülmüştür.[21] Onun daha ziyade tasavvufi düşüncelerini konu edindiği *Dîvânü'l-Ḥaḳâiḳ ve Mecmû'u'r-Raḳâiḳ* adlı divanı da kullandığı nazım biçimleri, dil ve üslup özellikleri, vezin ve kafiye gibi hususlarda yukarıdaki alıntıyı destekler nitelikte olduğu belirtilmiştir. [22]

Nablusî'nin Arap dili ve edebiyatına dair yetkinliğini şerhlerinde de görmek mümkündür. İbnü'l-Fârız'ın divanını büyük bir ustalıkla şerh eden Nablusî, şerhinde dilin bütün imkanlarını kullanarak, herkesin anlayabileceği sadelik ve özgünlükte çağdaşlarından farklı bir üslup kullandığı, ilmi fikirlere yer verdiği, döneminin dilsel sınırlarını aşarak yenilikçi bir yaklaşım sergilediği ifade edilmektedir.[23]

Nablusî'nin dile olan vukûfiyeti sadece Arapça ile sınırlı değildir. Türkçe ve Farsçaya da hâkim olan Nablusî, İbn Arabî ile ilgili kendisine okunan bazı Türkçe methiyeleri Arapçaya çevirmiştir.[24]

2. Nablusî'nin Nesemâtü'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muḫtâr Adlı Eseri

Nablusî'nin çok yönlü bir âlim olarak eser verdiği alanlardan bir diğeri bedîiyyâttır. Onun bu konuda 2 eseri bulunmaktadır. İlki çalışmanın da konusunu oluşturan *Nesemâtü'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, diğeri ise *Melîḥu'l-Bedî' fî Medîḥi'ş-Şefî'* adlı kasidesidir. Nablusî 1075/1665 yılında yazmış olduğu 150 beyitlik ilk kasidesine diğer bedîiyyât şairlerinin yaptığı gibi *Nefeḥâtü'l-Ezhâr 'alâ Nesemâti'l-Esḥâr* adında bir de şerh yazmıştır.[25] Nablusî bu şerhinde bedî' ilmi, *bedîiyyât* türünün doğuşu ve gelişimi ile ilgili özet bilgiler verdikten sonra, beyitleri seleflerinin yolunu tutarak ne kısa ne uzun olacak şekilde şerh ettiğini, önceki *bedîiyyelerde* bulunmayan sanatları ve edebî nükteleri eserinde bir araya getirdiğini ifade etmiştir. O söz konusu *bedîiyyesinde*,

---

20 Abdülġanî en-Nablusî, *Nefḥatü'l-ḳabûl fî medḥi'r-Rasûl*, thk. Firdevs Nûr Ali Huseyn (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999), 42.

21 Zekî Mubârek, *et-Tasavvufu'l-islâmî fi'l-edeb ve'l-ahlak* (Kahire: Matba'atu'r-Risâle, 1938), 1/251.

22 Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*, 240.

23 Abdülġanî en-Nablusî, *Keşfü's-sırrı'l-ġâmiḍ fî şerhi dîvânı İbni'l-Fârıḍ*, thk. Hâlid ez-Zer'î (Dımaşḳ: Dâru Ninova, 2017), 1/74-75.

24 Nablusî, *Keşfü's-sırrı'l-ġâmiḍ fî şerhi dîvânı İbni'l-Fârıḍ*, 1/80-81.

25 Abdülġanî b. İsmail en-Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr 'alâ Nesemâti'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2022), 2/581. Nablusî'nin ilk bedîiyyesi olan *Nesemâtü'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr* adlı eserinin bir kısmı Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edilerek Mekteb mecmuasında yayımlanmıştır. Kılıç, "Bedîiyyât", 5/324.

kelimeler arasında uyumsuzluk, yapı ve anlam bozukluğu meydana getirdiği için beytin içinde edebi sanatın ismini anmaktan kaçındığını belirtmiş,[26] fakat sonrasında bu olumsuzlukları barındırmadığını ileri sürdüğü *Melîḥu'l-Bedî' fî Medîḥi'ş-Şefî'* adlı diğer bedîiyyesini ise bu türde yazmıştır.[27] Nablusî, 150 beyitten oluşan ve sanatın ismini beytin içinde zikrettiği bu eserine bir şerh yazmamıştır. *Nefeḥâtü'l-Ezhâr* şerhinin ise şu özelliklerle temeyyüz ettiği söylenebilir: Müellif beyitte geçen sanatın tarifini yaptıktan sonra bu sanata dair birçok şairden şahit getirip bunları açıklamıştır. Müellifin eser boyunca referans gösterip örneklerini tartıştığı dört bedîiyye şairi bulunmaktadır: Bunlar Safiyüddin el-Ḥillî (öl. 749/1348), İzzeddin el-Mevṣılî (öl. 789/1388), İbn Ḥicce el-Ḥamevî (öl. 837/1433) ve 'Âişe el-Bâûniyye'dir (öl. 922/1516).

Nablusî'nin şerhinde eleştiri oklarını üzerine en çok yönelttiği şair İbn Ḥicce el-Ḥamevî'dir. Nablusî İbn Ḥicce'nin, selefi İzzeddin el-Mevṣılî'nin bedîiyyesine muaraza olarak yazdığı eserinin yeni bir şey katmayıp aksine var olanı da eksiltiğini, şerhinin de gereksiz bilgilerle dolu uzun bir şerh olup bedîiyyesinde örnek olarak zikrettiği bazı sanatların ise yanlış olduğunu söyleyerek onu eleştirmiştir.[28] Nablusî'nin incelediği *bedîiyyeler* ve şerhleri içerisinde beğenisini en çok kazanan şair 'Âişe el-Bâûniyye olmuş, fakat o da bazı beyitleriyle müellifin eleştirilerinden nasibini almıştır.[29]

2.1. Eserin Tercümesi ve Muhteva Analizi

Eser, Arap edebiyatındaki geleneksel kaside formunda yazılmıştır. Bu klasik yapıda şiir *matla', mukaddime*, ana konuya geçişi sağlayan *tehallus* ve *hâtime* bölümlerine ayrılmaktadır.[30] Şairler, eski dönemlerden beri şiirlerinde ana tema olan medih bölümüne geçmeden önce, dinleyicilerin ilgisini çekmek ve onları şiirin ana konusuna hazırlamak amacıyla, farklı muhteva ve duygular içeren girizgahlara yer vermeyi gelenek haline getirmişlerdir. Bu sebeple mukaddime bölümüne, sıkça kullanılan *nesîb* (sevgiliye duyulan özlemin dile getirilmesi) ve *atlâl* (sevgilinin eskiden yaşadığı yerleri ziyaret edip göçüp giden sevgiliye ağlamak) temalarıyla başlamışlar, böylece dinleyiciyi şiirin derinliklerine çekmişlerdir.[31] İncelenen kasidenin ilk 42 beyti de bu girizgâh niteliğinde olup, Hz. Peygamber'in sembolik bir tasvirini barındıran, incelikle dokunmuş duygularla örülüdür. Şair, mukaddime

---

26 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/55-64.

27 Bedîiyye türünde her beyitte hangi sanatın kullanıldığına o sanatın ismiyle lafzen işaret edilenler olduğu gibi işaret edilmeyenler de vardır. Hangi sanatın kullanıldığını lafzen işaret etme adeti İzzeddin el-Mevsılî ile başlamış, İbn Hicce el-Hamevi, Süyûtî (öl. 911/1505) gibi isimler sonrasında onu takip etmiştir. Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/62.

28 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/62,2/331,338.

29 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/63. Nablusî'nin Âişe el-Bâûniyye'ye yönelttiği tenkitlerden biri şiirinde *lahn* yapmasıdır. Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/510.

30 Arap şiirinde görülen geleneksel kaside yapısına dair bk. Yusuf Hüseyn Bekkâr, *Binâu'l-ḳasîde fi'n-naḳdi'l-'arabiyyi'l-ḳadîm* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982), 204-232; Abdullah Esat Bağcı, *Ebu'l-Bahr el-Hattî ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2024), 160; Mohammad Mohammadı, *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Portre İbn Matuk ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2024), 225.

31 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Ḳuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 1/75.

bölümünde betimlediği sevgiliyi, bir bakıma Hz. Peygamber'i temsil eden simgesel bir figür olarak yüceltmiş ve böylece ana temaya geçişi zarif bir hazırlıkla sunmuştur. Nitekim mukaddime bölümünde geçen Medine ve çevresindeki dağ, vadi isimleri de bu sembolik yapıyı güçlendirmektedir.

Şair, sevgiliden ayrılmanın verdiği acıyı, aşkın getirdiği özlemi ve sabırsızlığı ifade ederken aynı zamanda aşkın insan üzerindeki derin etkilerini, ruhsal ve bedensel yıpranmayı dile getirmektedir. Öten kuşlar uzaklara gitmiş sevgilinin yokluğunu hatırlatan hüzün verici bir sembol olarak kullanılmakta, ceylanlar ise güzelliği ve zarafeti ile adeta uçup giden sevgiliyi temsil etmektedir. Şair bir yandan sevgiliden ayrı düşmenin kalbinde meydana getirdiği hicran yarasından şikâyet ederken öbür yandan aşkından dolayı kendisini kınayanlara sitem ederek yine de aşkı arzulamaktadır.

1	يَا مُنْزِلَ الرَّكْبِ بَيْنَ الْبَانِ فَالْعَلَمِ	مِنْ سَفْحِ كَاظِمَةٍ حُبِّيتَ بِالدِّيَمِ
2	وَيَا غَرِيبًا أَرَادُونِي أَمُوتُ أَسًا	فِي حُبِّهِمْ وَأَرَى دُونِي رَقَى بِهِمِ
3	هِجْرَانُكُمْ قَدْ رَمَى لَمَّا ابْتُلِيتُ بِهِ	فِي مُهْجَتِي قَدْرَ مَا شِئْتُمْ مِنَ النِّقَمِ
4	شَوْقِي إِلَيْكُمْ أَبُو الْعَبَّاسِ حَيْثُ أَبُو	إِسْحَاقَ قَلْبُ الْمَعْنَى وَهْوَ فِي ضَرَمِ
5	كَفَى مِنَ الدَّمْعِ يَوْمَ الْبَيْنِ مَا وَكَفَا	وَإِنَّنِي صِرْتُ بَرْقَ الْقُرْبِ لَمْ أَشِمِ
6	يَا قَلْبُ قَلِّبْ هَوَى الْأَحْبَابِ مُنْطَرِبًا	فَشَادِنُ الْحَيِّ شَادٍ طَيِّبُ النَّغَمِ
7	بَاتَتْ تُؤَرِّقُنِي الْوَرْقَاءُ صَادِحَةً	سَلْ فِي الْهَوَى هَلْ لَهَا عَهْدٌ بِذِي سَلَمِ
8	لَمْ يَبْقَ لِلْجِسْمِ رَسْمٌ بَعْدَهُمْ فَمَتَى	يُشْفَى غَلِيلُ عَلِيلٍ زَائِدُ السَّقَمِ
9	إِنَّ الْعَقِيقَ بِهِ دَمْعِي الْعَقِيقُ جَرَى	فَحَيِّ يَا صَاحِ عَنِّي الْحَيَّ مِنْ إِضَمِ
10	زَادَ الْجَوَى نَقْصَ الصَّبْرِ الْقَلِيلِ بِنَا	لِهَجْرِهِمْ وَوُجُودِي صَارَ كَالْعَدَمِ
11	وَلَسْتُ أَدْرِي الْكَرَى أَمْ عَقْلَ عَاذِلَتِي	أَقَلَّ أَمْ صَبْرَ قَلْبِي بَعْدَ بُعْدِهِمِ
12	لِي يَوْمَ بَيْنِهِمِ جِسْمٌ بِلَا رَمَقٍ	أَوْدَى السَّقَامُ بِهِ لِي يَوْمَ بَيْنِهِمِ
13	وَمَأْمَلِي مَدْمَعِي قَلْبِي الشَّجِي جَلَدِي	لَمْ يَنْقُضْ لَمْ يَقِفْ لَمْ يَسْلِ لَمْ يَدِمِ
14	عَلَى الْهَوَى قَدْ لَحَانِي لَائِمِي سَفَهًا	أَقْصِرْ عَدِمْتُكَ إِنِّي عَنْكَ فِي صَمَمِ

15 لَا أَنْتَ مِمَّنْ عَلَيْهِ الْعَتْبُ يَحْسُنُ بِي وَلَا سَمَاعِي لِمَا تُبْدِيهِ مِنْ شِيَمِي

16 فَإِنَّ مَنْ لَامَنِي لَا خَيْرَ فِيهِ سِوَى وَصْفِي لَهُ بِأَخَسِّ النَّاسِ كُلِّهِمِ

17 تَعْنِيفُكَ الْغَيُّ وَالطُّغْيَانُ لَوْمُكَ لِي يَا ذَا النُّصُوحِ فَأَبْشِرْ فُزْتَ بِالنِّقَمِ

18 تُهْدِي لِأَهْلِ الْهَوَى لَوْمًا بِظَاهِرِ أَلْ فَاظٍ وَتَعْذُرُهُمْ فِي بَاطِنِ الْكَلِمِ

19 وَالسَّمْعُ فِي صَمَمٍ عَنْ جَمْعِ ذَا الْكَلِمِ وَالدَّمْعُ كَالدِّيَمِ مِنْ لَمْعِ بَرْقِهِمِ

20 عِشْقِي وَلَوْمُكَ فَلْنَتْرُكْ أَضَرَّهُمَا لِلنَّفْسِ صُلْحًا بِلَا قَاضٍ وَلَا حَكَمِ

21 يَا جِيرَةَ الْحَيِّ مَا فِيكُنَّ مَنْقَصَةٌ سِوَى التُّقَى وَالنُّقَى وَالرَّعِي لِلذِّمَمِ

22 مَنْ قَالَ حَلَّ دَمِي يَوْمَ الْفِرَاقِ لَكُمْ يَوْمَ الْفِرَاقِ لَكُمْ مَنْ قَالَ حَلَّ دَمِي

23 رَكِبْتُ خَيْلَ الشَّقَا فِي حُبِّكُمْ وَبِهَا شَهِدْتُ حَرْبَ الْهَوَى قَامَتْ عَلَى قَدَمِ

24 وَمَنْ يَكُنْ بِسِوَى الْأَشْوَاقِ مُتَّصِفًا فَإِنَّهُ بَعْدُ لَمْ يُوجَدْ مِنَ الْعَدَمِ

25 مَا لِلْمُتَيَّمِ صَبْرٌ بَعْدَ فُرْقَتِكُمْ وَطَعْمُهُ لَمْ يَزَلْ مِنْ بَعْدِكُمْ بِفَمِي

26 إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ فِي أَهْلِ الْهَوَى فَطِنًا لَكُمْ عَرَفْتُ وَأَمَّا غَيْرُكُمْ فَلَمِ

27 بِاللهِ يَا قَلْبُ مَا هَذَا الْخُفُوقُ أَرَى أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانٍ بِذِي سَلَمِ

28 يَا جَعْفَرَ الدَّمْعِ مَا أَنْتَ الرَّشِيدُ فَقِفْ كَلَّا وَلَا أَنْتَ مَأْمُونٌ عَلَى حِكَمِي

29 قَالُوا سَمِعْنَا بِأَنَّ الْقَلْبَ مِنْكَ سَلَا فَقُلْتُ عَمَّنْ سِوَاكُمْ ذَا مِنَ الْقِدَمِ

30 قَالُوا تُقَلِّبُهُ عَنَّا فَقُلْتُ لَهُمْ نَعَمْ أُقَلِّبُهُ لَكِنْ عَلَى الضَّرَمِ

31 لَا وَالْمَنَازِلُ مِنْ شَرْقِيِّ كَاظِمَةٍ مَا هَامَ قَلْبِي الشَّجِي فِي غَيْرِ حُبِّهِمِ

32 وَصِرْتُ أَهْوَى عَذُولِي حَيْثُ يَذْكُرُهُمْ عِنْدِي وَأَنْعَتُهُ بِالْحَاذِقِ الْفَهِمِ

33 وَالْقَلْبُ لَيْسَ بِسَالٍ عَنْ مَحَبَّتِهِمْ مَا لَمْ أَمُتْ وَيَصِحَّ الصَّخْرُ مِنْ صَمَمِ

34 وَالصَّبْرُ عَنْهُمْ عَفَى سَلْ لِمْ نَفَوْا جَلَدِي يَا عَامِرَ الشَّوْقِ مِنْ قَلْبِي وَحَيِّهِمِ

35 قُلْتُ اتْرُكُوا الْهَجْرَ قَالُوا لَيْسَ عَادَتَنَا قُلْتُ ابْذُلُوا الْوَصْلَ قَالُوا الْوَصْلَ لا ترم

36 وَمُهْجَتِي فِي يَدَيْهِمْ يَعْبَثُونَ بِهَا الطِّفْلُ يَلْعَبُ وَالْعُصْفُورُ فِي أَلَمِ

37 كَأَنَّمَا جَلَدِي وَالصَّبْرُ قَدْ حَلَفَا أَنْ لَا يُقِيمَا بِقَلْبِي بَعْدَ هَجْرِهِمِ

38 وَالْجِسْمُ مُضْنًى وَمَا السُّلْوَانُ طَوْعُ يَدِي وَالْقَلْبُ ذَابَ أَسًا وَالْعَيْنُ لَمْ تَنَمِ

39 كَمْ أَشْتَكِي مَا لِقَلْبِي عَنْكَ مُصْطَبِرُ يَا مَالِكِي رَحْمَةً حَرْبُ الْغَرَامِ حَمِي

40 اِمْنَعْ أَنِلْ اِسْمَحْ اِبْخَل صِلْ تَجَنَّ أَهِنْ عَذِّبْ تَرَفَّقْ تَبَاعَدْ اُدْنُ سِرْ أَقِمِ

41 لَا الْقَلْبُ يَسْلُو وَلَا عَيْنِي سِوَاكِ تَرَى إِذًا لَأَصْبَحْتُ مَحْسُوبًا مِنَ الرُّمَمِ

42 مَنْ ذَا الَّذِي فِي الْبَلَا يَا نَفْسُ أَوْقَعَنِي حَانَ الْمَشِيبُ إِلَى كَمْ فَرْطِ حُبِّهِمِ

1. *Ey Kazıme'nin (Medine) eteklerindeki Bân ile Alem bölgeleri arasında bulunan kafilenin sakini, nimetin daim olsun!*
2. *Ey yabancı! Onlar üzüntüden ölmemi istediler, ben ise benden başkasının onları sevmekle yüceldiğini görüyorum.*
3. *Sevgisinin müptelası olduğum zaman, ayrılığınız ruhumda intikamdan dilediğiniz kadar bir acı bıraktı.*
4. *Size olan özlemim artmakta; öyle ki aşka meyyal, ateşler içinde mananın dönüşümüne uğramaktadır.*[32]
5. *Ayrılık gününde akan gözyaşları, artık yeter! Ben yakınlığın parıltısını dahi hiç göremedim.*
6. *Ey kalp, sevgililerin aşkıyla çalkalan! Çünkü bölgenin ceylan yavrusu, hoş melodilerle şarkı söylüyor.*
7. *Gece öten güvercin beni uykusuz bırakıyor. Aşka dair ona sor; acaba onun Zî Selem Vadisi (sakinleri) hakkında bir bilgisi mi var?*
8. *Onlardan sonra bedende (canlılığa dair) bir eser kalmadı, sürekli artan hastalığıyla hastanın susuzluğu ne zaman şifa bulacak?*
9. *Akîk vadisinde (akıttığım) gözyaşım, akik taşı (gibi kıpkızıl) aktı. Ey dost, benim adıma İzam Dağı bölgesinin sakinlerine selam söyle.*
10. *Aşk, bizim sabırsızlığımızı daha da arttırdı, onlardan ayrı kalmam sebebiyle varlığım yokluk gibi oldu.*

32 Cinâs-ı ma'nevî örneğinin sergilendiği bu beyitte, Ebü'l-'Abbâs ifadesiyle Seâlibî'nin *Yetîmetü't-Dehr* eserinde geçen bu şairin lakabı النامي kelimesinin; başka bir şair olan Ebû İshâk ifadesiyle ise müradif olarak yine şairin lakabı الصّابي kelimesinin kastedildiği ve gizlenen bu iki kelime arasında cinas bulunduğu belirtilmiştir. Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/95.

11. *Uyku mu yoksa beni kınayanın aklı mı ya da onların uzaklığından sonra sabrım mı daha az, bilmiyorum.*
12. *Ayrılık gününden yaşam belirtisi olmayan bir bedenim var (kaldı), hastalık onu yok etti onların ayrılık gününde.*
13. *Ne vazgeçti ümidim ne durdu gözyaşım ne unuttu üzgün kalbim ne de sabrım kaldı.*
14. *Aşk konusunda beni ayıplayan ne kadar da anlayışsız. Kısa kes! Yok olasın! Artık senden bir şey duymak istemiyorum.*
15. *Sen, kınamasının bana faydası olacağı biri değilsin ve senin söylediklerini dinlemek benim huyum değildir.*
16. *Beni ayıplayan kişide hiçbir hayır yoktur, onu tüm insanların en alçağı olarak tanımlamamdan başka*
17. *Azarlaman hadsizlik, beni suçlaman azgınlıktır. Ey sözde nasihat eden, müjdeler olsun sana, öfke kazandın!*
18. *Sen lafzın zahirine göre, aşk ehlini kınıyorsun. Ancak sözlerin derininde, onları (gizliden gizliye) mazur görüyorsun.*
19. *Kulak, o (sözde) veciz sözlere karşı sağırdır; gözyaşları da onların parıltısından (anılmasından) dolayı yağmurlar gibidir.*
20. *Aşkım ve senin kınamandan cana hangisi daha zararlıysa bırakalım; hâkim ve yargıç olmadan bir barış yapalım.*
21. *Ey o bölgenin komşuları, sizde hiçbir eksiklik yok; takva, nezahet ve ahde vefa dışında.*
22. *Kim demiş ki ayrılık günü sizin için kanım helal oldu? Ayrılık günü sizin için, kim demiş ki kanım helal oldu?*
23. *Sizin sevginizde bedbahtlık atlarına bindim, onlarla ayakları üzerinde duran aşkın savaşını gördüm.*
24. *Ve kim ki özlemin (aşkın) dışında bir şeyle nitelendirilmişse, o henüz yokluktan varlık sahasına çıkmamış demektir.*
25. *Sizin ayrılığınızdan sonra aşığın sabrı kalmadı, sizden sonra ağzımda onun acı tadı kaldı.*
26. *Ben aşk ehli arasında akıllı biriysem sizi tanıdım, sizden başkasını tanımadım.*
27. *Allah aşkına ey kalp sende gördüğüm bu çarpıntı nedir? yoksa Zî Selem yurdunun sakinlerini hatırlamaktan mı?*
28. *Ey gözyaşı nehri, sen ne kadar da anlayışsızsın, dur artık! Hayır doğrusu, sen benim hikmetli sözlerime karşı güvenilir değilsin.*
29. *Dediler ki, "Duyduk ki kalp senden vazgeçmiş." Dedim ki, "Sizin dışınızdakilerden (vazgeçmiş)".*
30. *Dediler ki: "Kalbini bizden çeviriyorsun." Ben de dedim ki: "Evet, onu çeviriyorum ama ateşin üzerinde."*
31. *Hayır, Kâzıme'nin doğusundaki yerler adına! Benim dertli kalbim, onların sevgisinden başka bir şeyin tutkunu olmadı.*
32. *Ben, onları (sevdiklerimi) benim yanımda andığında beni kınayanı sevmeye, zeki ve anlayışlı olarak nitelendirmeye başladım.*
33. *Ben ölmedikçe, kaya sağırlıktan sıhhat bulmadıkça kalp onları sevmekten vazgeçecek değildir.*

34. *Sabrım onlardan dolayı tükendi, sor, neden dayanıklılığımı yok ettiler? Ey kalbimdeki özlemle dolu olan! Onlara selam söyle.*
35. *Dedim ki: "Ayrılığı bırakın," dediler ki: "Bizim âdetimiz değil." Dedim ki: "Kavuşmak için çaba harcayın," dediler ki: "Kavuşmayı arzulama."*
36. *Canım ellerinde, onunla oynaşmaktalar. Çocuk oynar, serçe ise azap çeker. (Kasap et derdinde, koyun can derdinde)*
37. *Sanki sabrım ve tahammülüm, onların gitmesinden sonra kalpte kalmamak üzere yemin etmiş gibiler.*
38. *Beden bitkin düşmüş, teselli elimde değil; kalp kederden erimiş, gözler ise uykusuz kalmış.*
39. *Kalbimin senin yokluğuna karşı dayanacak gücü olmadığını ne çok şikâyet etmekteyim. Ey kalbimin sahibi, merhamet et, zira aşk savaşı çok çetin.*
40. *Verme, ihsan et, cömert ol, cimri ol, gel, suçla, küçümse, acı ver, nazik ol, uzaklaş, yaklaş, git ve kal.*
41. *Ne kalbim senden vazgeçer ne de gözüm senden başkasını görür. Eğer böyle olsaydı, ben de ölülerden sayılırdım.*
42. *Ey nefsim, beni bu belaya kim düşürdü? Saçlarım ağardı, onları aşırı sevmeyi daha ne kadar (sürdüreceğim)?*

43. beyitte konu değişimi yumuşak bir intikalle, memduhun doğrudan isminin değil de onun sıfatlarından birinin zikriyle yapılarak *hüsn-ü tehallus* gerçekleştirilmiş ve böylece şiirin ana teması methe geçilmiştir.[33] 44-126 arasındaki beyitleri içine alan bu bölümde Hz. Peygamber'in zühdü, iffeti, merhameti gibi yüce ahlaki özelliklerinin yanında, mucizeleri, cesur kişiliği ve savaş meydanlarındaki kahramanlıkları konu edinilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve ümmetinin, tüm diğer peygamberlerden ve ümmetlerinden üstün olduğunun vurgusu yapılarak onun tüm insanlık için örnek bir şahsiyet olduğu belirtilmiştir.

Şiirin ana teması sadece Hz. Peygamber'in methine yönelik olmayıp şiirde Hz. Peygamber'in ailesi ve ashabı da methedilmiştir. Nablusî savaşlarda sergiledikleri yiğitlik, şeriatı uygulama konusunda gösterdikleri titizlik ve sözlerine sadakatle bağlı olma gibi nitelikleriyle sahabeyi överken, ailesinin ise kerem sahibi, soyca temiz ve asil olma özelliklerini ön plana çıkarmıştır. Bu iki zümrenin methinde sahabe, ailesinden önce zikredilmiş olup Nablusî bu takdime dair olası soruya cevaben, Şianın ashaba dil uzatması sebebiyle bu takdimi yaptığını, refakat etmek anlamındaki sahabe kelimesinin kuşatıcı manasıyla ailesini de içine aldığını, sözde yapılan takdim tehirin

[33] Tehallus, nazım veya nesirde mukaddimeden ana konuya geçiş yapma sanatıdır. Yazar konu değişikliğini dinleyiciye hissettirmeden, zarif bir şekilde yaparsa bu tehallus, hüsn-ü tehallus adını alır. Eğer geçiş doğrudan, soğuk bir geçiş olursa bu intikale *iḳtiḍâb* denir. Ebû Bekr b. Ali b. Abdullah İbn Ḥicce el-Ḥamevî, *Hizânetü'l-edeb ve ġâyetü'l-ereb*, thk. Kevkeb Rayâb (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 3/401; Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Mustafa et-Terzî ve Şiirleri* (Konya: Yediveren Kitap, 2023), 100-101.

rütbece daha yüksek olanın rütbesini daha aşağıya indirmeyeceğini ve bu durumun erbabınca malum olduğunu ifade etmektedir.[34]

43 وَلَيْسَ لِي الْيَوْمَ شُغْلٌ عِنْدَمَا رَحَلُوا سِوَى بِهِمْ بَلْ بِمَدْحِي أَشْرَفَ الْأُمَمِ

45 هَادِي الْخَلَائِقِ مَحْمُودُ الطَّرَائِقِ مَأْ مُونُ الْبَوَائِقِ خَيْرُ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

46 عَلَيْهِ سَلَّمَتِ الْأَحْجَارُ أَبْلَغَ مِنْ مَاءٍ لِمُوسَى بِضَرْبِ الصَّخْرِ مُنْسَجِمِ

47 وَفَاضَ مِنْ إِصْبَعَيْهِ الْمَاءُ مُعْجِزَةً حَتَّى الْجُيُوشُ ارْتَوَتْ من سَائِغٍ شَبِمِ

48 بَرٌّ رَحِيمٌ لَهُ رِفْقٌ بِأُمَّتِهِ وَهْوَ الشَّفِيعُ غَدًا يُنْجِي مِنَ الغُمَمِ

49 إِنْ قِيسَ بِالْبَحْرِ جُودًا فَالْقِيَاسُ خَطَا ذَا لَيْسَ عَذْبًا وَذَا عَذْبٌ لِكُلِّ ظَمِي

50 نُورُ الْغَيَاهِبِ فِي يَوْمِ الْوَغَى بَطَلٌ جَمُّ الْمَوَاهِبِ بَحْرُ الْجُودِ وَالْكَرَمِ

51 إِذَا دَهَى الْمَرْءَ خَطْبٌ فَاسْتَجَارَ بِهِ نَجَى فَمِنْهُ اسْتَجَارَ اللَّيْثُ فِي الْأَجَمِ

52 وَهْوَ الْعَظِيمُ مِنَ الرَّبِّ الْعَظِيمِ أَتَى يُبْدِي الْعَظِيمَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْحِكَمِ

53 مُؤَيَّدُ الْعَزْمِ يَوْمَ الْحَرْبِ مُدَرَّعٌ بِهَيْبَةِ الْفَاخِرَيْنِ الْعِزِّ وَالشَّمَمِ

54 فَاقَ الْبَرِيَّةَ مَوْلُودًا وَمُنْفَطِمًا مُرَاهِقًا وَكَبِيرًا بَالِغَ الْحُلُمِ

55 وَذَاتُهُ جَوْهَرُ الْأَجْسَامِ مِنْ شَرَفٍ وَشَأْنُهُ عَالَمُ الْأَعْرَاضِ مِنْ عِظَمِ

56 وَالْحِلْمُ وَالْجُودُ فِيهِ وَالْعَفَافُ وَمَا تَحْوِي الْكِرَامُ مِنَ الْأَخْلَاقِ وَالشِّيَمِ

57 لَوْ لَمْ يَكُنْ أَفْضَلَ الرُّسْلِ الْكِرَامِ لَمَا دَامَتْ شَرِيعَتُهُ مِنْ دُونِ شَرْعِهِمِ

58 تَلَأْلَأَ الْكَوْنُ إِشْرَاقًا بِمَوْلِدِهِ وَزَادَ نُورًا كَصَدْرِ الْمُسْلِمِ الْفَهِمِ

59 وَبَرَّدَتْ قَلْبَهَا نِيرَانُ فَارِسٍ مُذْ كِسْرَى بَدَا صَفْعُهُ وَالتَّاجُ عَنْهُ رُمِي

60 كُلُّ النَّبِيِّينَ وَالرُّسْلِ الْكِرَامِ لَهُمْ فَضْلٌ وَذَا فَضْلُهُ أَضْعَافُ فَضْلِهِ

61 مِنْ قَبْلِهِ النَّاسُ قَدْ كَانُوا جَبَابِرَةً لَا يَعْرِفُونَ سِوَى الْهَيْجَاءِ وَالصَّنَمِ

34 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/514-515.

62 دَانَتْ لِعِفَّتِهِ الدُّنْيَا فَمَالَ بِهِ تَمَنُّعُ طَمْعِ الْأُخْرَى وَلَمْ يَهِمِ

63 الْمُفْرَدُ الْعَلَمُ ابْنُ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ ابْ نِ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ ابْنِ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ

64 آيَاتُهُ الشَّمْسُ مِنْ فَرْطِ الظُّهُورِ لَنَا وَوَجْهُهُ الشَّمْسُ فِي الْإِشْرَاقِ وَالْعِظَمِ

65 دَامِي الْمَنَاصِلِ حَتَّى مَا لِشَفْرَتِهَ غِمْدٌ كَثِيْر رَمَادِ الْقِدْرِ مِنْ كَرَمِ

66 لَا يَحْسِبُ الْقَوْمَ إِنْ قَلُّوا وَإِنْ كَثُرُوا وَيَحْسِبُ الطَّعْنَ فِي الْأَجْسَادِ وَالْقِمَمِ

67 طَابَتْ سَرَائِرُهُ رَاقَتْ مَوَارِدُهُ جَادَتْ مَجَالِسُهُ بِالْعِلْمِ وَالْحِكَمِ

68 لَوْ لَمْ تَكُنْ نَسَمَاتُ الْفَجْرِ طِيبَ ثَنَا عَلَيْهِ مَا مَدَحَتْهَا سَائِرُ النَّسَمِ

69 طَامِي النَّدَا لِلْبَرَايَا قَائِدُ الْكَرَمِ قَامِي الْعِدَا بِالْعَطَايَا زَائِدُ الْهِمَمِ

70 يَعْلُو وَيُشْرِقُ فِي يَوْمَيْ وَغًى وَنَدًا كَأَنَّهُ الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ

71 لَا زَالَ خَيْرُ الْأَنَامِ الطَّائِعِينَ لَهُ سَامِي الْمَفَاخِرِ بَيْنَ الْعُرْبِ وَالْعَجَمِ

72 نَدْبٌ جَوَادٌ عَطَاهُ غَيْرُ مُحْتَجَبٍ عَنِ امْرِءٍ لَا بِلَا مِنْهُ وَلَا بِلَمِ

73 أَنْوَارُهُ هِيَ أَرْوَاحُ الْبَرِيَّةِ فِي أَجْسَادِهِمْ قُدِّرَتْ مِنْ سَالِفِ الْقِدَمِ

74 دَعَا إِلَى اللهِ حَتَّى جَاءَ طَائِفَةً صُمًّا فَأَسْمَعَهُمْ بِالسَّيْفِ وَالْكَرَمِ

75 ذَاتٌ عَلَى الْخَلْقِ رَبُّ الْخَلْقِ شَرَّفَهَا قَدْرًا وَأَلْبَسَهَا ثَوْبًا مِنَ الْعِصَمِ

76 ذُو الْجُودِ وَالْكَرَمِ وَالْبَأْسِ وَالْعِظَمِ قَدْ جَاءَ بِالْحِكَمِ عَنْ بَارِئِ النَّسِمِ

77 لِفَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ رَقَى فَرَأَى وَرَامَ مَا لَا يُرَى فِينَا وَلَمْ يَرِمِ

78 وَالْبَدْرُ قَدْ شُقَّ مِنْ بَحْرِ السَّمَاءِ لَهُ عَصَاتُهُ إِصْبَعٌ لَوْ كَانَ عَنْ أُمَمِ

79 أَنْوَارُهُ أَشْرَقَتْ لِلْخَافِقِينَ وَقَدْ غَصَّ الزَّمَانُ بِهَا مِنْ شِدَّةِ الْعِظَمِ

80 وَجُودُهُ وَالْيَدُ الْعُلْيَا كَأَنَّهُمَا غَيْثٌ هَمِيٌّ مِنْ سَمَاءٍ جَمَّةِ الدِّيَمِ

81 أَقَلُّ أَوْصَافِهِ مَا الْحُسْنُ أَحْقَرُهُ وَدُونَ أَفْعَالِهِ مَا جَلَّ عَنْ حِكَمِ

82 يَكَادُ يَسْلَمُ مَنْ نَادَاهُ مُلْتَجِئًا مِنْ سَطْوَةِ الْقَدَرِ الْمَحْتُومِ لِلأُمَمِ

83 وَلَمْ يَزَلْ بِعُلُومِ الْوَحْيِ مُتَّصِفًا هَذَا الزَّمَانَ وَفِي الْآتِي وَمِنْ قِدَمِ

84 مَحَا الضَّلَالَ بِإِثْبَاتِ الْهُدَى وَحَمَى حِمَى شَرِيعَتِهِ بِالسَّيْفِ وَالْقَلَمِ

85 وَمَا لَهُ مُشْبِهٌ بَيْنَ الْوَرَى أَبَدًا فِي الْعِلْمِ وَالْحِلْمِ وَالْإِقْدَامِ وَالْهِمَمِ

86 كَالطَّوْدِ فِي عِظَمٍ كَالْبَدْرِ فِي شَرَفٍ كَاللَّيْثِ فِي هَيْبَةٍ كَالْغَيْثِ فِي كَرَمِ

87 أَحْمَتْ يَدَاهُ الْوَغَى يُمْنَاهُ قَابِضَةٌ عَلَى الْحُسَامِ وَيُسْرَاهُ عَلَى اللَّجَمِ

88 لِيَوْمِ بَدْرٍ أَتَى وَالْوَجْهُ مُشْتَبِهٌ بِذَلِكَ الْيَوْمِ يَجْلُو لَوْ حِنْدِسَ الظُّلَمِ

89 وَالْخَلْقُ طُرًّا قَدِ انْقَادَتْ لِبِعْثَتِهِ إِلَّا الَّذِي صَمَّ عَنْ آيَاتِهِ وَعَمِي

90 وَاللهُ أَعْطَاهُ مَا لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَحَبَاهُ مِنْهُ بِالنِّعَمِ

91 أَطَاعَهُ السَّيْفُ حَتَّى كَادَ يَسْبِقُهُ يَوْمَ الْهِيَاجِ إِلَى الْهَامَاتِ وَالْقِمَمِ

92 وَسَلْ حُنَيْنًا وَسَلْ بَدْرًا وَسَلْ أُحُدًا تُنْبِيكَ عَنْ كُلِّ مَقْتُولٍ وَمُنْهَزِمِ

93 مِنْ أَجْلِهِ زَالَ عَنَّا الْمَسْخُ تَكْرِمَةً وَاللهُ فَضَّلَنَا طُرًّا عَلَى الْأُمَمِ

94 ذُو هَيْبَةٍ وَوَقَارٍ عَمَّ نَائِلُهُ وَبَعْثُهُ رَحْمَةٌ مِنْ وَاهِبِ الْحِكَمِ

95 يَمْشِي بِكُلِّ طَوِيلِ الْبَاعِ مُعْتَدِلٍ لَهُ لِسَانٌ وَتَكْلِيمٌ بِغَيْرِ فَمِ

96 يَا عُصْبَةَ الْكُفْرِ ذَا لَوْ تُؤْمِنُونَ بِهِ كُنْتُمْ سَلِمْتُمْ مِنَ التَّعْذِيبِ بِالضَّرَمِ

97 طُوبَى لَكُمْ مَعْشَرَ الْإِسْلَامِ فِيهِ وَيَا خُسْرَانَ مَنْ كَفَرُوا يَا طُولَ حُزْنِهِمِ

98 قَوْمٌ إِذَا ظَلَمُوا فَاللهُ يَظْلِمُهُمْ وَإِنْ يَرُومُوا عَلَيْنَا يَعْتَدُوا نَرِمِ

99 وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْ دِي مَنْ يَشَاءُ فَدْعُهُمْ فِي ضَلَالِهِمِ

100 أَرْدَى أَبَا لَهَبٍ نِصْفُ اسْمِهِ أَبَدًا لِفِعْلِ أَوَّلِهِ عَنْ وَاضِحِ اللَّقَمِ

101 يَا بَارِقًا مِنْ نَوَاحِي أَرْضِ كَاظِمَةٍ بِالنُّورِ يَحْرِقُ عَنَّا حُلَّةَ الظُّلَمِ

102 بَيْنَ الْمَرَامِ وَبَيْنِي كُلُّ مُنْخَفِضٍ وَمُشْمَعِلٍّ مِنَ الْقِيعَانِ وَالْأَكَمِ

103 مَهَامِهٌ قَفْرَةٌ لَا نَوْمَ تَمَّ لَنَا إِنْ لُمَّ تَمَّ وَنَالَتْ رِفْقَهُمْ أَهِمِ

104 هَذَا الَّذِي كُلُّ مَنْ لَمْ يَتَّبِعْهُ وَلَا يَرْتَابُ ذُو الْعَقْلِ فِي نَارِ الْجَحِيمِ رُمِي

105 عَمَّ الْعِدَا حِلْمُهُ وَاللهُ أَلْهَمَهُ كُلَّ الْكَمَالِ وَكُلَّ الْعِلْمِ وَالْحِكَمِ

106 وَالْفَضْلُ شَوْقِي الثَّنَا ذَا غَيْرُ مُنْكَتِمِ ذَا غَيْرُ مُنْكَتِمٍ ذَا غَيْرُ مُنْكَتِمِ

107 كَأَنَّهُ الْبَدْرُ فِي أَوْجِ الْكَمَالِ بَدَا وَصَحْبُهُ أَنْجُمٌ لِلْإِهْتِدَا بِهِمِ

108 شُمُّ الْأُنُوفِ يَجُولُونَ الْوَطِيسَ وَهُمْ مِنَ الْحَلَاحِلِ بِالْمِرْصَادِ لِلْقِمَمِ

109 مِنْ كُلِّ مُعْتَقَلٍ بِالرُّمْحِ مُشْتَمِلٍ بِالسَّيْفِ مُنْتَقِمٍ فِي الْجَحْفَلِ اللَّهِمِ

110 قَوْمٌ فَرَائِسُهُمْ أُسْدُ الشَّرَى وَلَهُمْ سُمْرُ الْوَشِيجِ سُتُورٌ طُرِّزَتْ بِدَمِ

111 يُبْدُونَ ذُلًّا لِمَنْ رَامُوا وَمَسْكَنَةً لِيَظْفَرُوا فِي الْوَغَى بِالنَّصْرِ عَنْ أُمَمِ

112 مَوَاكِبُ الْفَخْرِ يَوْمَ الْحَرْبِ أَوْجُهُهُمْ كَوَاكِبُ الْبِشْرِ يَوْمَ النَّائِلِ الرَّذِمِ

113 لَا يَعْرِفُونَ الْأَذى بَدْءًا لِأَنَّ لَهُمْ بِالْمُصْطَفَى ذِمَّةً مَحْفُوظَةَ الْقَسَمِ

114 زَيْنُ الْوَرَى أَخَذُوا عَنْهُ فَسَارَ لَهُمْ بِهِ التَّمَدُّحُ بَيْنَ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

115 صَحْبٌ كِرَامٌ غَدَا الصِّدِّيقُ أَفْضَلَهُمْ عَلَى هُدًى كُلُّهُمْ أَسْمَوْ بِحُبِّهِمِ

116 أَعْدَاؤُهُمْ غَيْرُ مَعْرُوفِينَ يَوْمَ وَغَى مِنْ كَثْرَةِ الطَّعْنِ بَيْنَ الرَّأْسِ وَالْقَدَمِ

117 خُرْسُ الدُّرُوعِ وَقَدْ لَاقُوا الْعُدَاةَ فَلَمْ يَكْلِمُوهُمْ بِغَيْرِ الصَّارِمِ الْخَذِمِ

118 كَمْ غَارَةً بِالْقَنَا شَنُّوا لِمُصْطَلَمِ وَالنَّصْرُ يَلْمَعُ فِي زَاهِي وُجُوهِهِمِ

119 وَكَمْ عَلَوْا سَلْهَبًا قَيْدَ الْأَوَابِدِ فِي يَوْمِ الْوَغَى وَحُسَامًا لِلدِّمَاءِ ظَمِي

120 وَآلُهُ الْغُرُّ **مَنْ عَزَّ** الزَّمَانُ بِهِمْ وَاللهُ قَدْ **بَزَّ** عَنْهُمْ حُلَّةَ التُّهَمِ

121 هُمُ الشُّمُوسُ وَغَيْدَاقُ السَّحَابِ إِذَا تَهَلَّلُوا بِالْعَطَا فِي أَوْجُهِ الْخَدَمِ

122 وَتَطْلُعُ النَّجْمَ أَرْضٌ يُذْكَرُونَ بِهَا نَجْمَ النَّبَاتَاتِ لَا مَا فِي سَمَائِهِمِ

123 أَحِبَّةُ اللهِ بَيْنَ الْخَلْقِ صَيَّرَهُمْ مُعَظَّمِينَ كَمَا الْأَعْدَا بِضِدِّهِمِ

124 وَمَا ارْتِشَافُ زُلَالِ الْمَاءِ فِي ظَمَإٍ يَوْمًا بِأَعْذَبَ مِنْ تَكْرَارِ مَدْحِهِمِ

125 نُجُومُ أُفْقِ الْهُدَى بَلْ هُمْ أَهِلَّتُهُ بَلِ الْبُدُورُ الَّتِي تَجْلُو دُجَا الظُّلَمِ

126 بِيضُ الْوُجُوهِ غَدَتْ سُودًا وَقَائِعُهُمْ حُمْرُ الصَّوَارِمِ خُضْرُ الْعَيْشِ وَالنِّعَمِ

43. *Onlar gittikten sonra bugün onlar dışında bir meşguliyetim yok, daha doğrusu mahlukatın en şereflisini methetmem dışında.*
44. *Haram-ı şerif'in Haşimi kolundan Ebü'l-Bethâ oğlu Abdullah oğlu peygamber Taha.*
45. *İnsanların yol göstericisi, yolları övülmüş, musibetlerde güvenilir kişi, tüm yaratılmışların en hayırlısıdır o.*
46. *Taşlar ona Musa'nın (a.s.) kayaya vurduğunda fışkıran sudan daha beliğ bir şekilde selam verdi.*
47. *Parmaklarından mucize olarak su fışkırdı, öyle ki ordular, lezzetli ve soğuk sudan kana kana içti.*
48. *O, iyiliksever ve merhametlidir; ümmetine karşı şefkatlidir. Yarın (kıyamet günü) onları sıkıntılardan kurtararak onlara şefaat edecektir.*
49. *O cömertlik bakımından denizle kıyaslanacak olursa bu kıyas hatalıdır. Zira deniz tatlı değildir, oysa o her susayan için tatlı (bir su gibidir).*
50. *Karanlığı aydınlatan nur, savaşta kahramandır o; bütün maharetlerin toplamı, cömertlik ve kerem denizidir o.*
51. *Eğer bir insana bir musibet isabet eder ve ona sığınırsa kurtulur; öyle ki ormandaki aslan bile ondan himaye ister.*
52. *O, yüce rabden gelen yüce kişidir; yüce ayetler ve hikmetler ortaya koyar.*
53. *Savaş gününde azmi desteklenen, izzet ve yücelik ile zırh kuşanmış bir heybet sahibidir.*
54. *O; bebeklikte, sütten kesildiğinde, ergenlikte, büyüdüğünde ve olgunluk yaşında beşeriyete hep üstün geldi.*
55. *Onun şerefli zatı, bedenlerin cevheridir; yüce işleri, varlıkların âlemidir.*
56. *Onda hilim (yumuşak huyluluk), cömertlik, iffet ve asil kişilerin sahip olduğu tüm güzel ahlak ve erdemler vardır.*
57. *Eğer o, şerefli peygamberlerin en üstünü olmasaydı, şeriatı onlarınkinden daha uzun sürmezdi.*
58. *Âlem, onun doğumuyla parladı, ışık saçtı. Ve bu ışık, idrak sahibi bir Müslümanın kalbindeki iman nuru gibi arttı.*
59. *Kisra'nın (gücünün) çöküşü başlaması ve tacının başından fırlatılmasıyla Farisilerin ateşi sönerek (Mecusilerin) kalbini serinletti.*
60. *Tüm peygamberler ve şerefli elçiler fazilet sahibidir, ama onun fazileti onların faziletlerinin kat be kat üstündedir.*

61. *Ondan önce insanlar zorbaydı, kavga dövüş ve putlara tapmaktan başka bir şey bilmiyorlardı.*
62. *Dünya, onun iffetine boyun eğdi; ona ahireti istemekten geri durmak dahi meyletti ama o, asla bunları istemedi.*
63. *Tek ve eşsiz olan, tek ve eşsiz olanın oğlu; o da tek ve eşsiz olandan, o da yine tek ve eşsiz olandan doğmuş.*
64. *Mucizeleri bize öyle açık ki, adeta güneş gibidir. Yüzü, parlaklığı ve yüceliğiyle güneş (gibidir).*
65. *Kılıçları kanlı (çok savaşan), hatta kılıcının kını dahi yok (daima kılıcı keskin ve çekilmiş), cömertliğinden kazanının külü çok(misafirperver).*
66. *Düşman topluluğun sayısı azmış çokmuş bunu hesap etmez; o kaç beden ve kafayı deştiğinin hesabını tutar.*
67. *Onun iç dünyası temiz ve güzeldir, iyilikleri (davranışları) hoş ve zariftir, meclisleri ilim ve hikmetle dolup taşar.*
68. *Eğer sabah rüzgârları onun güzel övgülerini taşımıyor olsaydı, diğer tüm rüzgârlar onları övmezdi.*
69. *Cömertliği insanlara taşan, cömertliğin lideridir, düşmanlarını bağışlarıyla zelil eden himmeti büyük biridir.*
70. *O, savaş günü de cömertlik günü de yücelir ve parlar, sanki karanlık gecedeki dolunay gibidir.*
71. *Ona boyun eğen insanların en hayırlısı olarak hem Araplar hem de Arap olmayanlar arasında yüce şan ve şeref sahibi olmayı sürdürecektir.*
72. *Asil ve cömert, lütfu hiç kimseye kapalı değildir; kimseye 'hayır' ya da 'neden' demez.*
73. *Onun nuru, yaratılmışların bedenlerine ezelden takdir edilmiş ruhlarıdır.*
74. *Allah'a davet etti. Öyle ki bir sağır bir topluluk geldi, onlara kılıç ve cömertlikle (davetini) işittirdi.*
75. *Yaratılmışlar üzerinde (öyle yüce) bir zat ki, mahlukatın rabbi onu şereflendirdi ve ona masumiyet elbisesi giydirdi.*
76. *Cömertlik, kerem, kudret ve azamet sahibidir, insanları yaratan Allah'tan hikmetler getirmiştir.*
77. *Yedi kat göğün üzerine yükseldi ve orada(mucizeleri) gördü. Bizim aramızda görmediği ve peşine düşmediği (yüce mertebelere) yöneldi.*
78. *Dolunay gökyüzü denizinde onun için yarıldı. Onun asası parmağıydı, ay insanlardan uzak olsa da.*
79. *Onun nurları ufukları yuttu, çağlar bu azametin şiddetiyle dolup taştı.*
80. *Onun keremi ve yüce eli, sanki yağan bir yağmur ve çokça yağmur yağdıran bir semadır.*
81. *Onun en küçük vasfı için güzellik bile ondan daha aşağıdadır. Onun en küçük işleri dahi hikmetlerden yücedir.*
82. *Peygamber'e sığınarak onu çağıran kimse, milletler için kaçınılmaz olan kaderin elinden belki kurtulabilir.*
83. *O şimdi, gelecekte ve öteden beri vahiy ilimleriyle muttasıf olmayı sürdürmüştür.*
84. *O, sapkınlığı doğru yolu göstererek ortadan kaldırdı, şeriatını kılıç ve kalemle korudu.*

85. *Onun insanlar arasında ilim, sabır, cesaret ve yüce gayelerde asla bir benzeri yoktur.*
86. *O, büyüklükte bir dağ gibi, şerefte dolunay gibidir; heybetinde aslan gibi, cömertlikte yağmur gibidir.*
87. *İki eliyle savaşı harladı; sağ eli kılıcı kavrıyor, sol eli ise atın dizginlerini tutuyordu.*
88. *Bedir Günü'ne geldi ve yüzü o gün gibi, zifiri karanlıkta geceyi aydınlatıyordu.*
89. *Ayetlerine sağır ve kör olanlar hariç tüm yaratılmışlar onun peygamberliğine boyun eğdi.*
90. *Allah ona yarattıklarından hiç kimseye vermediği şeyleri verdi, kendi katından nice nimetler bahşetti.*
91. *Kılıç ona öyle itaat etti ki, tozun dumana katıldığı o günde neredeyse (düşmanların) başlarını ve önderlerini (tepelemekte) onun önüne geçecekti.*
92. *Huneyn'e sor, Bedir'e sor, Uhud'a sor da anlatsın sana bütün öldürülenleri ve hezimete uğramışları.*
93. *Nesih bizden onun sebebiyle ona hürmeten sona erdi. Böylece Allah bizi diğer tüm ümmetlere üstün kıldı.*
94. *O, heybet ve vakar sahibidir, lütfu herkesi kapsar. Onun gönderilişi, hikmetleri bahşeden Allah'tan bir rahmettir.*
95. *Bütün uzunluğu ve düzgünlüğü ile yürür, onun dili ve ağzı olmayan konuşması vardır.*[35]
96. *Ey küfür topluluğu! Eğer ona iman etseydiniz ateşli azaptan kurtulmuş olurdunuz.*
97. *Ey Müslümanlar topluluğu! Ne mutlu size ki, o (Peygamber) ile birlikte oldunuz. O kâfirlerin de vay hâline, onların üzüntüsü ne kadar da uzun sürecek!*
98. *Bir topluluk zulmettiğinde Allah da onlara zulmeder (zulümlerinin cezasını verir). Eğer bize düşmanlık etmeyi dilerlerse biz de aynısını dileriz.*
99. *Allah selamet yurduna çağırır ve dilediğine hidayet eder. Sen onları dalaletleri içinde kendi hallerine bırak.*
100. *İsminin yarısı Ebû Leheb'i, apaçık yol konusunda isminin ilkinin yaptığı fiil (inkâr etmek) nedeniyle sonsuz bir felakete sürükledi.*
101. *Ey Kâzıma topraklarından parlayarak, ışığıyla karanlığın örtüsünü bizden uzaklaştıran şimşek!*
102. *Benimle özlemim arasında her türlü alçak çukurlar ve yüksek engebeli tepeler var.*
103. *Gözde uykunun kalmadığı ıssız çöller… Eğer arzum bir araya getirilse uyku vaki olur. Çöller onların (sevgililerin) şefkatine nail olsa ben de deli divane olurum.*
104. *Bu (elçiye) tabi olmayan herkes ki akıl sahibi biri bundan şüphe etmez, cehennem ateşine atılır.*
105. *Hoşgörüsü düşmanlarına kadar uzandı, Allah ona kemalin, ilim ve hikmetlerin tamamını ilham etti.*
106. *Fazileti, ona olan özlemim ve övgüm; gizli değildir, gizli değildir, gizli değildir.*

---

35 Şairin ilgâz sanatını örneklendirdiği bu beyitte Hz. Peygamber'i niteler görünüp aslında mızrağı betimlemektedir. Uzunluk, düzgünlük mızrağın nitelikleri olup keskin tarafı dile, kesip biçmesi ise konuşmaya teşbih edilmiştir. Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/432.

107. *O, sanki kemalin zirvesindeki dolunay gibi ortaya çıktı; ashabı da onlarla doğru yolun bulunacağı yıldızlar gibidir.*
108. *Cesur kimselerden meydana gelen o onurlu sahabeler düşmanların tepe isimlerini arayarak savaş meydanında dolaşıyorlar.*
109. *Mızrak ve zırhlarla kuşanmış bir şekilde devasa orduların içinde kılıçlarla intikam almaktadırlar.*
110. *Öyle bir topluluk ki avları Şera bölgesinin aslanları (gibi cesurdur.) Onların kanla işlenmiş perde gibi mızrakları vardır.*
111. *Savaşta milletlere karşı galip gelmek için kendilerine kastedenlere alçakgönüllülük ve miskinlik gösterirler.*
112. *Onlar savaş günü gurur topluluklarıdır; oraya buraya saçılmış ganimetlerin elde edildiği günde yüzleri mutluluk yıldızlarıdır.*
113. *Onlar ilk olarak, zarar vermek nedir asla bilmezler, çünkü onların Muhammed Mustafa (s.a.v.) ile yaptıkları yeminine sadık akitleri vardır.*
114. *İnsanlığın süsü olan (Peygamberi kendilerine örnek) olarak aldılar. Bu sayede bütün yaratılmışlar arasında övgüyle anıldılar.*
115. *Onlar mümtaz dostlardır, aralarında Sıddîk (Hz. Ebû Bekir) ise en faziletlisidir. Onların hepsi Peygamber'e olan sevgileriyle yücelmiş, doğru yol üzerindedir.*
116. *Savaş günü bedenleri çokça deşilmekten düşmanları tanınmaz haldedir.*
117. *Düşmanla karşılaşan dilsiz zırh(lı)lar(sahabeler) sadece keskin kılıçlarla onları yaraladı.*
118. *(Düşmanın) kökünü kazımak için mızraklarla ne çok saldırı düzenlediler. Ve zafer, parlak yüzlerinde ışıldıyordu.*
119. *Savaş meydanlarında, avını hızlıca yakalayan heybetli atlar ve kana susamış kılıçlar olarak ne çok göründüler.*
120. *Onun ailesi, zamanın kendileriyle aziz olduğu tertemiz kimselerdir. Allah, onların üzerine (giydirilen) suçlama elbisesini çekip almıştır.*
121. *Onlar, ihsanlarıyla hizmetkârlarının yüzlerinde parıldadığında güneşler ve bol yağmur yüklü bulutlar gibidir.*
122. *Onların anıldığı toprak bir filiz verir ki, ancak bu gövdesiz bitki (necm), gökyüzünde olan yıldız anlamında değil bir ot türüdür.*
123. *Onlar Allah'ın sevgili kullarıdır. Allah düşmanlarını zıddıyla (hakir) kıldığı gibi onları insanlar arasında yüce kılmıştır.*
124. *Susuz iken tatlı suyu yudumlamak, onların methini tekrar etmekten bir gün bile daha tatlı değildir.*
125. *Hidayet ufkunun yıldızlarıdır onlar. Daha doğrusu hilalleridir, yok öyle de değil, zifiri karanlığı aydınlatan dolunaylardır onlar.*
126. *Onların yaptığı savaşlar yüzleri ak olanların yüzlerini karaya çevirdi. Kılıçların kızıllığı (kan), rahat ve nimetlerin yeşilliğini kapladı.*

Kasidenin son bölümünü oluşturan 127-150 arasındaki beyitlerde şair Hz. Peygamber'e olan derin sevgi ve bağlılığını dile getirmekte, hayatın zorlukları ve kaderin getirdiği sıkıntılar karşısında Peygamber Efendimizin şefaatini ve yardımını dilemektedir. Peygambere olan sevgi ve onun şefaatine olan inanç, şairin umudunu ayakta tutan en önemli unsurlar olarak ifade edilmiş, bu nedenle kaside bir dua, bir

medet çağrısı olarak Hz. Peygamber'e takdim edilmiştir. Ayrıca, şiirin yazılış gerekçesi, son beyitte bir şairlik görevi olarak ifade edilmiştir.

127 وَحُبُّهُمْ قُرْبَةٌ أَرْجُو النَّجَاةَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَيْثُ النَّاسُ فِي غُمَمِ

128 يَا أَشْرَفَ الرُّسْلِ يَا غَوْثَ الْخَلَائِقِ يَا نُورَ الْوُجُودِ اسْتَجِبْ يَا سَيِّدَ الْأُمَمِ

129 وَإِنِّي دَعَوْتُكَ لَمَّا الدَّهْرُ جَارَ عَلَى ضَعْفِي وَقَاسَيْتُ مِنْهُ بَأْسَ مُنْتَقِمِ

130 وَلَمْ أَجِدْ مُسْعِفًا أَشْكُو الزَّمَانَ لَهُ بَلْ وَجَدْتُكَ يَا سُؤْلِي وَمُعْتَصَمِي

131 وَأَنْتَ مَلْجَؤُنَا فِي كُلِّ حَادِثَةٍ وَكُلِّ خَطْبٍ خَطِيرِ الدَّفْعِ مُقْتَحَمِ

132 وَقَدْ أَشَرْتُ لِمَا أَرْجُو مِنْكَ وَلَا يَحْتَاجُ مِثْلُكَ لِلْأَلْفَاظِ وَالْكَلِمِ

133 وَسَيِّدِي إِنْ يَكُنْ لِي بِالْقَبُولِ سَخَا سَخَا بِفَضْلٍ وَجُودٍ لِلْوَرَى عَمَمِ

134 نُورُ الْهُدَى يَا حَبِيبَ اللهِ كُنْ سَنَدِي فَإِنَّ حَبْلَ وِدَادِي غَيْرُ مُنْفَصِمِ

135 أَشْكُو إِلَيْكَ ذُنُوبًا أَثْقَلَتْ قَدَمِي وَعِيشَةً قَدْ رَمَاهَا الْحَظُّ بِالْعَدَمِ

136 وَقَدْ مَدَحْتُكَ أَرْجُو مِنْكَ طَوْدَ تُقًى مُشَفِّعًا شَافِعًا فِي كُلِّ مُزْدَحِمِ

137 مَتَى يَزُورُكَ مُشْتَاقٌ أَضَرَّ بِهِ طُولُ النَّوَى فَحَكَى لَحْمًا عَلَى وَضَمِ

138 كَمْ لَيْلَةٍ بَاتَ يَرْعَى النَّجْمَ مِنْ قَلَقٍ عَلَيْكَ سَهْرَانُ لَمْ يُغْمِضْ وَلَمْ يَنَمِ

139 زُرِ الرَّسُولَ وَقِفْ قُدَّامَ حَضْرَتِهِ وَلَا تَخَفْ وَابْتَهِلْ لَا خَوْفَ فِي حَرَمِ

140 صَلِّ عَلَيْهِ فَمَنْ صَلَّى عَلَيْهِ لَهُ عَشْرٌ بِوَاحِدَةٍ يَا صَاحِ وَاغْتَنِمِ

141 عَسَى الزَّمَانُ بِقُرْبٍ مِنْهُ يَسْمَحُ لِي عَسَى اللَّيَالِي بِهِ تَحْنُو عَلَى سَقَمِي

142 وَالْعَبْدُ نَاظِمُهَا عَبْدُ الْغَنِيِّ لَهُ شَمْلٌ عَلَى الرَّغْمِ مِنْهُ غَيْرُ مُنْتَظِمِ

143 وَيْحَ الزَّمَانِ الَّذِي قَدْ جَارَ مَمْتَهِنًا كَأَنَّهُ صَمَّ عَنْ أَحْوَالِنَا وَعَمِي

144 وَسُوءُ حَظِّي عَنِ الْأَقْرَانِ أَخَّرَنِي حَتَّى وُجُودِي غَدَا فِي النَّاسِ كَالْعَدَمِ

145 وَقَدْ تَقَطَّعَتِ الْأَسْبَابُ وَاتَّصَلَتْ كُلُّ الْجَوَانِبِ بِالْأَهْوَالِ وَالنِّقَمِ

146 لَعَلَّ لُطْفًا مِنَ الرَّحْمَنِ يُدْرِكُنِي وَرَحْمَةً مِنْهُ تُنْجِينِي مِنَ الضَّرَمِ

147 وَقَدْ نَظَمْتُ عُقُودَ الْمَدْحِ مُرْتَجِيًا قَبُولَهَا مُسْتَمِدًّا جَوْهَرَ الْحِكَمِ

148 وَقُلْتُ لِلرَّبْعِ لَمَّا الْفِكْرُ أَرَّخَهَا يَا رَبْعُ قَدْ تَمَّ مَدْحِي سَيِّدَ الْأُمَمِ

149 عَلَيْهِ مِنِّي صَلَاةُ اللهِ دَائِمَةٌ طُولَ الْمَدَى مَا ابْتَدَا شُكْرَ الْإِلَهِ فَمِي

150 هَذَا مَدِيحِي فَإِنْ نِلْتُ الْقَبُولَ بِهِ سَعِدْتُ أَوْ لَا فَحَسْبِي مَوْقِفَ التُّهَمِ

127. İnsanların kederler içinde olduğu kıyamet gününde kendisiyle kurtuluşu umduğum sevgileri (beni Allah'a yaklaştıran) bir yakınlıktır.

128. Ey elçilerin en şereflisi, ey mahlukatın umudu, ey varlığın nuru, ey insanlığın efendisi! Duamı kabul et.

129. Zamanın bana zulmedip kin güden kötülüğüne katlanmak zorunda olduğumda sana dua ettim.

130. Ve bulamadım imdadıma koşacak birisini ki zamanı kendisine şikâyet edeyim. Ancak seni buldum ey benim emelim ve sığınağım!

131. Sen bizim her olayda, bertaraf edilmesi zor ve tehlikeli her önemli durumda güvencemizsin.

132. Senden umduğum şeyi işaret ettim ve senin gibisi sözlere ve kelimelere ihtiyaç duymaz.

133. Efendim eğer kabul ile bana cömert davranırsa, fazlı ve keremi ile bütün insanlığa cömert davrandığı içindir.

134. Ey hidayet nuru, ey Allah'ın sevgilisi, benim dayanağım ol. Çünkü benim muhabbet bağım kopmaz.

135. Sana, ayaklarımı çökerten günahlarımı ve talihin yokluğa fırlatıp attığı bir hayatı şikâyet ediyorum.

136. Ey takvanın zirvesi! Ben her sıkışık durumda senden şefaat bekleyen ve sen şefaat eden olarak, sana umudumu bağlayarak seni methettim.

137. Uzunca bir ayrılığın kendisini ziyana uğrattığı özlem dolu biri seni ne zaman ziyaret etse (hasretinden) bir deri bir kemik kalmıştır.

138. Huzursuz bir şekilde kaç geceyi yıldızlara bakarak geçirmiş, senden dolayı uykusuz, senden dolayı gözünü kapatmamış ve uyumamıştır.

139. Resul'ü ziyaret et, onun huzurunda dur, korkma, dua et, çünkü Harem'de korku yoktur.

140. Ona salât et, kim ona bir defa salât ederse bir salâtına karşılık (Allah da) ona on defa salât eder. A dostum bunu ganimet bil.

141. Umulur ki zaman bana onun (Peygamber'in) yakınlığını bahşeder. Umulur ki geceler, onun vesilesiyle hastalığıma merhamet eder.

142. Her ne kadar bir araya getirdiği bu beyitler düzgün olmasa da (bu kasidenin) nâzımı, (aciz) kul Abdülganî'dir.

143. Hor görerek, (bize) zulmeden o zamana yazıklar olsun! Sanki o bizim ahvalimize karşı sağır ve kördür.

144. *Talihsizliğim beni akranlardan geri bıraktı, hatta varlığım insanlar içinde bir hiçlik haline dönüştü.*
145. *Bütün bağlar koptu, her tarafı korku ve felaketler sardı.*
146. *Umudum odur ki, Rahmân'ın bir lütfu bana ulaşır da ondan gelen rahmet beni ateşten kurtarır.*
147. *Ve ben hikmetin cevherinden (Peygamber'den) yardım dileyerek, övgü kolyeleri düzdüm kabulünü ümit ederek.*
148. *Düşünce, tarih düşünce topluluğa dedim: Ey kavim! İnsanların efendisine olan methiyem tamama erdi.*
149. *Dilim Allah'a şükretmeye başladığı sürece, Allah'ın salatı onun üzerine benden daimî olsun.*
150. *Bu benim methiyemdir, eğer onunla kabul görürsem mutlu olurum. Yoksa suçlamalardan uzak durmak da bana yeter.*

2.2. Eserdeki Bazı Edebî Sanatlar

Çalışmanın bu bölümünde daha önce kullanılmakla birlikte *bedîiyyât* türü bir eserde Nablusî'nin ilk defa kendisinin kullandığını ileri sürdüğü edebî sanatlar incelenecek, ayrıca kasidede örneklendirilen fakat şairler tarafından nadiren kullanılan bedî' sanatlara da yer verilecektir.

2.2.1. Nablusî'nin Bedîiyyesine Özgü Edebî Sanatlar

Şiirle Tarih Düşürme

İslam edebiyatında tarih düşürme bir olayın tarihini bir mısra, beyit ya da ibare içinde ebcet hesabıyla belirtmektir. Şairler çoğunlukla tarih düşüreceği mısradan önce tarih kelimesini veya türevlerini zikrederek bu sanata dikkat çekerler.[36] Bu sanat ilk olarak 12. yüzyıldan önce Fars edebiyatında ortaya çıkmış, oradan Türklere Türklerden de Araplara geçmiştir.[37] Bazı kaynaklarda Arap şiirinde tarih düşürmenin Abdülğanî en-Nablusî ile başladığı ifade edilse de onun bu konudaki rolü bu sanatın Arap edebiyatında bilinirliğini sağlamakla sınırlıdır.[38] Nitekim kendisinin "Bu sanatı müteahhirûn dönemi edip ve şairleri icat etmiştir" ifadesi bu düşünceyi destekler niteliktedir. Onun bu sanatı kullanmadaki önceliği yalnızca *bedîiyyât* türü eserlerle ilişkilendirilenilir. Ancak bu da doğru değildir, zira kendisinden önce yaşamış olan Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî (öl.1005/1597) yazmış olduğu bedîiyyesinde *Adedü'l-envâ' ve Adedü'l-ebyât ve't-Târih* ismiyle bu sanata yer vermiştir.[39] Nablusî bir *bedîiyyede* ilk defa kendisinin yer verdiğini ileri sürdüğü bu

36 Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 256.

37 Turgut Karabey, "Tarih Düşürme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/80.

38 Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri ya da Şiirle Tarih Düşürme", *Şarkiyat Mecmuası* 25 (2014), 93.

39 Ramazan Ege - Sadullah Tilkitaş, "El-Ḥumeydî'nin Bedî'iyyesinde Kullandığı Bazı Edebi Sanatlar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 681.

sanatı kasidesinin 148. beytinde uygulamıştır. Beytin ikinci şatrında yer alan harflerin ebcet hesabıyla toplamı kasidenin yazıldığı hicri 1075 yılını vermektedir:[40]

وَقُلْتُ لِلرَّبْعِ لَمَّا الْفِكْرُ أَرَّخَهَا يَا رَبْعُ قَدْ تَمَّ مَدْحِي سَيِّدَ الْأُمَمِ

Düşünce, tarih düşünce topluluğa dedim: Ey kavim! İnsanların efendisine olan methiyem tamama erdi.

İḍrâb

Nablusî'nin bir bedîiyyede ilk defa kendisinin kullandığını ileri sürdüğü bir diğer sanat *iḍrâbtır*. O bu sanatı konuşmacının veya şairin ister medih isterse hiciv olsun birbiriyle anlamca uyumlu cümle veya terkipleri bir araya toplaması, bunları önceki sözden dönüşü ifade eden *idrab* harfi بل ile ayırması şeklinde tarif etmektedir. Bu sanat kasidenin 125. beytinde şu şekilde geçmektedir: [41]

نُجُومُ أُفْقِ الْهُدَى بَلْ هُمْ أَهِلَّتُهُ بَلِ الْبُدُورُ الَّتِي تَجْلُو دُجَا الظُّلَمِ

Hidayet ufkunun yıldızlarıdır onlar. Daha doğrusu hilalleridir, yok öyle de değil, zifiri karanlığı aydınlatan dolunaylardır onlar.

Nablusî'nin tarifi ve örneği, bir nükte sebebiyle önceki sözden dönüş anlamına gelen rücû sanatını akla getirmektedir.[42] Örneğin rücû sanatına misal getirilen Abdülhak Hamit'in şu sözü yapı olarak yukarıdaki dizelere benzemektedir: "Makber, makber değil bir türbe, türbe değil bir mabed, mabed değil bir küre, küre değil bir feza-yı bî intihâ olmalıydı."[43]

İstişhâd

Her ne kadar ilk örneklerine Câhiliye Dönemi şiirlerinde rastlanmış olsa da Nablusî'nin *bedîiyyât* türü bir eserde ilk olarak kendisinin kullandığını belirttiği bir başka sanat olarak *istişhâd*, şairin ismini veya lakabını manzumesinde zikretmesidir. Müellif, bahse konu olan sanata kasidesinin 142.beytinde şu şekilde yer vermiştir:[44]

وَالْعَبْدُ نَاظِمُهَا عَبْدُ الْغَنِيِّ لَهُ شَمْلٌ عَلَى الرَّغْمِ مِنْهُ غَيْرُ مُنْتَظِمِ

Her ne kadar bir araya getirdiği bu beyitler düzgün olmasa da (bu kasidenin) nâzımı, (aciz) kul Abdülganî'dir.

40 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/577.
41 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/522-523.
42 Ebu'l-Abbas Abdullah İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. İrfan Mataracı (Beyrut: Müessetül-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012), 74; Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îḍâh fî 'Ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 266.
43 M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 187; Bulut, *Bedî' İlmi*, 89.
44 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/566-568.

Muammâ

Nablusî'nin bedîiyyesine has kıldığı bir başka sanat olan muamma bir edebiyat terimi olarak "şiirde remiz, îmâ veya işaret yoluyla dolaylı şekilde bir isme delâlet eden söz" diye tanımlanmaktadır.[45] Anlamı gizlemenin değişik yöntemlerle yapıldığı muammada bazen kelimeye eklemeler yapılır ya da kelime tersine çevrilir, veya teşbih ve ebcet hesabıyla gizlenen ismin bulunması istenir.[46] Her ne kadar *lügaz* ve *muammaların* kuruluş ve çözümüne dair bazı kural ve metotlardan bahsedilse de bu iki ilme dayanak olacak açık kuralların bulunmadığı bunların söyleyenin hayal gücüne dayandığı ifade edilmiştir.[47] Şairin *lügazın* bir türü olarak kullandığını belirttiği bu sanatta kasidesinde gizlediği isim Muhammed'dir.[48]

عَلَيْهِ مِنّي صَلَاةُ اللهِ دَائِمَةٌ طُولَ الْمَدَى مَا ابْتَدَا شُكْرَ الْإِلَهِ فَمِي

Dilim Allah'a şükretmeye başladığı sürece, Allah'ın salatı onun üzerine benden daimî olsun.

Nablusî neredeyse kendisinden başka kimsenin anlayamayacağı bir şifreleme yöntemiyle, beyitte شُكْر kelimesini kullanırken aslında onun müradifi حَمْد kelimesini kastettiğini, فَمِي kelimesinde bulunan mim harfinin حمد kelimesinin başına getirildiğinde محمد ismini verdiğini söyleyerek muammayı çözümlemektedir.

2.2.2. Kasidede Kullanılan Bazı Bedi' Sanatları

Bedîiyyât türü eserler her beytinde en az bir edebî sanatın kullandığı manzumeler olarak temeyyüz etse de her bir beyit sadece bir sanatın kullanımıyla sınırlı olmayıp bahsi geçen sanatın dışında başka sanatları da barındırabilir. Hatta bir beytin içinde çok sayıda sanata yer vermek de bir bedî' sanatıdır ki bu sanat *ibdâ'* ismiyle kaynaklarda yer almıştır. Nitekim Nablusî de kasidesinin 84. beytinde bu sanata yer vermiş ve bu beyitte kullandığı 15 farklı sanatı izah etmiştir.[49] Kasidede birbirinden farklı sanatlar kullanılmış olmakla birlikte çalışmanın sınırlılığı gereği bu başlık altında bunlardan bazılarına yer verilecektir.

Muvârebe

Muvârebe sözlükte sözü çarpıtma, lafı eğip bükme, aldatma gibi anlamlara gelmektedir.[50] Nablusî bu sanatı konuşmacının sözlerinde eleştiri veya kınamaya

45 M. A. Yekta Saraç, "Muamma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/320.

46 Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıştılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, thk. Refîḳ el-ʿAcem vd., (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1595-1596.

47 Murat Tala, "Arap Şiirinde Lügaz ve Muʿammânın Yapısı: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (2018), 946.

48 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/577.

49 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/399-400.

50 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), "verabe", 4/362.

maruz kaldığında, bu duruma zekice bir çözüm bulduğu bir dil tekniği olarak açıklamaktadır. Eğer konuşmacının söyledikleri eleştirilirse, aklında sözün anlamını değiştirmek için bir yol geliştirir. Bunu da kelimenin harflerini değiştirerek, yanlış okumalar yaparak, eklemeler ya da eksiltmelerle veya kelimenin irabında değişiklik yaparak yapar. Böylece ilk sözündeki eleştiriden kaçınır. Beytin zahir manaya göre tercümesi şu şekildedir:[51]

تُهْدِي لِأَهْلِ الْهَوَى لَوْمًا بِظَاهِرِ أَلْ فَاظٍ وَتَعْذُرُهُمْ فِي بَاطِنِ الْكَلِمِ

Sen lafzın zahirine göre, aşk ehlini kınayarak yol gösteriyorsun. Ancak sözlerin derininde, onları (gizliden gizliye) mazur görüyorsun.

Beyitteki "تهدي" kelimesi, "hediye vermek, sunmak, yol göstermek" anlamında kullanılmışken, dal harfi noktalanarak "تهذي" yapılabilir ve bu durumda "saçmalamak" anlamına gelir. "لوما" kelimesi, "kınamak" anlamında iken, bir hemze eklenerek "لؤما" yapılabilir ve bu durumda "alçaklık" anlamına gelir. "تعذرهم" kelimesi "onları mazur görüyorsun" anlamındayken harflerin noktası değiştirilerek "تغدرهم" yapılabilir ve bu durumda "onlara ihanet ediyorsun" anlamına gelir. Nitekim şair de aşk konusunda kendisini kınayanlara sitem ederken onlara karşı gerçek düşüncesini bu sanat yardımıyla dile getirmekte, "aşkın ne olduğunu bilmeyen kınayıcılara nasıl olur da hak verirsin" şeklinde yapılacak olası eleştiriyi kendinden savuşturmaktadır. Zira aşk ehli zahirde aşktan bizar olsa da aşkın izalesini istemez, aksine aşkı daha fazla talep eder. Bu taktirde beytin manası şu şekilde olmaktadır:

Sen zahir kelamlarla aşk ehline alçakça, saçma sözler sarf ediyor ve sözün batınında aslında onlara ihanet ediyorsun.

Müvârede

Bedî' ilminde *müvârede*, iki şairin bir beyitte veya beytin bir kısmında lafız ve mana olarak benzeşmesi demektir. Ebû Amr b. Alâ'ya (öl. 154/771) "iki şair nasıl birleşir" diye sorulmuş o da "Akıl sahiplerinin dilleri de ortak karara varır" diye cevap vermiştir.[52] Benzer soru Mütenebbî'ye (öl. 354/965) de sorulmuş o da "Şiir bir yoldur, birinin bastığı yere bir başkası da basabilir." diyerek bunun mümkün olabileceğini ifade etmiştir.[53] Nablusî'nin *müvârede* sanatına örnek olarak verdiği aşağıdaki beytin ilk şatrı Bûsirî'nin (öl. 695/1296 [?]) meşhur "bürde" kasidesinden *taḍmindir.* Nablusî kasideyi bir mecliste okuduğunda dostları bu beytin ilk şatrının Bûsirî'ye ait olduğunu söylemiş, fakat o uzunca bir müddet bunu inkâr etmiştir. Müracaatı sonrasında dostlarına hak verdiğini söyleyen Nablusî, daha sonra bu beyti yukarıda açıklandığı üzere bir sanat olarak kullanmıştır. Sonuç olarak, bir şairin başka bir şairin beytini bilinçli olarak

51 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/170.

52 es-Seyyid Ali Sadrettîn el- Medenî İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî' fî Envâ'i'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şükr (Necef: Maṭba'atu'n-Nu'mân, 1969), 6/86.

53 Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayrevânî İbn Raşîḳ, *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 2/289.

alıntılaması bir sanat olarak değerlendirilirken, bunu farkında olmadan yapmasının da ayrı bir sanat olarak kabul edilmesi oldukça ilginçtir:[54]

وَسَلْ حُنَيْنًا وَسَلْ بَدْرًا وَسَلْ أُحُدًا تُنْبِيكَ عَنْ كُلِّ مَقْتُولٍ وَمُنْهَزِمِ

Huneyn'e sor, Bedir'e sor, Uhud'a sor da anlatsın sana bütün öldürülenleri ve hezimete uğramışları.

Telvîḥ

Sözlükte işaret etmek anlamına gelen *telvîḥ*, belâgat âlimleri tarafından kinayenin bir türü olarak ta'riz ve îmâ kapsamında değerlendirilmiştir.[55] Nablûsî'nin tarifine göre telvîḥ, konuşmacının sözüne ayet, hadis, atasözü veya kendisine ait olmayan bir beyti katması, bunu yaparken iktibas yaptığı bu ifadeyi bölerek kelamına karıştırmasıdır. Kelamın içine bölünerek serpiştirilmiş ifadenin, anlaşılması için farklı renkte yazılması gerekir.[56] Nitekim bu sanata örnek olarak verilen beyitte iktibas, مَنْ عَزَّ بَزَّ (Galip gelen her şeyi alır.) darb-ı meselidir ve kalın yazılmıştır:

وَآلُهُ الْغُرُّ **مَنْ عَزَّ** الزَّمَانُ بِهِمْ وَاللهُ قَدْ **بَزَّ** عَنْهُمْ حُلَّةَ التُّهَمِ

Onun ailesi, zamanın kendileriyle aziz olduğu tertemiz kimselerdir. Allah, onların üzerine (giydirilen) suçlama elbisesini çekip almıştır.

İftinân

İftinân, şairin bir beyitte iki zıt temayı örneğin medih ile hicvi veya gazel ile hamaseyi ya da tebrik ile taziyeyi bir arada kullanmasıdır.[57] Nablusî şiirinin 97. beytinde yer verdiği bu sanatla önce Hz. Peygamber ile birlikte olanları övmüş, sonra da onun mesajını kabule yanaşmayan inkarcıları yermiştir:

طُوبَى لَكُمْ مَعْشَرَ الْإِسْلَامِ فِيهِ وَيَا خُسْرَانَ مَنْ كَفَرُوا يَا طُولَ حُزْنِهِمِ

Ey Müslümanlar topluluğu! Ne mutlu size ki, o (Peygamber) ile birlikte oldunuz. O kâfirlerin de vay hâline, onların üzüntüsü ne kadar da uzun sürecek!

Hazif

Hazif bedî' ilminde lafzı güzelleştirici bir sanat olarak, şairin ya da edibin kendisini belirli harflerle sınırlandırarak söz söyleme sanatını ifade eder. Bazı belâgat alimlerine göre gerçekte bir sanat olmayan bu kullanım bazılarına göre ise bedî'

54 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/418.

55 Ahmed Maṭlûb, *Mu'cemu naḳdi'l-'arabiyyi'l- ḳadîm* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Seḳâfiyyeti'l-'Amme, 1989), 1/382.

56 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/512-513.

57 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/440; Mehmet Şirin Aladağ, "Klasik Arap Mersiyesinde Sıra Dışı Bir Tema: Tâziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/1 (2024), 113-114.

sanatlarına dahil edilen "mülhak" bir sanat olarak kabul edilmiştir.[58] Hazif, atılan harflerin noktalı veya noktasız olmasına, bitişik veya ayrı yazılmasına göre çeşitli kısımlara ayrılır.[59] Nablusî'nin hazfin mühmele türüne ait olan aşağıdaki beytinde kelimelerin tamamının noktasız harflerden meydana geldiği görülmektedir.[60]

عَمَّ الْعِدَا حِلْمُهُ وَاللهُ أَلْهَمَهُ كُلَّ الْكَمَالِ وَكُلَّ الْعِلْمِ وَالْحِكَمِ

Hoşgörüsü düşmanlarına kadar uzandı, Allah ona kemalin, ilim ve hikmetlerin tamamını ilham etti.

Tevlîd

Sözlükte doğurtma, üretme, türetme gibi manalara gelen *tevlîd* bedî' ilminde bir şairin başka bir şairin beytinin lafzını veya manasını alarak yeni bir anlama gelecek şekilde türetmesidir.[61] Nablusî'nin bu sanatı kasidesinin 74. beytinde zikretmiştir:

دَعَا إِلَى اللهِ حَتَّى جَاءَ طَائِفَةً صُمًّا فَأَسْمَعَهُمْ بِالسَّيْفِ وَالْكَرَمِ

Allah'a davet etti. Öyle ki bir sağır bir topluluk geldi, onlara kılıç ve cömertlikle (davetini) işittirdi.

Nablusî bu manayı Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) şu beytinden türettiğini ifade etmektedir: [Kâmil]

وَدَعَا فَأَسْمَعَ بِالْأَسِنَّةِ وَاللُّهَى صُمَّ العِدَى فيِ صَخْرَةٍ صَمَّاءِ

Davet etti, mızrak ve hediyelerle sert bir kayanın içindeki sağır düşmanlara davetini işittirdi.

İktibas edilen beyitte memduhun düşmanlarını ya hediyelerle ya da kılıç zoruyla kendisine tabi kıldığı ifade edilmiş, beyitteki bazı kelimeler Nablusî'nin beytinde değiştirilse de mana olduğu gibi tekrar edilmiştir. Ayrıca şu husus da göz ardı edilmemelidir: Tevlîd sanatı ile ilgili verilen tanım ve örnek ilk bakışta *tadmîn* sanatını akla getirebilir. Ancak bir şairin başka bir şairin beytini veya beytin bir kısmını alıntılaması olarak tarif edilen *taḍminde*[62] lafzın olduğu gibi alıntılanması söz konusu iken *tevlîtte* ise mana iktibas edilmektedir. Yine de iki sanat arasında çok belirgin bir fark olduğu söylenemez.

58 Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/631.
59 İsmail Durmuş, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/122.
60 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/472.
61 İbn Ḥicce el-Ḥamevî, *Hizânetü'l-edeb ve ġâyetü'l-ereb*, 4/19-20.
62 İbn Raşîḳ, *el-'Umde*, 2/84.

İştiḳâḳ

İştiḳâḳ bedî‘ ilmi terminolojisinde konuşanın özel isimden medih, hiciv veya gazel amaçlı fiil türetmesidir.[63] Bu kullanıma örnek teşkil eden aşağıdaki beyitte özel isim أَبُو لَهَبٍ, bu isimden türetilen ise ismin ilk kısmı أَبَى (inkar etti) fiilidir.

أَرْدَى أَبَا لَهَبٍ نِصْفُ اسْمِهِ أَبَدًا لِفِعْلِ أَوَّلِهِ عَنْ وَاضِحِ اللَّقَمِ

İsminin yarısı Ebû Leheb'i, apaçık yol konusunda isminin ilkinin yaptığı fiil (inkâr etmek) nedeniyle sonsuz bir felakete sürükledi.

‘Akd

Sözlük anlamı düğümlemek manasına gelen *‘akd*, bir bedî‘ sanatı olarak ayet, hadis veya hikmetli bir sözün nesrini basit değişikliklerle lafız ve manasıyla şiir kalıbına dökmektir.[64] Nablusî bu sanatın bir örneğini sergilediği aşağıdaki beyitte şu hadisi nazma çevirdiği görülmektedir: مَنْ صَلَّى عَلَيَّ واحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا (Kim bana bir kere salât ederse Allah da ona defa salât eder). [65]

صَلِّ عَلَيْهِ فَمَنْ صَلَّى عَلَيْهِ لَهُ عَشْرٌ بِوَاحِدَةٍ يَا صَاحِ وَاغْتَنِمِ

Ona salât et, kim ona bir defa salât ederse bir salâtına karşılık (Allah da) ona on defa salât eder. A dostum bunu ganimet bil.

eṭ-Ṭâ‘atu ve’l-‘İṣyân

Şairin bir bedî‘ sanatını yapmaya niyetlenip vezin el vermediği için bir başka bedî‘ sanatını icra etmesidir.[66] Nablusî aşağıdaki beyitte مُعَظَّمِينَ kelimesini zikrettikten sonra *tıbâḳ* sanatı için مُحَقَّرِينَ kelimesini zikretmek istemiş, fakat vezin bozulacağı için بِضِدِّهِمِ ifadesiyle *irdâf* [67] sanatına geçiş yapmıştır. Böylece zikredilen lafız, tatbik edilmesi istenen sanatın icrasına karşı çıkarken başka bir sanatın kullanımına tabi olmuştur.[68]

أَحِبَّةُ اللهِ بَيْنَ الْخَلْقِ صَيَّرَهُمْ مُعَظَّمِينَ كَمَا الْأَعْدَا بِضِدِّهِمِ

Onlar Allah'ın sevgili kullarıdır. Allah düşmanlarını zıddıyla (hakir) kıldığı gibi onları insanlar arasında yüce kılmıştır.

63 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/453.
64 el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îḍâh fî ‘Ulumi'l-Belâga*, 318; Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/561.
65 el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî Müslim b. Haccâc, *Saḥîḥu Müslim*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 193.
66 İbn Ḥicce el-Ḥamevî, *Hizânetü'l-edeb ve ġâyetü'l-ereb*, 3/257.
67 İrdâf, şairin bir düşünceyi ifade etmek isterken ona işaret eden lafzı değil de onun tâbii ve müradifi durumundaki lafzı kullanmasıdır. Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Ḳudâme b. Ca‘fer, *Naḳdu'ş-şi‘r*, thk. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1995), 157.
68 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/519.

Mâlâ yesteḥîlü bi'l-in'ikâs (Kalb)

Bedî' ilminde lafzı güzelleştirici bir sanat olan *kalb*, şiirde veya nesirde cümleyi meydana getiren harflerin, harekeleri dikkate alınmaksızın tersten okunuşunda aynı harf dizimini vermesidir.[69] Bazı bedîiyyelerde tek şatırda yapılan bu sanat Nablusî'nin şiirinde beytin tamamında gerçekleştirilmiştir.[70]

مَهَامِهٌ قَفْرَةٌ لَا نَوْمَ تَمَّ لَنَا إِنْ لُمَّ تَمَّ وَنَالَتْ رِفْقَهُمْ أَهِمِ

Gözde uykunun kalmadığı ıssız çöller…Eğer arzum bir araya getirilse uyku vaki olur. Çöller onların (sevgililerin) şefkatine nail olsa ben de deli divane olurum.

Beytin son harfi mim olup, ilk harfiyle aynı şekildedir. Ayrıca sondan ikinci harfi olan he, baştan ikinci harfin aynısıdır ve bu benzerlik beytin tamamına yayılmıştır.

İġrâḳ

Bedî' ilminde *iġrâḳ*, aklen mümkün olup da âdeten mümkün olmayan bir mübalağa türünü ifade eder. Mübalağa türleri içinde aklen ve âdeten mümkün olana *teblîġ*, aklen ve âdeten mümkün olmayan çeşidine ise *ġulüv* denir.[71] Nablusî kasidesinde mübalağa başlığı altında bu sanatın *teblîġ* türünü örneklendirirken[72] *iġrâḳ* türünü ise başka bir beyitte ayrı bir sanat olarak zikretmiştir. Müellife göre normal şartlarda ölümden kaçış yoktur ama alemlerin kendisi için yaratıldığı Hz. Peygamber'e sığınan kimsenin kurtuluşunu akıl imkânsız saymaz.[73]

يَكَادُ يَسْلَمُ مَنْ نَادَاهُ مُلْتَجِئًا مِنْ سَطْوَةِ الْقَدَرِ الْمَحْتُومِ لِلْأُمَمِ

Peygamber'e sığınarak onu çağıran kimse, milletler için kaçınılmaz olan kaderin elinden neredeyse kurtulabilir.

'Unvân

Sözlükte başlık, işaret, örnek gibi anlamlara gelen '*unvân*, Nablusî'nin tanımına göre konuşmacının söze vasıf, medih hiciv vb. bir gaye ile başlayıp, ardından bu gayeyi tamamlamak için kullanılan ifadelerin geçmişteki olaylara veya hikayelere bir örnek üzerinden işaret etmesidir.[74] Verilen tanım, bir ayet, hadis veya kıssaya gönderme yapma sanatı olan *telmihi* akla getirmekte olup Nablusî *'unvânın telmih* ile arasındaki farkını, *telmihte* bir olaya sadece işaret etmek söz konusu iken '*unvânda* başka bir olayın

69 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye* (Dımaşḳ: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/535.
70 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/467.
71 Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/451; Bulut, *Bedî' İlmi*, 143; İzzettin Bilgehan, *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'âni Divanı* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 300.
72 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 2/457.
73 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/390.
74 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/272.

zikriyle mananın tamama erdirilmesi olarak izah etmektedir.[75] Aşağıdaki örnek beyitte de görüleceği üzere *'unvânda* işaret edilen mana daha belirgindir.

عَلَيْهِ سَلَّمَتِ الْأَحْجَارُ أَبْلَغَ مِنْ مَاءٍ لِمُوسَى بِضَرْبِ الصَّخْرِ مُنْسَجِمِ

Taşlar ona Musa'nın (a.s.) kayaya vurduğunda fışkıran sudan daha beliğ bir şekilde selam verdi.

Nablusî Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü vurguladığı bu beytinde taşların Hz. Muhammed'i selamlamasının Musa (a.s.) asasıyla kayaya vurup su çıkartmasından daha büyük bir mucize olduğunu belirtmektedir. Zira kayadan su çıkması tabi bir durum iken taşların konuşması ise gayri tabidir.[76]

SONUÇ

Osmanlı Dönemi'nin önemli mutasavvıflarından biri olan Abdülganî en-Nablusî, şairlik yeteneğiyle de temeyyüz etmiş bir âlimdir. Arap dili ve belâgatine dair derin bilgisi, özellikle bedîiiyye türü eserlerdeki ustalığıyla kendini göstermiştir. Bu eserler aracılığıyla, tevarüs ettiği edebî kültürün yayılmasına ve güçlenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Nablusî, bu alanda iki eser kaleme almıştır. Çalışmamızın konusunu oluşturan *Nesemâtü'l-Eshâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr* adlı eserinde, bir bedîiiyyede ilk kez kendisinin kullandığını ileri sürdüğü sanatlardan faydalanarak ve bu sanatların tarif ve açıklamalarında özgün ifadelere yer vererek edebî çevrelerde kendine yer edinmeyi amaçlamıştır. Nablusî'nin bu türde eserler vermesindeki bir diğer saik ise, şiirinin son beytinde ifade ettiği gibi, şairlik mesuliyetinin bir gereği olarak gördüğü görev bilincidir.

Eserde, bedî' sanatlarına verilen zarif örneklerin yanı sıra, bu tür eserlere yöneltilen eleştirileri bir ölçüde haklı çıkaracak kullanımları da gözlemlemek mümkündür. Zira bedîiiyye türü eserler aracılığıyla bedî' sanatlarının karmaşık ve anlamsız bir hâle geldiği, gereksiz pek çok kavramın eklendiği ve bu nedenle edebî sanatların özünden uzaklaştırıldığına dair eleştiriler, Nablusî'nin bedîiiyyesi özelinde yerinde görülebilir.

Bu eleştiriler çerçevesinde, aslında Meânî ve Beyân ilimlerine dâhil edilebilecek bazı kullanımların (telvîh gibi) ayrı bir sanat olarak belirtilmesi, anlamca birbirine yakın sanatların (tevlîd gibi) yarattığı terminoloji sorunları, bir sanatın çeşitli türevlerinin (iğrâk gibi) bağımsız bir sanat olarak sunulması, sanat olup olmadığı konusunda ciddi şüphe uyandıran kullanım ve tariflerin (müvârede gibi) yer alması gibi örnekler öne sürülebilir.

Bu tür eserlerin ayırt edici yönü, anlamdan ziyade lafza öncelik verilerek sanatsal incelikleri sergileme gayesidir. Bu durumun beyitlerin anlam bütünlüğünü ve beyitler arasındaki geçişleri olumsuz etkilediğinden söz edilebilir. Dolayısıyla bu eser özelinde,

75 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/355.
76 Nablusî, *Nefeḥâtü'l-Ezhâr*, 1/273.

örneğin Bûsurî'nin *Bürde* kasidesinde beyitler arasında görülen uyumu ve akıcılığı yakalamak pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak, Arap edebiyatında bedîiiyye geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Nablusî'nin bedîiyyesinin alana hatırı sayılır bir katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, aynı zamanda bu tür eserlere yönelik eleştirileri haklı kılacak yönlerinin de mevcut olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, bundan sonra yapılacak olan bedîiyye çalışmalarında bu eleştirileri dikkate alan bir yaklaşımın benimsenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

‘Akkâvî, İn‘âm Fevvâl. *el-Mu‘cemu’l-mufaṣṣal fî ‘ulûmi’l-belâğa*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2006.

Aladağ, Mehmet Şirin. “Klasik Arap Mersiyesinde Sıra Dışı Bir Tema: Tâziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/1 (2024), 107-143.

‘Aṭîḳ, Abdülazîz. *İlmu’l-Bedî‘*. Beyrut: Dâru’n-Nahḍa el-‘Arabiyye, ts.

Bağcı, Abdullah Esat. *Ebu’l-Bahr el-Hattî ve Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2024.

Bekkâr, Yusuf Hüseyn. *Binâu’l-ḳasîde fi’n-naḳdi’l-‘arabiyyi’l-ḳadîm*. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 2. Basım, 1982.

Bekrî, Alaaddin. *Abdülgani Nablusi Hayatı ve Fikirleri*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Bilgehan, İzzettin. *Yemen Arap Edebiyatı Emir San‘âni Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2023.

Bulut, Ali. *Bedî‘ İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Ḍayf, Şevḳî. *el-Belâġa teṭavvur ve târîh*. Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, 9. Basım, 1965.

Demirayak, Kenan. “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri ya da Şiirle Tarih Düşürme”. *Şarkiyat Mecmuası* 25 (2014), 87-124.

Dereli, Muhammet Vehbi. *Arap Edebiyatında Bedîiyye Geleneği ve Suyûtî’nin Nazmu’l-Bedî Adlı Eseri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.

Dereli, Muhammet Vehbi. *Osmanlı Dönemi Bedîiyyat Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2023.

Durmuş, İsmail. “Hazif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Zeyd, Ali. *el-Bedî‘iyyât fi’l-edebi’l-‘arabî*. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1983.

Ege, Ramazan - Tilkitaş, Sadullah. “El-Ḥumeydî’nin Bedî‘iyyesinde Kullandığı Bazı Edebi Sanatlar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 660-685.

Ekinci, İsmail. *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*. Ankara: İksad Publishing, 2020.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.

Fidan, İbrahim. *Arap Şiirinde Hz. Peygamber*. Ankara: İlâhiyât, 2021.

Ġazzî, Muhammed Kemâlüddîn. *el-Virdü’l-ünsî ve’l-vâridü’l-ḳudsî fî terceme el-‘Ârif Abdilġanî en-Nablusî*. thk. Sâmir ‘Ukkâş. Leiden: Brill, 2012.

Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşḳ: Dâru’l-Kalem, 1996.

İbn Ḥicce el-Ḥamevî, Ebû Bekr b. Ali b. Abdullah. *Hizânetü’l-edeb ve ġâyetü’l-ereb*. thk. Kevkeb Rayâb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1982.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Ma’sûm, es-Seyyid Ali Sadrettîn el- Medenî. *Envâru’r-Rebî‘ fî Envâ‘i’l-Bedî‘*. thk. Şâkir Hâdî Şükr. 7 Cilt. Necef: Maṭba‘atu’n-Nu‘mân, 1969.

İbn Raşîḳ, Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayrevânî. *el-‘Umde fî meḥâsini’ş-şi‘r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 5. Basım, 1981.

İbnu’l-Mu‘tez, Ebu’l-Abbas Abdullah. *Kitâbu’l-Bedî‘*. thk. İrfan Mataracı. Beyrut: Müessetül-Kütübi’s-Sekâfiyye, 2012.

Karabey, Turgut. "Tarih Düşürme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kavak, Abdulcebbar. "Şeyh Abdülganî en-Nablusî'nin Mevlevilik Müdafası: el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye Adlı Eseri". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 56 (2016), 1125-1151.

Kazvînî, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-Îḍâh fî 'Ulumi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Kılıç, Hulusi. "Bedîiyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/323-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ḳudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî. *Naḳdu'ş-şi'r*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.

Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Mustafa et-Terzî ve Şiirleri*. Konya: Yediveren Kitap, 2023.

Marangozoğlu, İzzet. *Arap Edebiyatında Bedî ve Bedîiyyât*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Maṭlûb, Ahmed. *Mu'cemu naḳdi'l-'arabiyyi'l- ḳadîm*. 2 Cilt. Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Seḳâfiyyeti'l-'Amme, 1989.

Mekkî, Mahmûd Ali. *el-Medâiḥu'n-nebeviyye*, Kahire: eş-Şeriketü'l-Mışriyyeti'l-'Alemiyye, 1991.

Mohammadı, Mohammad. *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Portre İbn Matuk ve Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2024.

Mubârek, Zekî. *el-Medâiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2022.

Mubârek, Zekî. *et-Taṣavvufu'l-islâmî fi'l-edeb ve'l-a<u>h</u>laḳ*. 2 Cilt. Kahire: Maṭba'atu'r-Risâle, 1938.

Murâdî, Ebü'l-Faḍl Muhammed Halîl b. Ali. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-ḳarni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1988.

Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Saḥîḥu Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 2006.

Nablusî, Abdülġanî b. İsmail. *Nefeḥâtü'l-Ezhâr 'alâ Nesemâti'l-Esḥâr fî Medḥi'n-Nebiyyi'l-Mu<u>h</u>târ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2022.

Nablusî, Abdülġanî. *el-Ḥaḳîḳatu ve'l-mecâz fî rıḥleti bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*. thk. Riyâḍ Abdülhamîd Murâd. Dımaşḳ: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Nablusî, Abdülġanî. *Keşfü's-sırrı'l-ġâmiḍ fî şerhi dîvânı İbni'l-Fârıḍ*. thk. Hâlid ez-Zer'î. 4 Cilt. Dımaşḳ: Dâru Ninova, 2017.

Nablusî, Abdülġanî. *Nefḥatü'l-ḳabûl fî medḥi'r-Rasûl*. thk. Firdevs Nûr Ali Huseyn. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999.

Öteleş, Zeliha. *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyrusülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Özel, Ahmet. "Nablusî, Abdulganî b. İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: 3F Yayınevi, 5. Basım, 2007.

Saraç, M. A. Yekta. "Muamma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/320-321. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Tala, Murat. "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (2018), 939-967.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. thk. Refîḳ el-ʿAcem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tığlıoğlu, Mehmed Zahid. *Bir Müfessir Olarak Abdülganî en-Nablusi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Uçar, Hasan. *Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Üstün, Mahmut. "Bedîʿiyyât Şiirlerinin İki Önemli İsmi: Safiyyüddin el-Hillî ve İbn Câbir el-Endelüsî". *Nüsha* 53 (2021), 187-212.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 393-412

İSLAM VE BATI ARASINDA OSMANLI VAZİFE AHLÂKINA BİR ÖRNEK: AHLÂK-I NAZARÎ

An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West:Ahlâk-i Nazarî

Zeynep TAŞAN

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zeynepertentasan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8075-7163.

Nejdet DURAK

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nejdetdurak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2271-590X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 13.06.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 393-412

Atıf / Cite as: Taşan, Zeynep- Durak, Nejdet. "İslam Ve Batı Arasında Osmanlı Vazife Ahlâkına Bir Örnek: Ahlâk-I Nazarî " (An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West:Ahlâk-İ Nazarî) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 393-412. Doi: 10.17859/pauifd.1666422.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 393-412

İSLAM VE BATI ARASINDA OSMANLI VAZİFE AHLÂKINA BİR ÖRNEK: AHLÂK-I NAZARÎ*

Zeynep TAŞAN**
Nejdet DURAK***

Öz

Osmanlı'nın son dönemi, birçok alanda olduğu gibi ahlâk alanında da yenilik arayışlarına sahne olmuştur. Ahlâk müellifleri klasik ahlâk anlayışını reddetmemekle beraber onun artık yeni problemlere doğrudan çözüm geliştiremeyeceğini düşünerek yeni bir düşünce sistemi ve dili kurma çabasına girmişlerdir. Bu müelliflerden biri de, Rıfat bin Mehmed Emin'dir. Mekteb-i Sultânî'nin ilm-i ahlâk hocalarından olan Rıfat bin Mehmed Emin, ahlâk felsefesine dair önemli eserler kaleme almış bir Osmanlı düşünürüdür. Doğrudan ahlâk alanına dair 1311/1893'te yazdığı ilk eser olan *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta müellif, tehzîbü'l-ahlâk geleneğini sürdürmüş fakat hemen ardından bir yıl sonra 1312/1894 yılında yayımlanan *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* adlı eserinde vazife ahlâkı anlayışını benimsemiştir. Çalışmamızın konusu olan bu eserde müellif öncelikle ruhla ilgili meseleleri irdelemiş, ardından bazı mantık terimlerine yer vermiştir. Daha sonra ise kânûn-ı ahlâk, vazife ve türleri gibi yeni ahlâk anlayışının terimleri üzerinden ahlâk görüşlerini beyan etmiştir. Eserin ikinci bölümünde ise yazar, Antik Yunan, İslam ve Batı felsefesi geleneğinden çeşitli filozofların biyografilerine ve bazı görüşlerine yer vermiştir. Rıfat Efendi, Osmanlı düşünce dünyasında giderek popülerleşen Immanuel Kant'ın vazife ahlâkı anlayışını çok erken bir dönemde yorumlamış ve bu fikirleri İslam ahlâk düşüncesiyle harmanlamıştır. Bu makale, Ahlâk-ı Nazarî çerçevesinde müellifin ahlâk görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ahlâk-ı Nazarî'deki vazife anlayışının, Kant'ın görüşleriyle örtüştüğü ve ayrıştığı kısımları belirginleştirmek ise çalışmanın bir diğer hedefidir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ahlâk-ı Nazarî, Osmanlı Düşüncesi, Ödev, Vazife.

An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West: Ahlâk-i Nazarî

Abstract

The last period of the Ottoman Empire witnessed innovations in the field of ethics, as in many other fields. Although moral writers did not reject the classical understanding of ethics, they thought that it could no longer provide direct solutions to new problems and attempted to establish a new system and language of thought. One of these writers was Rıfat bin Mehmed Emin. In Fezâil-i Ahlâk, the first work he wrote in 1311/1893 that was directly related to the field of ethics, the author continued the tradition of *Tahzîbü'l-ahlâk*. Rıfat bin Mehmed Emin, a moral science instructor at Mekteb-i Sultânî, was an influential Ottoman thinker who made significant contributions to moral philosophy. One of his most notable works, *Ahlâk-ı Nazarî ve Teracim-i Ahvâl-i Hukema*, published in 1312/1894, explores various aspects of moral philosophy. In this work, he examines ethical issues and

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zeynepertentasan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8075-7163.

*** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nejdetdurak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2271-590X.

presents the biographies and key ideas of philosophers from Ancient Greek, Islamic, and Western traditions.
Rıfat Efendi also interpreted Immanuel Kant's concept of duty ethics, which was gaining increasing prominence in the Ottoman intellectual sphere, and integrated these ideas with Islamic moral thought. This article aims to analyze his ethical perspective within the framework of *Ahlâk-ı Nazarî*.
Keywords: Duty, Ethic, Morality, Ottoman Thought, Philosophy.

Structured Abstract
Rıfat bin Mehmed Emin was one of the first among late Ottoman moral philosophers to author a work on duty ethics. Although there is limited information about his life, he is known to have been a teacher of theoretical ethics at Mekteb-i Sultânî and to have written two works in this field. The first of these primarily encompasses classical Islamic moral thought and practical ethics, while his later work, *Ahlâk-ı Nazarî ve Teracim-i Ahvâl-i Hukema*, serves as an example of duty ethics. In this work, in addition to discussions on logic, psychology, and ethics, brief biographies of past philosophers are provided without a strict chronological order. Philosophers from a broad spectrum, ranging from Ancient Greek thinkers to Islamic and modern Western philosophers, are mentioned. However, despite being a text on duty ethics, Kant's name is notably absent from this list.
In *Ahlâk-ı Nazarî*, duty is discussed within the scope of practical ethics and is divided into three categories: duties toward the Creator, duties toward oneself, and duties toward fellow human beings. These are respectively referred to as *ahlâk-ı diniyye* (religious ethics), *ahlâk-ı şahsiyye* (personal ethics), and *ahlâk-ı içtimaiyye* (social ethics). The author elaborates on the content of these duties throughout his work.
Similar to Kant's moral law, Rıfat Efendi also speaks of a moral law (*kânûn-ı ahlâk*). This law has three fundamental principles: universality, immutability, and obligatoriness. He asserts that this *kânûn-ı ahlâk* is "goodness" but does not explore this assertion in depth. On the other hand, it is noteworthy that in later texts, the interchangeable use of the terms "duty" and *kânûn-ı ahlâk* has led to some conceptual confusion. The fact that the author identifies duty as a consequence of this moral law—although he does not dwell on the point extensively—is significant in terms of indicating a distinction between the two.
The author states that actualized actions produce two types of deeds in a person: intellectual (*aklî*) and emotional (*hissî*). The three types of intellectual deeds determine whether an action is good or bad, whether it arises from obligation, and whether it deserves reward or punishment. As a result, Rıfat Efendi believes that emotions arise in individuals based on the judgment of reason. A person either disapproves of an action and condemns it or finds it agreeable and approves of it. This is what the author refers to as *hiss-i ahlâk* (moral sentiment), a concept that closely aligns with Kant's notion of conscience. However, while Kant acknowledges conscience, he argues that it becomes ineffective when it conflicts with the moral law. Rıfat Efendi, on the other hand, diverges from Kant at this point, asserting that both conscience and ethics can guide only up to a certain extent, while the ultimate judgment comes from divine law (*shari'a*).
Ahlâk-ı Nazarî stands out as a work that reflects the transformation of classical moral philosophy, the departure from the traditional *tehzîbü'l ahlâk* (moral refinement) tradition, and the influence of new philosophical ideas that were shaping the world on Islamic thinkers. Rıfat Efendi diverges from the classical understanding by asserting that virtue is essentially adherence to duty. However, although he adopts Kant's ethical thought as a foundational principle, he ultimately contradicts Kant's theory by asserting that the determinant of duty is not reason but God. Thus, while the concept of duty as derived from Kant was incorporated into Islamic moral thought, a strict Kantian duty ethics was not adopted.

GİRİŞ

Batı ile ilişkinin daha ziyade II. Meşrutiyet sonrasında yoğunlaştığı düşüncesinden hareketle, son devir Osmanlı düşüncesi üzerine yapılan çalışmalar, ilgilerini bu döneme yöneltmiştir. Fakat Batı kaynaklı ahlâk düşüncesi, esasında çok daha erken bir dönemde Osmanlı aydınının ilgi alanına girmeye başlamıştır. Rıfat bin Mehmed Emin'in kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ*, ahlâk düşüncesinde Kant etkisinin erken dönem örneklerinden biri olarak dikkat çeken eserlerden biridir. Rıfat Efendi *Fezâ'il-i Ahlâk* (1311) isimli daha ziyade tehzibü'l ahlâk geleneği içerisine dahil edilebilecek ve amelî ahlâk mevzularını içeren bir eser kaleme aldıktan sonra çevresinin ısrarı üzerine bir de nazarî ahlâk ilmini içeren *Ahlâk-ı Nazarî* (1312) isimli kitabı telif ettiğini ifade eder. Bu iki eserin yayınlanması arasında yalnızca bir yıl olmasına karşın ikinci eserde müellif tehzibü'l ahlâk geleneğinden neredeyse tamamen uzaklaşmış Kant'ın vazife ahlâkına dair meseleleri merkeze alan bir içerik benimsemiştir. Bunu yaparken de daha sonraki vazife ahlâkı müelliflerinde görüleceği gibi Kant'ın ahlâk anlayışını kendi görüşlerine uyarlamasına rağmen ne ahlâkî meseleleri tartışırken ne de filozofların hayatlarını aktardığı bölümde Kant'ın adını anmamıştır. Dönemin çalkantılı düşünce dünyasında bir düşünür olarak, ilk eseriyle klasik ahlâk geleneği içinde yer alırken, hemen ardından yayımladığı eserle vazife ahlâkı düşüncesinin başlangıcında konumlanması, onun çalışmalarını daha da ilginç kılmaktadır. Bu açıdan makalemize konu olan eserin incelenmesi önem taşımaktadır.

Son dönem Osmanlı ahlâkı üzerine yapılan çalışmalardan ilki Hüsamettin Erdem'in *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* isimli eseridir. Bu eserde müellif, Osmanlının son döneminde yayınlanmış bazı eserlerden hareketle dönemin ahlâk anlayışına dair genel bir çerçeve çizmiştir. Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi* isimli doktora tezi ile dönemin ahlâk düşüncesini eğitim zaviyesinden ele almıştır. İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* isimli doktora tezinde dönemin birçok ahlâk eserini inceleyerek hem klasik anlayışını hem de vazife düşüncesinin ürünü olan kavram ve fikirleri oldukça detaylı bir şekilde konu edinmiştir. Son olarak Fatma Hızıroğlu'nun hazırladığı *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri* başlıklı yüksek lisans tezi yeni ahlâk anlayışının Batılı kaynaklarını, titiz bir araştırmayla okuyucunun istifadesine sunmuştur. Söz konusu çalışmamızda da istifade ettiğimiz bu yayınların her biri literatüre oldukça önemli katkılar sunmuştur. Diğer taraftan bu yayınların hepsi döneme dair bir okuma gerçekleştirmiş, doğrudan *Ahlâk-ı Nazarî* isimli esere ya da Rıfat bin Mehmed Emin'in görüşlerine odaklanmamıştır. Rıfat bin Mehmed Emin hakkında yapılan tek çalışma ise Tarık Tuna Gözütok'un *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri* isimli yüksek lisans tezidir. Ancak bu yayın Rıfat Efendi'nin ahlâk düşüncesini içermemektedir. Doğrudan hem *Ahlâk-ı Nazarî* isimli eser hem de Rıfat Efendi'nin ahlâk görüşlerine odaklandığımız bu çalışmada öncelikle müellifin hayatı ve eserleri yer alacaktır. İkinci bölümde *Ahlâk-ı Nazarî* hakkında genel bilgiler sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise eser içerisinde yer alan teorik meseleler Kant düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak tartışılacaktır.

1. Rıfat bin Mehmed Emin'in Hayatı ve Eserleri

Rıfat Efendi'nin hayatına dair bilgi ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Mezkûr eserinde yazar adı "Mekteb-i Sultânî Akâ'id-i Dîniyye ve İlm-i Ahlâk ve Lisân-ı Osmanî Muʿallimi Rıfat" şeklinde belirtilmiştir. Diğer eserlerinde de benzer ifadeler yer

almaktadır. Ancak, doğum ve ölüm tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Fezâ'il-i Ahlâk* isimli eserine başlamadan evvel kitaba eklediği "İhtâr" başlıklı yazının sonunda ismini baba adıyla birlikte Rıfat bin Mehmed Emin şeklinde vermiştir.[1] Şeyma Turan *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)* adlı yüksek lisans tezi için *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*'nde yazar hakkında bilgi toplamaya çalışmıştır. Arşiv kayıtlarında rastlanan bir dilekçeye göre, Rıfat Efendi 1868 yılında bir sınava girmiştir. Bu bilgi onun ilim hayatına bu tarihte başladığını göstermektedir. Mekteb-i Sultânî'deki görevine ise 1878 yılında başladığı bilgisine yine bu dilekçe sayesinde ulaşmaktayız. Belgeden elde edilen bir diğer bilgi, de Rıfat Efendi'nin yirmi yıldır aynı mektepte hocalık yaptığıdır. Bununla birlikte, başka bir belge onun Mekteb-i Sultânî'de yirmi beş yıl görev yaptığını göstermektedir. Ayrıca dilekçeler ve eserlerindeki ifadelerden anlaşıldığına göre Rıfat Efendi mektepte İlm-i Ahlâk, Akâ'id-i Dîniyye, Lisân-ı Osmanî, Edebiyât-ı Türkî ve Mantık dersleri vermiştir.[2]

Delâ'ilü'l-Îkân fî Beyâni Kavâʿidi'l-Îmân adlı eserinde Rıfat Efendi "İstitrât" başlığı altında kısaca kendisinden bahsetmektedir. Burada verdiği bilgilere göre çocukluk yıllarında ailesiyle birlikte kendi ifadesiyle "ecnebi memleketinde" yaşamaktadır. Babası Mehmed Emin bulundukları şehrin ulemalarından sayılan saygın bir bey olarak tanıtılmaktadır. Ancak müellif dinlerini daha iyi yaşayabilmek adına o bölgeden mecburen "tahlîs" edildiklerini (kurtarıldıklarını) ifade etmektedir. Kendisi o dönemde sıbyan mektebine başlama yaşlarındadır. Osmanlı'ya göç sonrasında aile refaha kavuşunca Rıfat Efendi de okula devam eder. Mevlâna Kırımî el-Hac Hasan Efendi'den Süleymaniye Camisinde icazet alır. Sonrasında yüksek tahsil için mekâtib-i âliyeye gider.[3] Rıfat Efendi, yüksek tahsili hakkında *Delâ'ilü'l-îkân* isimli eserinde şu ifadelere yer verir:

"*Câmiʿ-i münîr-i mezkûrda ahz-i icâzet eyledikten sonra asr-ı hâzırın iktizâ ettiği fünûnu iktibâs ve tevsîʿ-i malʿûmât-ı beşeriyye ve istihsâl-i fünûn-ı mütenevviʿa zımnında mekâtib-i âliyeye duhûl ve oradan dahi hikmet, hey'et, edebiyat, hendese, cebir, tarih, hesap, müsellesât, coğrafya gibi fenlere fevkalâde saʿy ve gayretle sınıfımda birinci olduğum halde aliyyü'l-aʿlâ dereceden şahâdetnâme aldıktan sonra kemâl-i safvet ve sadâkatle yirmi seneden beri mekâtib-i âliyede o mukaddes tedrise muvaffak ve aduvv-i ekber-i beşer olan cehâletle muhârip oldum.*"[4]

Müellifin yayınlanmış eserleri ise kronolojik olarak şöyledir:

1. ***İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür***, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311 (m. 1893). Bu eser psikoloji ve mantık üzerine kaleme alınmıştır.

2. ***Fezâ'il-i Ahlâk***, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311 (m. 1893). Amelî ahlâk üzerine yazılmış bir eserdir.

3. ***Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükemâ***, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1312 (m. 1894).

---

1 Rıfat bin Mehmed Emin, *Fezâ'il-i Ahlâk*, (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311), 5.

2 Şeyma Turan, *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 66.

3 Rıfat bin Mehmed Emin, *Delâ'ilü'l-îkân fî beyâni kavâʿidi'l-îmân*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1316), 159-162.

4 Rıfat bin Mehmed Emin, *Delâ'ilü'l-îkân*, 161.

4. ***Delâ'ilü'l-Îkân fî Beyâni Kavâ'idi'l-Îmân***, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1316 (m. 1898). Kelam disiplini içerisinde yazılmış bir kitaptır.

5. ***Vesîletül-Îkân ve Mantık Tercümesi***, İstanbul, Kasbar Matbaası, 1317 (m. 1899). Bu eser es-Süllemü'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık adlı manzum eserin bir tercümesidir.

6. ***Târîh-i Âlî-i Enbîya***, İstanbul, Matbaa-i Bahriye, 1327 (m. 1909). Peygamberler tarihi kitabıdır.

7. ***el-Akîdetü'l-İslâmiyye***, Muhammed el-Mekkî, Çeviri, İstanbul, Şirket-i Tabiiye Matbaası, 1328 (m. 1910). Bu eser de Rıfat Efendi'nin yaptığı tercümelerden birisidir.

8. ***Ma'lûmât-ı Âliyye***, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1330 (m. 1912). Bu kitapta ilmihal bilgileri verilmiştir.[5]

Rıfat Efendi, telif ettiği eserlerinde ağırlıklı olarak ahlâk ve akaid ile ilgili meseleler üzerinde durmuştur. Diğer taraftan mukaddimelerinde yer alan bilgilere göre müellifin, eserlerini genel olarak ders notlarından toparlayarak kitaplaştırdığı anlaşılmaktadır.[6]

2. Ahlâk-ı Nazarî Hakkında Genel Bilgiler

Tam adı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* olan eser, hicrî 1312 yılında basılmıştır. Toplamda 151 sayfa olan kitap zengin bir içeriğe sahiptir. Yazar, genel bir girişin ardından okuyucuya felsefenin kısımlarından biri olarak ele aldığı ruh konusuna dair yazdığı *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür* (1311) adlı kitabı hakkında bilgiler sunmuştur. Daha sonra ruhun ve felsefenin kısımlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkisini ele almıştır. Her ne kadar ruh üzerine müstakil bir eser kaleme aldığını belirtse de, burada da ruha dair bazı görüşlerini dile getirmiştir. Daha sonra mantık disiplinine ait meselelere oldukça geniş yer ayırmış ve ardından dönemin giderek popülerleşen ahlâk anlayışı olan "vazife" konusuna geçiş yapmıştır. En son olarak İslam, Antik Yunan ve Batı filozoflarının birçoğunun hayatını kısaca kaleme almıştır.

Müellifin eserde kullandığı başlıklar sırasıyla şu şekildedir:

- Hikmetin Dördüncü Kısmı Olan Ruh (s. 11)
- Hikmet ve Hikmetin Taksîmât-ı Esâsiyesi (s. 11)
- Hikmetin Ulûm-ı Sa'ire ile Münâsebeti (s.12)
- Taksîmât-ı Fikriye (s. 12)
- Âsâr-ı Vezâ'if-i Rûh (s. 12)
- Havâss-ı Dâhiliye (s. 13)
- Âsâr-ı Kâbiliyyet-i His, Âsâr-ı Fetânet, Âsâr-ı İrâde (s. 13)
- İhtisâs-ı Kuvâ-yı Hâssa (s. 15)
- Hâfıza, İrtibât-ı Fikr, Kuvve-i Hayâliyye (s. 16)

---

5 Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Tarık Tuna Gözütok, *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahvâl-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13-18.

6 Gözütok, *İlm-i Ahvâl-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür*, 13.

- Mukâyese (s. 20)
- Taʿmîm (s. 20)
- Esâs-ı Efkâr (s. 22)
- Hüküm ve İstidlâl (s. 22)
- İşârât ve Lisân, Lisânın Kuvve-i Müfekkire İle Olan Münâsebeti (s. 25)
- Sıhhat ve Vüsûk (s. 28)
- Sıhhat İle İhtimâl Beynindeki Fark (s. 28)
- Sıhhat ve Bedâhetin Envâʿ-i Muhtelifesi (s. 29)
- Usûl - Terkîb ve Tahlîl Kavâʿidi (s. 30)
- Usûl-i Tenzîl ve İrtikâ (s. 33)
- Kavâʿid-i Esâsiye (s. 33)
- Taʿrîfât (s. 34)
- Kıyâs (s. 35)
- Kıyâs Demekle Ne Anlaşılır? (s. 36)
- Kıyâsın Şekil ve Sûretleri (s. 38)
- Edille – İspat (s. 39)
- Kıyasta Edilen Sû'-i İstiʿmâlât (s. 40)
- Usûl-i İstidlâl – Mütâlaʿa – Tecrübe – İstidlâl – Mes'ele – Tasnîf (s. 41)
- Mütâlaʿa – Tecrübe (s. 42)
- Taksîm (s. 42)
- Faʿaliyet ve Havâss-ı Mahsûsası, Arzu, Sevk-i Cibillî, Âdet (s. 43)
- İrâde ve İhtiyâr (s. 46)
- Efʿâl-i İrâdiyenin Tahlîli (s. 47)
- Ahenk-i Kuvâ-yı Rûh- Kuvâ-yı Mezkûrenin Usûlü – İttihâd-ı Şahsiyyet-i İnsâniye (s. 56)
- İttihâd-ı Kuvâ-yı Rûh (s. 56)
- Şahsiyyet-i İnsâniye (s. 57)
- Kanûn-ı Ahlâk (s. 59)
- Taksîm-i Vezâ'if (s. 60)
- İnsanın Ebnâ-i Nevʿine, Devletine, Ailesine Karşı Olan Vezâ'ifi (s. 63)
- Mahsûsât-ı Zâhirenin Mâfevki - Ulûhiyyet - Vahdâniyyet-i İlâhiye (s. 66)
- Evsâf-ı İlâhiye (s. 69)
- Ahlâk (s. 71)

- Kanûn-ı Ahlâkın Esâsı (s. 72)
- Hiss-i Ahlâk (s. 74)
- Ef'âlimizin Esbâb-ı Muhtelifesi (s. 75)
- Hukemâ-i İlâhiye (s. 77)
- Hukemâ-i İlâhiyyûnun İ'tikâdı Nedir? (s. 77)

Yazar bu son başlıktan sonra da filozofları tek tek ele alarak her biri için ayrı bir başlık açmış ve hayatlarına dair kısa bilgiler vermiştir. Eserde kronolojik bir düzen gözetilmeksizin yer verilen düşünürler sırasıyla şu şekildedir:

- Ebu Muhammed Zekeriyâ er-Râzî (s. 88)
- İbn Rüşd (s. 90)
- İbn Zehrâ (s. 92)
- Ebu Kâsım (s. 93)
- İmâmü'l-Haremeyn (s. 93)
- İmâm Gazzâlî (s. 96)
- Farabî-i Türkî (s. 100)
- Ebu Abdullah Muhammed bin Musa bin Şâkir (s. 103)
- İbn Sînâ [Avicenna] (s. 105)
- İmâm Fahreddin Râzî (s. 117)
- Pisagor (s. 122)
- Aristo (s. 126)
- Câlînus (s. 130)
- Eflâtun (s. 133)
- Batlamyus (s. 135)
- Leibniz (s. 136)
- Lucilio Vanini (s. 137)
- Newton (s. 138)
- Torricelli (s. 138)
- (William) Gilbert (s. 139)
- Franklin (s. 139)
- Bacon (s. 140)
- Descartes (s. 142)
- Galileo (s. 144)
- Jean Jacques Rousseau (s. 146)

Son olarak kitap, "Hatime: Ahlâkın Maʿna-i Lugavî ve Istılâhîsi ve Hulâsa-i Taksîmâtı" (s. 148) başlığı ile son bulmaktadır. Ayrıca hatimeden sonra eserde Feyzi Efendi'den manzum bir takriz yazısı yer almaktadır.

Arşiv kayıtlarının yanı sıra müellifin Mekteb-i Sultânî'de hocalık yaptığına dair verilen bilginin, eserin iç kapağında da yer aldığından yukarıda bahsedilmişti. Buradan edinilen bilgiye göre Rıfat Efendi'nin verdiği dersler arasında ilm-i ahlâk da yer almaktadır. Ancak Rıfat Efendi'nin *Ahlâk-ı Nazarî*'yi bir ders kitabı olarak yazıp yazmadığı bilgisi mevcut değildir. Giriş kısmında müellif, öncelikle eserini meşru bir zemine oturtmak amacıyla iki hadis zikretmektedir. Bunlardan ilki "İlim Çin'de bile olsa alınız." hadisidir ki müellif bununla Hazret-i Peygamber'in hem ilim hem de hikmetin nerede olursa olsun alınmasını emrettiğini vurgulamaktadır.[7] Nitekim ileride değinileceği üzere Rıfat Efendi'nin mezkûr eseri, dönemin Batı ahlâk anlayışının izlerini taşımaktadır. Ayrıca müellif girişin devamında amelî ahlâka dair *Fezâ'il-i Ahlâk* isimli eserini kaleme aldıktan sonra -*Ahlâk-ı Nazarî*'yi kastederek- bir de "nevîn" yani yeni bir üslupla nazarî ahlâkı açıklayan bir eser yazması gerektiğini ifade eder. Girişte yapılan bir diğer iktibas ise "Kendini bilen rabbini bilir." hadisidir.[8] Bununla da müellif insan ruhuna ve ahlâkına dair yapılan bir araştırmanın şerʿan caiz ve hatta gerekli olduğunu vurgulayarak eserin bu açıdan konumunu ortaya koyar. Ayrıca eser kullanılan dil bakımından döneminin diğer ahlâk eserlerinden kelime ve deyim zenginliğiyle ayrılmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî isimli eser hakkında bu genel bilgilerin yanı sıra eklememiz gereken başka önemli bir husus daha bulunmaktadır. Kitap içerisinde yer alan bazı bölümlerin, kelime ve ifadeler bakımından Pavlaki Melitopoulos'un yayımlattığı *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye* eseriyle benzerlik taşıdığı tespit edilmiştir.[9] Bu eser 1321 yılında, *Ahlâk-ı Nazarî*'den dokuz yıl sonra yayınlanmıştır. Dolayısıyla Rıfat Efendi'nin her iki eserde birbirine benzeyen bu ifadeleri Pavlaki Melitopulus'tan almış olması söz konusu değildir. Bilakis bu durumda Pavlaki Melitopulus'un, eserini yazarken bazı kısımları kaynak belirtmeden doğrudan *Ahlak-ı Nazarî*'den aktarmış olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan her iki müellifin de doğrudan alıntı yaptığı bir başka müellifin bulunduğu ihtimali dikkate alınmalıdır. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak için henüz ulaşabildiğimiz bilgiler yetersizdir.

3. Ahlâk-ı Nazarî'deki Genel Ahlâk Çerçevesi

Vazife ahlâkının daha çok II. Meşrutiyet sonrasında düşünürlerin gündemine girdiğine dair genel bir kanı bulunmaktadır. Kant felsefesi üzerine yazıların 1326/1908 yılı itibariyle yayımlanmaya başladığı ifade edilmektedir.[10] Ancak her ne kadar doğrudan Kant'ın felsefesinin birebir temsilcisi olarak değerlendirilemese de vazife ahlâkı Osmanlı'da çok daha önce örneklerini vermeye başlamıştır. Ahlâk alanı özelinde bakıldığında Osmanlıcaya Mahmud Celaleddin tarafından 1327'de çevirisi yapılan Jules Payot'un, *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâʿiyye Fennîdir* adlı eserinin Batı dünyasından

---

7 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî ve Ahvâl-i Terâcim-i Hukemâ*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1312), 2.

8 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî,* 2.

9 Pavlaki Melitopulus, *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye,* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1321).

10 Harun Anay, "Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Bahâ Tevfik'in Hakkındaki Yazıları", *Dini Araştırmalar*, 13/36, (2010) 160.

yapılan ilk ahlâk çevirisi olduğu düşünülmektedir.[11] Eserin içeriği teorik olmaktan ziyade birtakım vazifelerin sıralandığı bir yapı arz eder. Ayrıca hürriyet, vatandaşlık, askerlik hizmeti gibi konuları içerir.[12] Ahlâk eserleri özelinde ikinci çeviri olduğu kabul edilen Alexis Bertrand'ın eseri ise bu konuda dikkat çekmektedir. Salih Zeki tarafından *Mebâdî'-i Felsefe-i Ahlâkiyye* adıyla çevrilen eserin muhteva ve içerik bakımından son dönem Osmanlı ahlâk düşünürlerini etkilemiştir.[13] Bertrand'ın eserinde ahlak, öncelikle nazarî ve amelî olmak üzere iki ana kısma ayrılır. İlk kısımda ahlâkın tarifi, vicdan, kanûn-ı ahlâkın vasıfları, hürriyet gibi meseleler ele alınırken ikinci kısımda tek tek kişinin kendisine, ailesine, vatanına karşı vazifeleri sıralanmaktadır. Bunun yanı sıra Bertrand eserinde farklı filozoflarla beraber Kant'ın görüşlerine de yer vermektedir.[14] Ancak bu eserin tercümesinin ilk baskısı 1333 yılında yapılmıştır ve bu da bahse konu eserimizden yirmi bir yıl sonraya denk gelmektedir. Bu sebeple Rıfat Efendi'nin bu tercüme eserden haberdar olmadığı açıktır. Ancak, *Ahlâk-ı Nazarî*'nin yazıldığı dönemde Osmanlı düşünürlerinin en azından bir kısmının Kant'tan haberdar olduğu ona yapılan atıflar sayesinde bilinmektedir. Harun Anay, Beşir Fuad'ın (ö. 1887) Kant'ın metafizik devrimiyle önemli bir filozof olduğuna dair görüşlerini aktarır. Ayrıca yine Ahlâk-ı Nazarî'den evvel yayınlanmış olan Münif Paşa'nın *Telhîs-i Hikmet-i Hukuk* ve *Hikmet-i Hukuk* adlı eserlerinde, Ahmed Mithat Efendi'nin Schopenhauer'ın *Hikmet-i Cedîdesi* adlı eserinde Kant'a doğrudan atıflar bulunmaktadır.[15] Peki içeriğiyle bir vazife ahlâkı temsili sunan ve basıldığı dönemde en azından bir kısım düşünürün Kant'tan haberdar olduğu bilinen *Ahlâk-ı Nazarî*'de Kant isminin zikredilmemesi nasıl açıklanabilir? Söz konusu dönemde, Tanzimat aydınlarının özellikle Fransa üzerinden Batı ile olan ilişkileri bilinmektedir. Fransızca, Batı felsefesinin hem Fransız hem diğer Batılı düşünürlerin görüşlerini dönemin Osmanlı düşünce dünyasına aktarıldığı aracı bir dil olmuştur. Nitekim Kant'ın metinleri de Fransızca üzerinden Osmanlıca'ya aktarılmıştır.[16] Diğer taraftan Kant'ın Fransız düşünürlerini de etkilediği bilinmektedir. Bu bağlamda, Rıfat Efendi'nin vazife ahlâkına ilişkin görüşlerinin Kant'tan doğrudan değil, bu düşünceyi benimseyip yorumlayan Fransız müellifler aracılığıyla şekillenmiş olabileceği dikkate değer bir ihtimaldir. Dolayısıyla, Rıfat Efendi'nin Kant'ın özgün metinlerinden haberdar olmaksızın, onun ödev teorisinin yorumlanmış bir versiyonu ile karşılaşmış olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Ayrıca 1870 yılında sıbyan mekteplerinde okutulmak üzere devlet tarafından düzenlenen bir ahlâk ders kitabı yarışması söz konusudur. Konumuzla ilgili bağlantıyı oluşturan nokta ise bu yarışmaya katılacak kitapların taşıması gereken özelliklerde ortaya çıkar. İlgili beyannamede belirtilen özelliklere göre, ahlâk kitaplarının öncelikle ahlâk ilminin konusu ve amacına dair kısa bir özet sunmasının ardından, insanın dinî vazifeleriyle birlikte vatanına, ebeveynine, öğretmenlerine, hayvanlara vb. karşı olan vazifelerini içermesi gerektiği vurgulanmaktadır.[17] Buradan anlaşılmaktadır ki

---

11 Fatma Hızıroğlu, *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-27.

12 Jules Payot, *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâʿiyye Fennîdir*, Mahmûd Celâleddîn (çev.), (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1327).

13 Hızıroğlu, *Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*, 27.

14 Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001).

15 Anay, *Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi*, 152.

16 Hızıroğlu, *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e*, 24.

17 Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 33-34.

doğrudan Kant felsefesinin bir izdüşümü olsun yahut olmasın, bir vazife fikriyatı Rıfat Efendi'nin yaşadığı dönemde zaten mevcut durumdadır. Fakat onun tam olarak hangi kaynaklardan yararlanarak vazife ahlâkı çerçevesinde bir eser kaleme aldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî'de Rıfat Efendi klasik İslam düşüncesinden farklı olarak ahlâkı meleke ile ilişkilendirmek yerine, onun ilm-i vezâ'if (görevler ilmi) olarak tarif edilebileceğini ifade eder. Diğer taraftan ona göre ahlâk, fail kuvvelerimizin idare edilmesi anlamına gelir. Metinde hikmetin aksamından biri olduğu ifade edilen ahlâkın, iki kısımda incelendiğini görürüz: 1. Nazarî yahut umumî ahlâk. 2. Amelî yahut hususî ahlâk. Rıfat Efendi'ye göre nazarî/umumî ahlâk, kânûn-ı vazîfenin gerekliliğini ispat eder ve onun içeriğini belirler. Amelî/hususî ahlâk ise ortaya konmuş olan vazifelerin tatbikatı, yani pratikte uygulanması anlamına gelir.[18] Bu ayrımın yukarıda zikredilen Alexis Bertrand'ın *Ahlâk-ı Nazarî*'den yirmi bir yıl sonra tercüme edilen *Mebâdî'-i Felsefe-i Ahlâkiyye* adlı eserindeki ana tasnifle örtüştüğü görülmektedir.

3.1. Kânûn-ı Ahlâk

Tıpkı Kant'ın ahlâk yasası fikri gibi Rıfat b. Mehmed Emin de bir ahlâk kanunundan bahsetmektedir. Bu kanun insanî fiil ve amellerin uygulamasını sağlamak için düzenlenmiştir. Bu yaklaşıma göre, insan hareketlerini ona uygun hale getirmeye mecbur bir varlıktır. Kânûn-ı ahlâkın müellife göre üç esası bulunmaktadır.

1. *Kânûn-ı ahlâk umumîdir.* Her mekânda, her zamanda, her kişiye göre aynıdır.[19] A kişisine göre dürüstlük ahlâkî bir ilke olurken B kişisinin bundan muaf olması mümkün değildir.

2. *Kânûn-ı ahlâk değişmezdir.* Müellife göre o, insanın çeşitli zevklerine ve infiallerine bağlı olarak farklılık göstermez.[20] Nasıl ki umumî olduğu söylenerek her mekânda, zamanda ve kişide ahlâk kanununun bir olduğundan bahsediliyorsa, yine aynı kişinin farklı hallerinde, duygu durumunda da (vs.) ahlâk yasası değişmeyen bir nitelik arz etmektedir.

3. *Kânûn-i ahlâk mecburîdir*.[21]

Müellif *Kânûn-ı Ahlâkın Esâsı* başlığı altında sıraladığı maddelerden sonuncusunda herhangi bir açıklamaya yer vermemektedir. O sadece buna mecbur olduğunu ifade etmekle yetinir. Oysa metnin baş tarafında yer alan *Kânûn-ı Ahlâk* başlıklı kısımda bu esasla çelişiyor gibi görünen birtakım ifadelere yer vermektedir:

"*Kânûn-ı ahlâk aʿmâl ve efʿâl-i beşeriyyenin icrâsını te'mîn zımnında tertîp olunmuş bir ka'idedir. Mükâfât ve mücâzâtın hey'eti mecmûʿasın (kabûl ve tasdîk)den ibârettir. Kabûl ve tasdîk mecbûriyyet ile karıştırılmamalıdır. Mecbûriyyet bir idrâk-i aklîdir ki bir şeyi yapıp yapmamaya mecbûr olup olmadığımızı hüküm ve taʿayyün eder. Kabûl ve tasdîk ise müstehak olup olmamak hususlarına ibtinâ eder. Bazı kere hevesât-ı nefsâniyyeye mağluben veza'ifimizi îfâ edemeyiz. Kânûn-ı ahlâkın kabûl ve tasdîki hevesât-ı nefsâniyyeye karşı bir kuvve-i muʿaddeledir*."[22]

---

18 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî,* 71-72.
19 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.
20 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.
21 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.
22 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 59.

Görüldüğü üzere Rıfat Efendi, öncelikle kânûn-ı ahlâkın gayesi üzerinde durmuş, daha sonra onun kabul ve tasdikten ibaret olduğunu belirtmiştir. Ancak üçüncü cümlede müellif, kabul ve tasdikin mecburiyet ile karıştırılmaması gerektiğini ifade eder ki bu kânûn-ı ahlâkın üçüncü esasıyla çelişmektedir. Ancak bu iki bölümde yer alan mecburiyet kavramlarına iki farklı anlam yüklediğimizde çelişki ortadan kalkacak gibi görünmektedir. Buna göre "*Kabul ve tasdik mecburiyet ile karıştırılmamalıdır*." cümlesindeki mecburiyet kelimesi kişinin dışarıdan bir sebeple bir şeye zorunlu olması durumunu ifade edebilir. Mesela bir kişinin başına silah dayayıp bir işi yapmaya mecbur kılınması gibi durumlar bu olguya karşılık gelmektedir. *Kânûn-ı Ahlâkın Esâsları'*nda zikredilen mecburilik ise kişinin ahlâklı olmasının bir gereği olarak zorunlu olması şeklinde düşünülebilir. Ayrıca ilgili metindeki bir sonraki cümle, aslında buradaki mecburiyet kelimesinin de dışarıdan maddi bir zorunluluğu ifade etmediğini göstermektedir. Zira burada müellif mecburiyetin aklî bir idrak olduğunu ve bir şeyi yapıp yapmama zorunluluğumuzu belirlediğini ifade etmektedir. Bu durumda ilk kısımdaki *mecburiyet* dışarıdan bir gücün maddi olarak doğrudan kişiyi bir fiile mecbur bırakmasını değil, kişinin kendisini dolaylı olarak dış bir fiile mecbur hissetmesi durumunu belirlemektedir. Burada Kant'ın koşullu ve koşulsuz buyruk terimlerini ve ödevin zorunluluğu düşüncesini hatırda tutarak onun ahlâkın kaynağına dair ifadelerine bakmak yerinde olacaktır. O, insanın ahlâkî olarak yükümlü olmasının kaynağının insanın bedihî (a priori) saf akıl kavramlarında yer aldığını ifade eder.[23] Bedihî bilgiler ise insana doğuştan verili değildir ancak insan yetileriyle onu kendi var eder. Ayrıca Kant'ın ahlâk düşüncesinin kurucu unsurlarından olan irade (wille) de yasaya bağlı bir irade değil bizzat yasa koyucu bir irade olarak karşımıza çıkar.[24] Dolayısıyla ahlâklı olmak için zorunlu olan yasayı kişi aslında kendisi inşa etmiştir ve böylelikle zorunluluk başka bir yerden değil bizzat insanın kendisinden kaynaklanmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî müellifi, kânûn-ı ahlâkı "iyilik" fikri olarak tanımlamaktadır. O, bu görüşünü tek cümle ile geçiştirmekle yetinmiş, derinleştirme çabasına girmemiştir: "*İyilik fikri kânûn-ı ahlâkın esâsını teşkil edebilir zîrâ bunun netîcesi vazîfe fikridir ve iyilik bizzât kânûn-ı ahlâktır*." [25]

Bu ifade her ne kadar iyiliğin mahiyetini vermese de kânûn-ı ahlâk kavramı ile vazife kavramının ayrıştığı noktayı göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü son devir Osmanlı ahlâk yazarlarının birçoğu kânûn-ı ahlâk ile vazife kavramlarını birbiri yerine kullanmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda vazife ile kânûn-ı ahlâk eş anlamlıdır.[26] Ayrıca vurgulanmalıdır ki son dönem ahlâk düşünürleri bunların müteradif kavramlar olduğunu ifade edip geçmemiş, her ikisi için de ayrı başlıklar açma gereği duymuş, ayrı ayrı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıdan vazife ile kânûn-ı ahlâk kavramların birbirinden ayrıştırıldığı açıktır. Rıfat b. Mehmed Emin'in tek cümle ile dahi olsa buna dikkat çekmesi, bu bakımdan önemlidir. Öyle görünüyor ki "iyilik" olduğunu öğrendiğimiz kânûn-ı ahlâk, uygulama noktasında vazifelerin temelini teşkil eden ilke konumundadır.

---

23 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 4.

24 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 49.

25 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.

26 Hüsameddin Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996), 111.

Rıfat Efendi, kânûn-ı ahlâkın kaynağını belirleyen esasın, filozoflardan bazılarının kendine olan sevgi (zatî muhabbet), bazılarının da başkalarına olan sevgi (sairelerine muhabbet) ve hayırhahlık olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Müellif bu filozofların kimler olduğunu belirtmez. Ancak onların görüşlerine dair açıklamaları, ahlâkın kaynağının zatî muhabbet olduğunu söyleyen grubun hazcılar, saireye karşı muhabbet olduğunu düşünen grubun ise faydacılar olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim ona göre ilk kısımdaki filozoflar için mutluluk, insanî doğanın yegâne maksadıdır. İnsan öncelikle onu arzular. Oysa Rıfat Efendi'ye göre kânûn-ı ahlâkın üç ana esası ile bir değerlendirme yapıldığında bu temelin sağlam olmadığı görülecektir. Çünkü ona göre bu kural öncelikle umumi bir nitelikten yoksundur. İnsanların şahsi faydasına göre farklılık gösterir. Bazılarının faydalı bulduğu, diğerleri için zararlı olabilmektedir. Rıfat Efendi'ye göre ikinci olarak yine ahlâkın değişmezlik ilkesiyle bağdaşmadığını görebiliriz. Zira kişilerin menfaatleri de hallerin özel niteliklerine bağlı olarak değişim gösterebilir. Son olarak müellife göre bu esas mecburî değildir. Ayrıca bunların dışında yine ona göre bu esas kabul edildiği takdirde vazife ile şahsî menfaatin arasını ayırmak güçleşecektir. Rıfat Efendi şahsî değil de başkalarına karşı olan muhabbeti esas alan ikinci kısım filozofların bu fikrinin de ilk açıklamalarla çürütülmüş olduğunu ifade eder. Zira ona göre menfaat ister şahsa, ister başkasına ait olsun yine kânûn-ı ahlâkın temel ilkeleri ile tıpkı ilki gibi çelişmektedir. Müellifin burada ikinci grup için özellikle menfaat kelimesini kullanması da faydacı ahlâkı kastettiğine dair bir işaret sayılabilir.[27]

3.2. Hiss-i Ahlâk

Rıfat b. Mehmed Emin'e göre, birey herhangi bir uzvuyla bir davranış sergilediğinde, onda aklî ve hissî denilen iki fiil ortaya çıkmaktadır. Aklî olan fiiller üç başlıkta incelenir. Biri, vuku bulmuş olan fiilin iyi ya da kötü olup olmadığını kararlaştırır. Bir diğeri uzvun o fiili hak ve mecburiyet neticesinde işleyip işlemediğine hükmeder. Son olarak üçüncüsü ise mecburiyete muhalif olup olmadığına göre ceza ya da ödüle müstahak oluşuna karar verir. Örneğin müellife göre, babasına saygı gösteren bir çocuğun bu davranışı iyidir ve aynı zamanda mecburidir. Bundan dolayı ise düşünüre göre o, ödüle layıktır. Bir yetimin hakkını gasp eden kimsenin bu davranışı ise Rıfat Efendi'ye göre kötüdür. Bu kişi önemli bir vazifede kusurlu davranmıştır. Dolayısıyla o da müellife göre cezaya müstahak olmuştur. Bütün bunlar Rıfat Efendi'ye göre aklın hükümleridir. Akıl bu hükümlere vardığında ise histe de çeşitli tesirler meydana gelmektedir. Rıfat Efendi davranışın iyi ya da kötü olmasına göre hissin; o davranışı ya beğenip takdir ettiğini ya da küçümseyip tahkir ettiğini ifade eder. Bunun neticesinde de birey, ya mutlu ya da kederli olur. Şayet bu bahsi geçen tesirleri belirleyen fiillerin faili de kendimiz isek o vakit bu zikredilen tesirler özel bir hal alır. İşte bu hal, müellife göre insanın kalbinde bir sıkıntı ya da rahatlık olması halidir.[28]

Rıfat Efendi'nin burada bahsettiği *hiss-i ahlâk*, her ne kadar bu bahiste doğrudan ismini zikretmekten imtina etse de Kant'ın kullandığı anlamıyla vicdan kavramına oldukça benzemektedir. Zira Rıfat Efendi'nin yukarıda aktarılan *hiss-i ahlâk* bağlamında izah ettiği süreç, Kant'ın pratik aklın bir fiilin ahlâkî olup olmadığını belirlemesine dair aktardığı süreçle benzer olduğu görülür. Kant'a göre pratik aklın eylemdeki ahlâkiliğe karar verme süreci iki aşamada gerçekleşir. Öncelikle pratik akıl, davranışın ahlâkî oluşuna hükmeder ancak bu kararında emin olamaz. Kant için vicdan burada devreye girerek pratik aklın bu hükmünü duygusal olarak teyit eder. Burada vicdan, kendi

[27] Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 73.
[28] Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 74.

kendini yargılayan bir ahlâkî yargı gücü olmaktadır.[29] Ancak Rıfat Efendi vicdan kavramının kullanımına ise temkinli yaklaşmaktadır. Nitekim o, *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta, vicdan kavramının evvelden yaygın olmayıp yeni kullanılan bir tabir olduğunu ve kendi zannına göre onun aslında *kalb-i selîm*in tefekküründen ibaret olduğunu zikretmiştir.[30] Dini bir terim olarak kalp; insanın anlama, düşünme, idrak etme, kavrama niteliğini ifade etmektedir.[31] Ayrıca kalb-i selîm ifadesi doğru bilgiye ulaştıran bir nitelik olarak aklıselim ile yakın bir anlamı ifade etmektedir.[32] Nitekim söz konusu metinde aklıselim ifadesi de yer almaktadır. *Ahlâk-ı Nazarî*'de doğrudan "vicdan" kelimesine ise *havâss-ı dâhiliye* başlığı altında rastlanmaktadır. Rıfat Efendi'ye göre *âsâr-ı vezâ'if-i rûh* denilen tefekkür, hatıra, mülahaza, arzu, muhabbet gibi ruhta vuku bulan şeyler, *hiss-i derûnî* ile tasdik olunabilir. Ruhun kuvveleri arasında yer alan bu *hiss-i derûnî*, ruhta bulunan her şeyi bize haber vermekle görevlidir. Ona göre aklın bu hizmetine vicdan da denilmektedir. Müellif bu kelimenin Türkçe olarak *buluş* manasına geldiğini vurgulamaktadır.[33]

Diğer taraftan *Ahlâk-ı Nazarî*'de bir fiilin ahlâkî olması noktasında yukarıda aktarılan süreçte yer alan *aklıselim* ve *hiss-i ahlâk* nihai hüküm merci değildir. Aklıselim, fiillere bakarak birinin iyi, diğerinin kötü olduğu gibi yargılara ulaşır. Vardığı hüküm neticesinde de yukarıda zikredildiği gibi bir hissiyat, -*hiss-i ahlâk*- hasıl olur. Ancak en nihayetinde Rıfat Efendi'nin düşüncesinde asıl hükmü veren *şerʿ-i şerif* yani İslam şeriatidir.[34] Kant ise, vicdanın insanın kendi içerisinde kendini yargılayan bir güç olduğunu ifade ederken onun yasayla çatıştığında bir geçerliliğinin kalmayacağını belirtir. Onda nihai olan ise akıldır.[35] Rıfat Efendi bu noktada nihai hüküm merci olarak şeriatı belirlemesiyle Kant düşüncesinden ayrılmaktadır.

3.3. Vazife ve Türleri

Ahlâk-ı Nazarî'de müellif çeşitli sebeplerin irademizi harekete geçirdiğini ve bir şeyde karar kılmamıza sevk ettiğini ifade eder. Bu şekilde eylemlerimiz ortaya çıkar. Rıfat Efendi bu sebeplerin üç türlü olduğunu düşünür: Muhabbet-i zâtiye, terahhum (merhamet) ve mecbûriyet ya da vazîfe. Muhabbet-i zâtiye; açlık, susuzluk, ilim arzusu gibi türlerden mürekkep olan hissiyatın toplamına denir. Terahhum, kendi türümüzden olan yani diğer insanlara iyilikte bulunmaya sevk eden merhamet, dostluk, şefkat gibi bir haldir. Mecbûriyet ya da müellifin müteradif şekilde kullandığı diğer ifadeyle vazîfe ise iradeyi sınırlı bir daire içerisinde hareket ettiren bir kanun karşılığında kullanılmaktadır. Rıfat Efendi faziletin daima vazifeye tabi olmak olduğunu ifade eder. Onun hakkaniyet ve namuskârlık adını verdiği bu fıtrî esas, herkesin itaate mecbur olduğu bir kanun gibi iradeye tesir etmektedir. O, vazife ve hak, adalet, fazilet esaslarının da buradan neşet ettiğini belirtmektedir. Mademki akla ve iradeye sahibiz, o halde kanunun emirlerine uyup yasakladıklarından kaçınmak bizler için bir mecburiyettir. Ona göre vazife tam olarak budur. Ancak vazifeyle sorumlu kişinin onu yerine getirebilme kuvveti bulunması gereklidir. Başkalarına zarar vermemek şartıyla

---

29 İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Doktora Tezi, 2023), 245-246.

30 Rıfat, *Fezâ'il-i Ahlâk*, 34.

31 Süleyman Uludağ, "Kalp", *DİA*, 2001, 229-232.

32 Süleyman Hayri Bolay, "Akl-ı Selîm", *DİA*, 1989, 275, 276.

33 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 12-13.

34 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 75.

35 İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 246.

insan akıl ve iradesini ortaya koyma gücünü elinde bulundurmalıdır. Zira bu güce sahip olmak da bir haktır.[36]

Rıfat Efendi'nin zikrettiği iradeyi harekete geçiren sebepler, Kant'ın öğretisiyle benzerlik gösterse de bunların birebir aynı prensibe dayandıklarını ifade etmek mümkün değildir. Türkçe tercümelerde daha ziyade "isteme" ya da "irade" şeklinde kullanılan "wille" kavramını Kant, ahlâkın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. O, "irade (wille)"yi belirleyecek birtakım nedenler olduğunu zikrederek bunu bir tablo halinde gösterir. Bunu yapmasının sebebi ise, davranışın kaynağının onun ahlâklılığını belirlemesidir. Bu tabloya göre iradeyi belirleyecek nedenler öznel ve nesnel olabilir. Her ikisi de iç ve dış nedenler olarak ayrıca sınıflandırılır. Kant, iradeyi harekete geçiren öznel ve dış nedenlerin eğitim ve vatandaşlık düzeni olduğunu ifade eder. İradeyi harekete geçiren öznel ve iç nedenler ise ona göre fiziksel duygular ve ahlâk duygusudur. Kant, tabloda yer verdiği bu nedenlerin tam olarak neyi ifade ettiğine dair bir açıklamada bulunmaz ancak bu öznel nedenlerin hepsinin deneysel olduğunu ve bu sebeple ahlaklılık ilkesi olmaya uygun olmadıklarını belirtir. Tablonun diğer tarafında kalan nesnel nedenlere geldiğimizde ise dış nedenler Tanrının istemesi ve iç nedenler de yetkinlik olarak karşımıza çıkar. İradeyi harekete geçiren bu nesnel nedenlerin temeli ise akıldır. Ancak yine de Kant'a göre bu nedenler de ahlaklılık ilkesi olmaya uygun değildir. Ona göre ahlâkın ilkesi olabilecek neden ise "kesin buyruk" dediği yani eylemlerin vazife olmasını sağlayan pratik yasa olabilecek tek bir ilke olabilir.[37]

Rıfat Efendi'nin iradenin sebeplerinden olarak gösterdiği muhabbet-i zatiye ve terahhum kavramlarının, Kant'ın tablosunda öznel iç nedenlere (fiziksel duygu ve ahlak duygusu) tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Müellif bir neden olarak mecburiyet vurgusuyla, kendisinin de ifade ettiği gibi vazife ve dolayısıyla ahlâk yasasına işaret etmektedir. Anlaşılacağı üzere bu durumda Kant'ın neden tablosunun bir benzeri fakat daha sınırlı bir versiyonu *Ahlâk-ı Nazarî*'de yer almaktadır.

Rıfat Efendi'ye göre amelî ahlâk, insanın hayatında karşı karşıya kaldığı farklı durumlarda yerine getirme mecburiyetinde olduğu vazifelerin toplamını teşkil eder. Müellif burada bazı ahlâk düşünürlerinin vazifeleri dört esas fazilet ile uyumlu dört asla indirgediklerini belirtmektedir. Bunlar tehzib geleneğinde daha ziyade iffet, adalet, şecaat ve hikmet olarak bilinen ancak müellifin ifadelerinde ihtiyat, itidal, cesaret ve hakkaniyet kavramlarıyla yer alan faziletlerdir.[38] Fakat müellif bir önceki eseri olan *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta bu dört temel erdem üzerine bina edilen görüşü tercih ederken, *Ahlâk-ı Nazarî*'de bu düşünceden uzaklaşmış gibi görünmektedir. Müellif burada bir diğer görüş olarak zikrettiği ve üçlü bir tasnif içerisinde ele alınan vazife kavramını tercih ettiğini ifade etmektedir. Müellifin tercih ettiği bu diğer görüşe göre amelî ahlâk üç bölümden müteşekkildir: 1. İnsanın Cenâb-ı Hakk'a karşı olan vazifeleri anlamına gelen ahlâk-ı dîniyye (dinî ahlâk). 2. İnsanın kendi nefsine karşı yükümlü olduğu vazifelerini ifade eden ahlâk-ı şahsiyye (bireysel ahlâk). 3. İnsanın hemcinsine yani diğer insanlara karşı sorumlu olduğu vazifeleri ifade eden ahlâk-ı ictimâ'iyye (toplumsal ahlâk).[39]

---

36 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî,* 75-76.

37 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsun Akatlı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021), 46-48.

38 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 60.

39 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 60-61; 71-72.

Ahlâk-ı dinî ya da diğer ifadeyle insanın yaratıcısına karşı olan vazifeleri, görüldüğü üzere Rıfat Efendi'nin düşüncesinde ahlâkın uygulama noktasındaki üç sacayağından biridir. Rıfat Efendi ahlâk-ı dinî hakkında şu açıklamalar yer verir:

"*Ahlâk-ı dînî ve şerʿat ve akl-ı selîm bize Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ve evsâf-ı sâ'iresini öğrettiği gibi Cenâb-ı Hakk'a karşı bir takım vezâ'ifle mükellef olduğumuzu da gösterir. Bunlar da tevhîd ve itâʿat ve tevekkül ve muhabbet ve ibâdet ve duʿâdır. Dîn ve akıl nazarında Cenâb-ı Hak hikmet ve kudret ve lütûf ve kerem ve adâletini tavsîfi gayr-i kâbil bir azametle icrâ eder. Şerʿ-i şerîfin emri vecihle akıl ve irâdemiz sebebiyle evvel emirde yapmaya mecbûr olduğumuz şey Cenâb-ı Vâcibü'l-vücûdun rızâsını istihsâl ve emrine inkıyâd ve onun tarafından gelen ahvâle tevekkül ve zât-ı azîmü'ş-şânına ibâdet ve duʿâdır.*"[40]

Yukarıda alıntılanan pasajın giriş cümlesinde dinî ahlâk, şeriat ve aklıselim bir arada geçmektedir. Dolayısıyla şeriatın, insanın yaratıcısına karşı nasıl bir tutum sergileyeceğine dair emirleri ilm-i ahlâkın da üç ana vazife şemasından birisini teşkil eder. Bu durumda Rıfat Efendi'nin ahlâk anlayışının dinî perfpektifle iç içe olduğu ifade edilebilir.

Rıfat Efendi, bir diğer vazife türü olan ve amelî ahlâkın ikinci kısmını oluşturan, ahlâk-ı şahsiyyenin insanları ilk bakışta şaşırttığını ifade eder:

"*İnsânın nefsine karşı dahi baʿzı vezâ'ifle mükellef olması vehle-i evveliyede şâyân-ı taʿaccüp görülür. Fakat bu vezâ'ifin sebeb-i asliyesi yalnız nefs-i insânî değildir. Belki vezâ'if-i mezkûra, rızâ-i ilâhîyi taʿkîp ve kâ'inatta vazʿ eylediği intizâma nefsini tatbîk ve kazâ ve kadere iʿtikât gibi vezâ'if-i umûmiyyeden teşaʿub eder. İnsan bir vücûda raptedilmiş bir rûhtur. Binâenʿaleyh insânın rûhuna ve vücûduna karşı birtakım vezâi'fi vardır. Rûha karşı olan vezâ'if, his ve zekâ ve irâdeye müteʿallik vazîfelere münkasimdir.*"[41]

Alıntılanan pasajda Rıfat Efendi'nin ahlâk-ı şahsiyye kapsamında ele aldığı insanın ruhuna karşı olan vazifeleri için son cümlede yaptığı üçlü tasnif dikkat çekmektedir. Rıfat Efendi'nin, *Ahlâk-ı Nazarî*'den yalnızca bir yıl önce yayınlanmış olan *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür* (1311) isimli psikoloji eserinde, o her ne kadar modern psikoloji biliminden yararlanmaya çalışsa da esas itibariyle ruhun kuvvelerini İslâm felsefe geleneği çizgisinde -bitkisel nefsi dâhil etmeden- ele almıştır.[42] Müellif ruh hakkında detaylı bilgi için daha evvel yazdığı mezkûr psikoloji eserini referans gösterse de *Ahlâk-ı Nazarî*'de ruha dair vazifeler hakkında yukarıda verdiği tasnif, dönemin diğer vazife ahlâkı temsilcilerinin insan ruhuna atfettikleri kuvvelere dair görüşleriyle uyumludur. Örneğin Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk* (1321) adlı eserinde ruhun *fikret*, *his* ve *irade* olmak üzere üç ana kuvvesi olduğunu belirtir.[43] Benzer şekilde, Mehmed Fazıl da *Felsefe-i İctimâʿiyyeden İlm-i Ahlâk* (1329) adlı kitabında ruhun *idrak*, *his* ve *fiil*den müteşekkil üç kuvveye sahip olduğunu ifade eder.[44] Diğer taraftan Rıfat Efendi *Ahlâk-ı Nazarî*'de "Âsâr-ı Vezâ'if-i Rûh" ismiyle ayrı bir başlık altında bu üç kuvveyi ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.[45] Buna göre Rıfat Efendi *İlm-i Ahvâl-i Ruh* isimli

40 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 61.
41 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 62-63.
42 Gözütok, *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür*, 68-72.
43 Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321), 20-22.
44 Mehmed Fazıl, *Felsefe-i İctimâʿiyyeden İlm-i Ahlâk*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1329), 39.
45 Rıfat, Ahlâk-ı Nazarî, 15.

eserinde İslam felsefesi geleneğini takip ederken *Ahlâk-ı Nazarî* adlı eserinde dönemin vazife anlayışıyla yeniden şekillenen ruh teorisini benimsemiş görünmektedir.

Düşünürümüz, "Taksîm-i Vezâ'if" başlığı altında üçe ayırdığı amelî ahlâkın yani vazife türlerinin yukarıda bahsedilen ilk iki kısmını yine bu başlık altında açıklarken üçüncü kısmını "İnsânın Ebnâ-i Nevʿine, Devletine, Ailesine Karşı Olan Vezâ'ifi" isimli yeni bir bölümde, daha geniş bir şekilde incelemektedir. Ahlâk-ı ictimâʿiyye de denilen bu vazife türü müellife göre insanların birbiriyle olan münasebetinden doğan vazifeler bütünüdür:

"*Ahlâk-ı ictimâʿiyye insânların yekdiğeriyle olan münâsebâtından tevellüt eden v'zâ'ifin hey'eti mecmûʿasıdır. Bu münâsebâtın envâʿ-ı muhtelifesi vardır. Baʿzıları şürût ve eşkâle tâbiʿ değildir. Bu kısım münâsebât nev'-i beşeri terkîp eden efrâd arasında mevcût olan iştirâk-i tabîʿat ve asıldan münbaʿistir. Birtakımı da bir hey'et-i vâhide teşkîl etmiş ve herkesin bekâsına nezârete me'mûr bir kuvvetin kanunu altında yaşayan insanların münâsebetinden ibârettir. Evvelki ale'l-ıtlâk insânların yekdiğerine karşı olan vezâ'if-i umûmiyyesini ve ikincisi insânların devlete karşı olan vezâ'ifini intâç eder.*"[46]

İfadelerden anlaşılacağı üzere Rıfat Efendi vazifenin üçüncü türü olan ahlâk-ı ictimâʿiyyeyi yani toplumsal ahlâkı iki şekilde sınıflandırmaktadır. O bu sınıflandırmayı verirken, insanlar arasındaki ilişkinin birtakım şekil ve şartlara bağlı olup olmamasını temel prensip olarak belirlemektedir. Düşünürümüze göre, insani ilişkilerde şayet bir şekil ya da birtakım şartlar yoksa bu insanların birbiri arasındaki vazifelerini gösterir. O, bu bağlamda, "Kendinize yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkasına yapmayınız." ilkesine bağlı iki erdemi esas almaktadır. Bunlardan birincisi insanlara zarar verecek herhangi bir şeyi yapmamak manasına gelen hakkaniyet erdemidir. İkincisi ise muhtaç olanlara yardımda bulunmak; dertlerini, ızdıraplarını hafifletmeye çalışmak; mutlu olmaları için çaba göstermek anlamlarını ihtiva eden merhamet erdemidir. Müellife göre hakkaniyetin merhametten farkı, onun uygulama noktasında bir icbar (zorlama) barındırabilmesidir zira ona göre burada bir hak müdafaası söz konusudur.[47] Ancak burada bahsedilen icbarın tam olarak neyi ifade ettiği konusu metinde kapalı kalmıştır. Müellif hakkaniyet ve merhamet için daha detaylı bir bilgi vermemektedir.

Yine yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere Rıfat Efendi'ye göre toplumsal ahlâkın bir diğer kısmında kişinin bir vatandaş olarak sorumlu olduğu vazifeler yer alır. Zira müellife göre ikinci kısımda her bir insanın güvenliğini sağlamakla yükümlü ve tek bir şekle bürünmüş bir yapı arz eden devlete karşı vazifeler bulunmaktadır. Rıfat Efendi bu bağlamda şu açıklamalara yer vermektedir:

"*İnsânlar Cenâb-ı Hak tarafından müctemʿian yaşamak üzere halk edilmişlerdir. İşte şu hâl-i fıtrî insânlar için devlete karşı birtakım veza'if tavsiye etmiştir. Zîrâ devlet mekâsıd-ı ictimâʿiyyeyi istihsâle me'mûr bir kuvvet-i meşrûʿadan ibârettir. İşte bu kuvvete itâʿat ve inkıyâd efrâd-ı beşerin her biri için mukaddes bir vazîfedir ki bu hâl yalnız kavânîn-i mevzâʿa ile değil kavanîn-i tabîʿa ile de masdaktır.*"[48]

Aktarılan pasajın ilk cümlesinde müellif insanların toplum içerisinde yaşama fıtratıyla yaratıldığını belirtmektedir. Bu husus İslam ahlâk felsefesi geleneğinde sıklıkla vurgulanan bir olgudur. Örneğin Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde öncelikle insanın toplumsal bir varlık olduğu görüşünü temellendirmekle meseleye

46 Rıfat, Ahlâk-ı Nazarî, 63.
47 Rıfat, Ahlâk-ı Nazarî, 63-64.
48 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 64-65.

giriş yapmaktadır. Fârâbî'ye göre, insan hem yetkinliğinin en üst seviyesine ulaşabilme hem de varlığını sürdürebilme noktasında oldukça muhtaç bir tabiatta yaratılmıştır. Bu durum onun, yani tek bir insan ferdinin yaşamını sürdürebilmek için aslında diğer insanlarla beraber olmaya ve onlardan yardım almaya mecbur olduğunu gösterir.[49] Yine tehzîbü'l-ahlâk geleneğinin önemli temsilcilerinden Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserinde devlet idaresi bölümüne ilk olarak insanların toplumsallaşma ihtiyacı ve yardımlaşma gerekliliğini açıklayarak başlar. O, herhangi bir türün varlığının karşılıklı yardıma bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu insan için de durum böyledir. Karşılıklı yardım da elbette toplanmayı, toplu halde yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle, insan, doğası itibariyle sosyal bir varlıktır.[50] Siyasi görüşlere temel teşkil etmesi bakımından insanın toplumsal bir varlık olması hususuna tehzîbü'l-ahlâk geleneğinden daha başka örnekler de verilebilir. Son dönem ahlâk yazarı olarak Rıfat b. Mehmed Emin de yine siyasi görüşlere sıra geldiğinde klasik İslam ahlâk düşünürleri gibi öncelikle insanın toplu halde yaşamak üzere yaratıldığını vurgulama gereği duyar. Ayrıca o, insanın sosyal varlık olması ve toplumsal hayatın gerekliliği meselesinden yola çıkarak bir devlet söylemine ulaşır. Yukarıda yer alan ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki müellife göre sosyal bir varlık olarak insanın varlığını sürdürmesini temin eden devlettir. Dolayısıyla insan da varlığının garantörüne karşı birtakım sorumluluklar yüklenmek durumundadır.

Rıfat Efendi, bireylerin devlete karşı olan vazifelerinden bazılarını metnine dahil eder. Buna göre hükümdara ve diğer devlet görevlilerine itaat bu vazifelerden biridir. Vergi gibi malî olan her türlü yardım yine kişilerin devlete karşı vazifelerinden biri sayılmaktadır. Bu vergiler, arazi ve evden doğrudan alınan vergiler olduğu gibi yiyecek-içecek gibi satın alınan şeyler üzerinden dolaylı olarak toplanan vergiler de olabilir. Tebaadan her birinin ifa etmekle yükümlü olduğu bir diğer vazife askerliktir. O, burada vazifeler gibi bir de riayet edilmesi gereken hukukun olduğundan bahseder. İnsan tabiatında yer alan irade ve tasarruf hakkı gibi hukûk-ı tabî'iyye bu kısımdandır. Her fert ve aile tasarruf hakkına sahiptir. Sanayi ve ziraat ehli, işlerinin karşılığını bizzat alacak ve evlatlarına da miras bırakabileceklerdir. Bu hak da esasında toplu yaşamın ve yani devletin korunması bağlamında ele alınmaktadır. Zira müellif insanların bu haklara sahip olduklarını bilmedikleri durumda ziraat ve sanayi ile meşgul olmayı bırakacaklarını ileri sürmektedir.[51]

SONUÇ

Rıfat bin Mehmed Emin son dönem Osmanlı ahlâk yazarları arasında vazife ahlâkına ilişkin eser telif eden ilk isimlerden biri olmuştur. Hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşamadığımız yazar Mekteb-i Sultânî'de ilm-i ahlâk muallimliği yapmış ve bu alanda iki eser kaleme almıştır. İlki daha ziyade klasik İslam ahlâk düşüncesini ve amelî ahlâkı ihtiva ederken ardından yazdığı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* isimli eser vazife ahlâkının örneklerinden biri olmuştur. Eserde mantık, psikoloji ve ahlâk bahislerinin yanı sıra kronolojik bir sıralama gözetilmeden geçmişte yaşayan filozoflar hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Eserde, Antik Yunan'dan İslam filozoflarına ve modern Batı filozoflarına kadar geniş bir yelpazede filozoflar zikredilmiş ancak her

---

49 Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 186-189.

50 Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 236-240.

51 Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 65.

nasılsa vazife ahlâkını içeren bir metin olmasına karşın Kant'ın ismi bu filozoflar arasında yer almamıştır.

Tıpkı Kant'ın ahlâk yasası gibi Rıfat Efendi de burada bir ahlâk kanunundan (*kânûn-ı ahlâk*) bahsetmektedir. Bu kanunun üç önemli ilkesi bulunmaktadır. Bu ilkeler ise onun umumî olması, değişmez olması ve mecburî olmasıdır. O kânûn-ı ahlâkın "iyilik" olduğunu söylemekte ancak bu ifadesini derinleştirmemektedir. Diğer taraftan son dönem metinlerinde vazife ve kânûn-ı ahlâkın birbiri yerine kullanılarak bir karışıklığa sebebiyet verdiği dikkat çekmektedir. Müellifin vazifenin bu ahlâk kanunun bir neticesi olduğunu söylemesi -her ne kadar yine üzerinde yeterince durmasa da- aralarındaki farka işaret etmesi bakımından önemlidir.

Yazar, vaki olan eylemlerin insanda iki türlü fiil ortaya çıkardığını ifade eder. Bunlardan ilki aklî ikincisi ise hissîdir. Üç tür olan aklî fiiller, eylemin iyi ya da kötülüğüne, mecburiyet neticesinde olup olmadığına ve en son olarak da ödül ya da cezayı hak edip etmediğine karar vermektedir. Bunun neticesinde de müellif, aklın verdiği hükme göre insanda bir hissiyat meydana geldiğini düşünür. Kişi ya rahatsız olup o eylemi kınar ya da memnun kalıp eylemi takdir eder. Yazarın hiss-i ahlâk diye tabir ettiği budur. Bu kavramın içeriğinin Kant'ın vicdana yüklediği anlamla birebir örtüştüğü görülür. Ancak Kant, vicdanı bir yere kadar kabul edip yasayla çatıştığında işlevsiz kalacağını belirtmektedir. Rıfat Efendi ise bu noktada Kant'tan ayrışarak vicdanın da ahlâkın da bir noktaya kadar yol gösterici olduğunu, esas hükmün şeriattan gelmekte olduğunu belirtir.

Ahlâk-ı Nazarî'de vazife, amelî ahlâk dâhilinde ele alınmış ve üç kısma ayrılmıştır: İnsanın yaratıcısına karşı olan vazifeleri, insanın kendisine karşı olan vazifeleri ve insanın hemcinsine karşı olan vazifeleri. Bunlar sırasıyla ahlâk-ı dîniyye, ahlâk-ı şahsiyye, ahlâk-ı ictimâ'iyye isimleriyle anılmaktadırlar. Müellif eserinde bu vazifelerin içeriklerini detaylandırmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî klasik ahlâk anlayışının dönüşümü, tehzîbü'l ahlâk geleneğinden kopuşu, dünyayı etkileyen yeni felsefî düşüncelerin İslâm düşünürleri arasındaki etkilerini gözleyebildiğimiz örneklerden biri olarak öne çıkan bir eser özelliği taşımaktadır. Rıfat Efendi, faziletin aslında vazifeye tabi olmak olduğunu söyleyerek klasik anlayıştan uzaklaşmıştır. Ancak her ne kadar Kant'ın ahlâk düşüncesini -dolaylı ya da dolaysız- kendi felsefi öğretisi için bir temel olarak alsa da görüldüğü üzere esasında Kant'ın teorisiyle çelişecek şekilde vazifenin belirleyicisinin akıl değil Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Kant'tan doğan vazife kavramı İslâm ahlâk düşüncesine dahil edilmiş ancak birebir Kant çizgisinde bir vazife ahlakı benimsenmemiştir.

Osmanlı vazife ahlâkı müelliflerinin eserlerinden önemli bir kısmı, Kant'ın metinlerinin çevirilerinden daha erken dönemde yayınlanmıştır. Rıfat bin Mehmed Emin'in eseri *Ahlâk-ı Nazarî* bunun bir örneğidir. Üstelik müellif, eserde selefi filozofların adlarını zikretmiş fakat her nasılsa bu düşünürler arasında Kant'a yer vermemiştir. Bu durum, Rıfat Efendi ve erken dönem vazife ahlakı müelliflerinin Kant'ın ödev düşüncesinin orijinal metinlerinden ziyade öncelikle onun yorumlanmış versiyonlarıyla karşılaşmış olduğu ihtimalini gündeme getirir. Son tahlilde vazife ahlâkının Osmanlı ahlâk müelliflerinin gündemine hangi düşünürler vasıtasıyla girdiği meselesi detaylı çalışmaları gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk.* İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321.

Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Aktaş, İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Anay, Harun. "Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Bahâ Tevfik'in Hakkındaki Yazıları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/36, 2010, 149-160.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akl-ı Selîm", *DİA*, 1989

Erdem, Hüsameddin. *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996.

Fârâbî. *el-Medînetü'l Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Gözütok, Tarık Tuna. *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Hızıroğlu, Fatma. *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi.* çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021.

Mehmed Fazıl. *Felsefe-i İctimâʿiyyeden İlm-i Ahlâk*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1329.

Payot, Jules. *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâʿiyye Fennîdir*. çev. Mahmûd Celâleddîn İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1327.

Pavlaki Melitopulus. *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye.* İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1321.

Rıfat bin Mehmed Emin. *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1312.

Rıfat bin Mehmed Emin. *Delâ'ilü'l-îkân fî beyâni kavâʿidi'l-îmân*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1316.

Rıfat bin Mehmed Emin. *Fezâ'ilü'l Ahlâk*. İstanbul: Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1311.

Turan, Şeyma. *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Kalp", *DİA*, 2001.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 413-447

EDEBİ SÜREKLİLİK VE YENİLİK: İMRUÜLKAYS MUALLAKASI VE METİNLERARASI BAĞLAM
Literary Continuity and Innovation: Imru' al-Qais Mu'allaqa and the Intertextual Context

Tahsin YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, tahsinyildirm@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0219-1421.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 13.06.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 413-447

Atıf / Cite as: Yıldırım, Tahsin. "Edebi Süreklilik Ve Yenilik: İmruülkays Muallakası Ve Metinlerarası Bağlam" (Literary Continuity and Innovation: Imru' al-Qais Mu'allaqa and the Intertextual Context**)** *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 413-447. Doi: 10.17859/pauifd.1666486.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 413-447

EDEBİ SÜREKLİLİK VE YENİLİK: İMRUÜLKAYS MUALLAKASI VE METİNLERARASI BAĞLAM*

Tahsin YILDIRIM**

Öz

Metinlerarasılık kavramı, ilk kez Julia Kristeva tarafından 1960'lı yıllarda ortaya atılmış olup, bir metnin, kendinden önceki ya da çağdaşı diğer metinlerle olan ilişkisini ifade eden kuramsal bir çerçevedir. Kristeva, Mikhail Bakhtin'in "çok seslilik" anlayışından ilham alarak geliştirdiği bu kavramla, her metnin aslında diğer metinlerin bir yansıması, dönüşümü ya da yeniden yorumlanmış hali olduğunu ileri sürer. Makalede, İmruülkays'ın şiirlerinde metinlerarasılık kavramı derinlemesine incelenmiştir. Arap şiiri, dünya edebiyatları arasında köklü bir geleneğe sahip olup, derin bir etki yaratmıştır. Bu geleneğin temelleri, Arap yarımadasında yaşayan göçebe toplulukların kültürel ve sosyal yapılarıyla yakından ilişkilidir. Şiir, Arap toplumunun tarihsel süreç içinde şekillenen kimliğinin, değerlerinin ve duygularının bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. İmruülkays, Cahiliye dönemi Arap şiirinin en önemli temsilcilerinden biri olarak, dönemin edebi geleneklerine bağlı kalmış ve özgün bir üslup geliştirmiştir. Şiirlerinde sıkça görülen doğa tasvirleri, aşk temaları ve kahramanlık hikâyeleri, Cahiliye dönemi şiirinin yaygın unsurlarıdır. Onun şiirinde bu unsurlar, önceki şairlerin kullandığı imgeleri yeniden yorumlayarak zenginleştirilmiştir. İmruülkays'ın eserleri, metinlerarası ilişkiler aracılığıyla bireysel duyguları ve toplumsal değerleri yansıtan önemli belgeler niteliğindedir. Aşk temalarında terk edilmiş sevgilinin hasreti, sevgilinin güzelliği ve ayrılık acısı gibi konular işlenirken, kahramanlık temasında savaşlardaki başarılarını ve kabilesinin üstünlüğünü dile getirmiştir. Ayrıca, mitolojik unsurlarla zenginleştirilmiş doğa betimlemeleri, dönemin inanç sistemini yansıtır. İmruülkays'ın klasik kaside formunu ilk kez ortaya koyarak sonraki şairler için bir model teşkil etmesi, onun edebi mirasını daha da değerli kılmaktadır. Metinlerarası ilişkilerdeki ustalığı, okuyucunun eleştirel düşünme becerilerini geliştirmesine yardımcı olurken, eserin çok katmanlı yapısını keşfetme fırsatı sunmaktadır. İmruülkays ve diğer İslâm öncesi Arap şairlerin şiirleri hem Arap edebiyatının gelişiminde kritik bir rol oynamış hem de günümüzde hala incelenmektedir. Bu eserler geçmiş ile günümüz arasında köprü kurarak edebi geleneği zenginleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Metinlerarasılık, Cahiliye Şiiri, Muallakât, İmruülkays.

Literary Continuity and Innovation: Imru' al-Qais Mu'allaqa and the Intertextual Context

Abstract

The concept of intertextuality, introduced by Julia Kristeva in the 1960s and inspired by Mikhail Bakhtin's notion of polyphony, suggests that every text reflects, reshapes, or reinterprets other texts. The article deeply examines the concept of intertextuality in the poetry of Imru al-Qais. Arabic poetry has a rich tradition that has significantly influenced world literature. This tradition is closely related to the cultural and social structures of the nomadic communities living on the Arabian Peninsula. Poetry has

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, tahsinyildirm@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0219-1421.

emerged as a reflection of the identity, values, and emotions shaped throughout the historical processes of Arab society. Imru'ul-Kays is recognized as one of the most important representatives of pre-Islamic Arabic poetry, adhering to the literary traditions of his time while developing a unique style. His poetry frequently features nature descriptions, themes of love, and tales of heroism, which are common elements in pre-Islamic poetry. These elements are enriched by reinterpreting the images used by earlier poets. Imru al-Qais's works serve as significant documents reflecting individual emotions and societal values through intertextual relationships. In his love-themed poems, he explores topics such as the longing for a lost lover, beauty, and the pain of separation, while his themes of heroism highlight his victories in battles and the superiority of his tribe. Additionally, his nature descriptions are enhanced with mythological elements that reflect the belief systems of his time. By introducing the classical ode form for the first time, Imru al-Qais has provided a model for subsequent poets, further increasing the value of his literary legacy. His mastery of intertextual relationships aids readers in developing critical thinking skills and offers an opportunity to explore the multi-layered structure of his work. Both Imru'ul-Kays and other pre-Islamic Arab poets have played a critical role in the development of Arabic literature, and their works continue to be studied today. These texts bridge the past and present, enriching literary traditions.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Intertextuality, Pre-Islamic Poetry, Mu'allaqat, Imru' al-Qais.

Structured Abstract

This article explores the concept of intertextuality in the poetry of Imru' al-Qays, one of the most influential figures of pre-Islamic Arabic literature. Focusing on his celebrated Mu'allaqa, the study analyzes how the poet engages with traditional themes and structures while introducing innovative expressions that redefined the Arabic poetic tradition. Known for his vivid imagery, emotional intensity, and linguistic precision, Imru' al-Qays is often credited with shaping the qasida form and setting a model for later generations of poets.

Intertextuality, a literary concept developed by Julia Kristeva, refers to the way texts are interconnected—how one text references, echoes, or transforms elements from others. In Arabic poetry, especially during the Jahiliyya period, intertextuality emerged through recurring motifs, shared cultural symbols, and an oral tradition that emphasized memorization and performance. Imru' al-Qays operates within this poetic system but transforms it through unique artistic choices.

A key motif in his poetry is the atlal, or abandoned campsite, traditionally used by poets to open the qasida with reflections on love and loss. While many poets use this image to mark the passage of time or communal memory, Imru' al-Qays adds emotional depth and personal longing. His descriptions are rich in sensory detail, transforming a conventional scene into a poignant meditation on absence and desire. Similarly, his nature-based metaphors—such as likening his beloved's neck to a gazelle's or comparing his horse to a fierce predator—revive traditional images with renewed vitality and emotional resonance.

This intertextual approach becomes more apparent when his work is compared to that of other Mu'allaqa poets. For instance, Labid ibn Rabi'a uses the atlal motif to evoke existential emptiness, while Tarafa ibn al-'Abd emphasizes the endurance of the camel, symbolizing patience and strength. In contrast, Imru' al-Qays prefers the horse, which reflects speed, passion, and untamed energy—qualities that mirror his own poetic voice. His use of the night as a setting also differs from his contemporaries: while others use it to represent transience, he frames it as a backdrop for adventure and intimacy.

In terms of structure, Imru' al-Qays is widely regarded as a pioneer in formalizing the qasida's tripartite structure—consisting of the nasib (amatory prelude), the rahil (journey), and the fakhr (boast or reflection). His nasib sections are particularly notable

for their emotional intensity and lyrical beauty. Moreover, his use of literary devices such as simile, metaphor, and allusion (talmih) adds depth and invites readers to uncover multiple layers of meaning. A striking example is his comparison of a starry night to a jeweled warrior's belt, blending natural wonder with cultural symbolism.
As a poet within an oral culture, his verses were designed for performance, making them open to reinterpretation over time. This oral context contributed to the dynamic transmission of his poetry and the continued evolution of intertextual meanings. Ultimately, Imru' al-Qays' work exemplifies the balance between tradition and innovation, showing how classical Arabic poetry was both rooted in heritage and open to creative transformation.

GİRİŞ

Makalemizde İmruülkays (ö. 542) 'ın şiirlerindeki metinlerarasılık ilişkileri incelenmektedir. Makalenin amacı, İmruülkays'ın şiirlerinde yer alan metinlerarası göndermeleri tespit ederek, bu göndermelerin şairin edebi ustalığına ve kültürel birikimine nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymaktır. Daha önceki çalışmalara bakıldığında, İmruülkays'ın şiirlerinin farklı yönleri üzerine çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Hersekli Mehmed Kâmil Bey'in İmruülkays'ın Muallaka'sına yaptığı tercümesinde, Arap edebiyatının klasik metinlerinin Türkçeye kazandırılmasında önemli bir adım olduğu belirtilmiştir. Hersekli Mehmed Kâmil Bey'in bu çevirisi, İmruülkays'ın edebi dehasını ve Muallaka'sının önemini Türk okuyucusuna tanıtmıştır.[1] Ökkeş Hengil ve Mehmet Şayir'in "André Lefevere'in Şiir Çeviri Stratejisi Bağlamında Eski Arap Şiiri İncelemesi: İmruülkays Örneği" adlı çalışmaları bulunmaktadır.[2] Şerafettin Yaltkaya'nın "Arap Edebiyatı" adlı çalışması, muallaka şairlerinin şiirleri ele alınmaktadır.[3] Yaşar Seracettin Baytar'ın "Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih ve Fahr Unsurları" adlı çalışması, muallaka şiirlerinde geçen başlıca medih ve fahır unsurları ele alınmaktadır.[4] Ali Eminoğlu'nun "Şekil ve muhteva yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'" adlı çalışmasında muallaka şairlerin sosyal yaşamlarını, şiirlerine sinen psikolojik durumlarından kesitler sunarak şiirlere daha iyi nüfuz edilmesini sağlamaya çalışılmıştır.[5] Mustafa Irmak'ın "Hersekli Mehmed Kâmil Bey ve İmruülkays Muallakasına Yaptığı Tercüme" adlı çalışması 2014'de Doğu Araştırmaları adlı dergide yayınlanmış ve son dönem Osmanlı âlim ve bürokratlarından Hersekli Mehmed Kâmil Bey'in İmruülkays muallakasına yaptığı tercüme incelenmiştir.[6]

Bizim çalışmamız ise, metinlerarası ilişkileri temel alarak, İmruülkays'ın şiirlerindeki doğa, aşk, kahramanlık ve mitolojik unsurları incelemektedir. Çalışmamız, betimleme analiz yöntemiyle gerçekleştirilerek, İmruülkays'ın şiirlerinde yer alan metinlerarası göndermeler tespit edilmektedir. Bu göndermelerin şairin üslubuna, temalarına ve şiirlerine kattığı derinlik vurgulanacaktır.

---

1 Muhammed Aruçi, "Hersekli Mehmed Kâmil Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/235.

2 Ökkeş Hengil - Mehmet Şayır, "André Lefevere'in Şiir Çeviri Stratejisi Bağlamında Eski Arap Şiiri İncelemesi: İmru'ul-Kays Örneği", *Söylem Filoloji Dergisi* 9/2 (2024), 1002.

3 Yaltkaya, Şerafeddin, *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, 2018.

4 Yaşar Seracettin Baytar, "Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih Ve Fahr Unsurları", *Diyanet İlmi Dergi* 59/2 (2023), 720.

5 Ali Eminoğlu, "Şekil ve muhteva yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'", (2010), 5.

6 Mustafa Irmak, "Hersekli Mehmed Kâmil Bey Ve İmruulkays Muallakasına Yaptığı Tercüme", *Doğu Araştırmaları* 13 (2014), 26.

İmruülkays'ın şiirlerinde metinlerarası unsurların analizi cahiliye şiiri sözlü geleneğe dayalı olduğundan muasırı olan diğer muallaka-i seba şairlerinin şiirleri ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada, muallaka şiirlerinin çözümlemesinde Şerafettin Yaltkaya'nın şerhlerinden yararlanılmış olmakla birlikte, tarafımızdan bazı beyitlerin Arapça asılları esas alınarak yeniden çevrilmiş ve mevcut çeviriler, klasik şerh kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

İmruülkays'ın şiirlerinde görülen metinlerarası ilişkilerin incelenmesi, onun edebi dehasını ve kültürel birikimini anlamamızı sağlayacağı düşünülmektedir.

Arap şiirinin kökenleri, Adnanî kabilelerinin Mudar kolunu oluşturan Kays, Temim ve Esed gibi gruplara dayanmaktadır.[7] Bu kabileler, ırka dayalı bir edebiyatın temellerini atmışlardır.[8] Kahtanîlerin Kehlân grubundan Tay ile Mudar kolundan Huzeyl ve Kinâne kabileleri de bu edebiyatın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.[9] Bu kabileler, kapalı bir toplum yapısına sahip olduklarından dış etkilere kapalı kalmıştır. Bu durum onların ürettikleri edebi ürünlerin saf Arap kültürüne ait olmasını sağlamıştır.[10]

Araplar, diğer Sâmî kavimlere benzer şekilde doğuştan gelen bir şiir yeteneğine sahiptirler. Dilleri şiirsel anlatıma son derece uygun olması onların sosyal hayatlarında şiirin önemli bir yer edinmesine yol açmıştır.[11] Ayrıca çöl ortamında yaşayan Bedevî Araplar özgürlüklerini koruyarak yaşadıklarından bu durum onlara şiir yazma ilhamı vermiştir.[12] Böylelikle çöl, onların sadece yaşam alanları değil; aynı zamanda duygularını ifade ettikleri bir mecra olmuştur.[13]

Bedevî yaşam tarzı, kabileler arası rekabeti artırmış; bu da övgü ve yergilerin şiirle ifade edilmesine neden olmuştur.[14] Şairler savaşta düşmanlarına karşı üstünlüklerini ve kahramanlıklarını şiirle dile getirmişlerdir.[15] Şiir, sadece bireysel duyguların ifadesi değil; aynı zamanda toplumsal değerlerin de aktarım aracı olmuştur.[16]

---

7 Nihad M. Çetin, *Eski arap şiiri* (Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 45.

8 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih* (Beyrut: Daru'l-Cil., 1972), 45; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 78; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)* (Kayseri: Orka Matbaacılık, 2015), 100.

9 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî - Beyrut Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1953), 112.

10 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 62; *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, 10.

11 Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020); Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 91; İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 50.

12 Çetin, *Eski arap şiiri*, 18.

13 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 50; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 95.

14 Çetin, *Eski arap şiiri*, 22; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 75.

15 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 140; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 98.

16 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 55; Çetin, *Eski arap şiiri*, 25.

Cahiliye döneminde kurulan panayırlarda düzenlenen şiir yarışmaları, şairlerin eserlerini sergilemesi için önemli fırsatlar sunmuştur.[17] Bu panayırlarda şairler en güzel eserlerini okumuş ve ödüller kazanmışlardır.[18] Örneğin Ukaz panayırı, dönemin en önemli edebi etkinliklerinden biri olarak bilinir. Bu tür etkinlikler, Arap şiirinin gelişimine büyük katkı sağlamış ve şairlerin toplum içindeki statülerini pekiştirmiştir.[19]

Şairler, yaşadıkları toplulukların duygularını ve tarihini yansıtan eserler vermiştir.[20] Bu nedenle, eski Arap şiiri sadece sanatsal bir ifade değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın bir kaynağı olmuştur. Şairler, kabile hayatının hissiyatını geçmişteki zaferleri ve düşmanlara karşı beslenen kinleri dile getirerek toplumun ortak sesi haline gelmişlerdir.[21]

Cahiliye döneminde şairler siyasi müzakerelerde de yer almışlardır.[22] Kabilelerin temsilcisi olarak kabul edilen şairler toplumlarının değerlerini savunmuş ve bazen de eleştirilerde bulunmuşlardır. [23] Bu durum şairlerin sadece sanatçı değil aynı zamanda toplumsal lider figürleri olarak da görülmelerine yol açmıştır.[24]

Cahiliye döneminde ümmîlik ve sözlü edebiyat yaygın olduğundan şiir yazıya geçirilmemiştir.[25] Okuma-yazma bilmeyen bu toplumda sözlü gelenekte yaşayan şiirler ezberlenmiş ve rivayet yöntemiyle aktarılmıştır.[26] Bu nedenle en önemli aktarım aracı sözlü rivayetler olmuştur.[27] Sözlü gelenek Arap kültürünün temel taşlarından biri olarak kabul edilirken aynı zamanda şiirin sürekliliğini sağlamıştır.[28]

Arap şiirinin en seçkin örnekleri arasında "Muallakatü's-Seb'a" yer almaktadır. Bu eserler Cahiliye döneminde her biri müellifin en güzel parçası olarak kabul edilmiş makalelerden oluşmaktadır. [29] Muallakaların hangi şairlere ait olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Abdürabbihî muallaka sahibi olarak İmruülkays (ö. 545 civarı), Züheyr b. Ebi Sülma (ö. 609), Tarafe b. Abd (ö. 564 civarı), Antare b. Şeddad (ö. 600), Amr b. Kulsum (ö. 584 civarı), Lebîd b. Rabîa (ö. 661) ve el-Haris b.

17 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 80; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 102.
18 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 144; Çetin, *Eski arap şiiri*, 28.
19 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 60; Çetin, *Eski arap şiiri*, 32.
20 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 90.
21 Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 115.
22 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 65; Çetin, *Eski arap şiiri*, 40.
23 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 155; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 120.
24 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 100; Çetin, *Eski arap şiiri*, 45.
25 Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 125; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 100.
26 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 70; Çetin, *Eski arap şiiri*, 50.
27 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 160; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 130.
28 Çetin, *Eski arap şiiri*, 55; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 110.
29 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 175; Çetin, *Eski arap şiiri*, 60.

Hillize (ö. 570 civarı) isimlerini vermektedir.[30] Neredeyse tevâtür derecesine ulaşmış rivayetlere göre, Cahiliye dönemi Arap şiirinin en seçkin örnekleri olan muallakalar, özellikle Ukaz panayırı gibi dönemin önemli kültürel etkinliklerinde düzenlenen şiir yarışmalarında büyük beğeni toplamış ve ödüllendirilmiştir. Bu yarışmalarda dereceye giren kasidelerin, Mısır keteninden yapılan tomarlara altın harflerle yazıldığı ve Kâbe'nin duvarlarına asıldığı rivayet edilir.[31]

Daha önce ifade ettiğimiz gibi bazı kaynaklar, mualllaka şairlerin sayısını on veya daha fazla olarak da belirtmektedir. Bu durum, muallakaların tarihsel ve kültürel bağlamda önemini artırmaktadır.[32]

Bu şiirler yalnızca sanatsal değer taşımakla kalmayıp aynı zamanda dönemin sosyal hayatını ve şairlerin yaşadığı çevrenin doğal özelliklerini göz önüne seren belgeler niteliğindedir.[33] İslâmiyet'in doğuşundan günümüze kadar geçen yaklaşık on dört asır boyunca Arapça grameri ve lugatı konusundaki eserlerin kaleme alınmasında temel kaynak olma özelliğini sürdürmüşlerdir.[34]

Muallaka şiirleri, klasik kaside tarzında yazılmış olup, yaklaşık 60 ila 100 beyit arasında değişen uzunluktadır. Bu şiirlerde, mısra sonlarında tek bir kafiye kullanılır ve aynı kafiye, ilk mısraının ilk yarısında da tekrarlanır.[35] Kasideler, şairin eski sevgilisini andığı "nesib" adı verilen romantik bir başlangıç bölümüyle başlar. Nesib

---

30 Ebu Ubeyde (ö. 825) ise bu listedeki Antere ve el-Haris b. Hillize'nin yerine en-Nabiğa ez-Zübyânî (ö. 604'ten sonra) ve el-A'şa Meymûn b. Kays (ö. 629)'ı koymaktadır. (bkz. Ebu Ubeyde el-Bekrî el-Kûfî, Kitâbu'l-Mu'allekât, ed. M. al-Khalîl, Beyrut 1981, s. 45.) Ebu Zeyd el-Kuraşi (X. yy), İbn Abdü Rabbihî'nin listesinden el-Haris b. Hillize'yi çıkarıp en-Nabiğa ez-Zübyânî ve el-A'şa'yı ekleyerek muallaka sahibi şairlerin sayısını sekiz olarak belirtir. (bkz. Ebu Zeyd el-Kuraşi, Kitâb el-Mu'allaqât, Beyrut 1975, s. 30-32.)İbn Kuteybe (ö. 889) bu şairlere 'Abîd b. el-Abras (ö. 555)'ı dahil ederken (bkz. İbn Kuteybe, El-Maʿārif, Beyrut 1969, s. 210.), en-Nahhas (ö. 1109) bu sayıyı dokuz olarak belirtmektedir.(bkz. En-Nahhas, Şarh el-Mu'allekât, Kahire 1900, s. 55; Et-Tibrizi, Şarh el-Mu'allekât, Beyrut 1970, s. 75.) eş-Şinkîtî (ö. 1913) muallaka sahibi şair sayısını on olarak verir. (bkz. Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî, El-Mu'allekât, Kahire 1965, s. 12.) İbn Haldun (ö. 1406), bu şairlere 'Alkame b. 'Abede (ö. 597)'yi de ekler. (bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Beyrut 1980, c. 1, s. 92.) İbnü'l-Enbârî (ö. 940) ise şerhlerinde İbn Abd Rabbihî'nin listesine bağlı kalmışlardır. (bkz. İbnü'l-Enbârî, Şerh el-Mu'allekât, Kahire 1930, s. 23; Ez-Zevzeni, Şarh el-Mu'allekât, Beyrut 1975, s. 40.) Bu farklı rivayetler göz önüne alındığında, muallaka sahibi şairlerin sayısının onu aştığı görülmektedir. Bu durum, muallakaların edebi ve tarihi önemine dair tartışmaları zenginleştirmektedir. *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, 24.

31 Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 135; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 125; Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 20; *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, çev. Nurettin Ceviz vd., 2018, 27; Baytar, "Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih Ve Fahr Unsurları", 20.

32 TÜLÜCÜ Süleyman, "Mu 'Allakāt Ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 12.

33 İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*, 80; Çetin, *Eski arap şiiri*, 65.

34 el-Cumahî - Dâru'n-Nahda, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*, 190; Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 140.

35 Sadık Armutlu, "Sözel Kültür Ve Sözel İletişim Bağlamında Yazısız Şiirde Somut Anlatım Biçimi: Muallaka Örneği", *Şarkiyat Mecmuası* 15 (2011), 4; Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/238.

bölümünü ilk kullananın İmruülkays olduğu kabul edilir. Ondan sonraki şairler de kaside yazımında onu örnek almıştır.[36] Bu şiirler, aynı zamanda doğayı ve nesneleri canlı bir şekilde tasvir etme amacıyla yazılmıştır. Şiirlerde aşk, kahramanlık, doğa ve günlük yaşam gibi çeşitli temalar işlenmiştir. Zevzenî'nin tespitine göre İmruülkays'ın muallakası 81 beyit olup aruzun tavîl bahri ile, Lebîd b. Rabîa'nın muallakası 88 beyit olup kâmil bahri ile, Zuheyr b. Ebî Sülmâ'nın muallkası 62 beyit olup tavîl bahri ile, Amr b. Kulsum'un muallakası 103 beyit olup vâfir bahri ile, Hâris b. Hillîze'nin muallakası 82 beyit olup hafif bahri ile, Tarafe b. Abd muallakasıda 103 beyit olup tavîl bahri ile Antare b. Şeddâd'ın muallakası ise 75 beyit olup kâmil bahri ile nazmedilmiştir.[37]

1. İmruülkays'ın Hayatı

İmruülkays, yaklaşık olarak 497 yılında Necid'de doğmuştur.[38] Asıl adı Hunduc'tur. "Zorlukların adamı" anlamına gelen İmruülkays lakabını daha sonra almıştır.[39] Babası, Benî Esed ve Gatafan kabilelerinin reisiydi. İslam öncesi Arap tarihinde önemli bir kahraman olarak bilinen Kuleyb ile şair el-Muhelhil'in yeğenidir. İmruülkays'ın şair el-Muhelhil'den şiir dersleri aldığı belirtilir.[40]

İmruülkays aynı zamanda, Cahiliye Dönemi'nin önemli şairlerindendir. Kaynaklara göre klasik Arap kasidesinin ilk örneklerini veren şairdir.[41] İmruülkays'ın bir beyitte birden çok teşbih kullanması ve birçok temayı ustalıkla işlemesi onun üstünlüğünü ortaya koymaktadır.[42] Hz. Peygamber'in İmruülkays'ın şairliğini takdir edip onu şairlerin öncüsü ve bayraktarı olarak söylemesi ve Hz. Ali'nin de onun şiirlerini beğenip övmesi şöhretini artırmıştır.[43]

Annesinin mensup olduğu Tağliboğulları kabilesi ile sıkça gidip gelmesi, onun Arap kültürü ve edebiyatı hakkında derinlemesine bilgi edinmesine yardımcı olmuştur.[44] Gençliğinde binicilik ve savaş sanatlarını öğrenmiş, dayısı Mühelhil b. Rebîa'dan edebi dersler almıştır.[45] İmruülkays'ın hayatı, aşk hikâyeleri ve maceralarla doludur. Özellikle 'Uneyze adlı sevgilisi etrafında dönen şiirleri, onun duygusal derinliğini ve edebi yeteneğini yansıtan önemli unsurlardır.[46] Şiirlerinde sıkça kullandığı imgeler ve mecazlar, onun edebi kimliğini güçlendirmiştir.[47]

Gençlik yıllarından itibaren eğlenceye ve ava düşkünlüğü ile tanınan İmruülkays'ın, Esed kabilesinin topraklarını anlattığı ve şiire yeni formlar kazandırdığı ancak zina, fuhuş gibi gayrimeşru fiilleri açıkça dile getirdiği için tenkit

---

36 *Yedi Askı*, 25.
37 *Yedi Askı*, 53, 81, 98, 122, 146, 166.
38 Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 33.
39 Musullu Abdullah Hasib, *İmruü'l-kays Kasîde-i Mu'allakası'nın Şerhi*, ed. Zehra Gözütok Tamdoğan. (Kahramanmaraş: Samer yay., 2021), 2.
40 *Yedi Askı*, 2.
41 Savran, "İmruülkays b. Hucr", 22/237.
42 Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 68-69.
43 Hasan Yilmaz, "Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Ocak 2017), 475.
44 Musa Yıldız, "Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları", *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 3.
45 *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, 33.
46 Savran, "İmruülkays b. Hucr", 22/238.
47 Yıldız, "Yedi Askı", 24.

edildiği belirtilmektedir.[48] İmruülkays, bu olaydan sonra Arap çöllerinde maceralar yaşayarak bohem hayatına devam etmiştir.[49]

İmruülkays bu tarz bir hayatı yaşarken babası Hucr, Esedoğulları tarafından öldürülmüştür. Babasının ölüm haberini aldığında eğlenceyle meşgul olan İmruülkays, intikam alana kadar bazı şeylerden vazgeçmeye yemin etmiştir. İntikam için Bekr ve Tağlib kabilelerinden yardım alarak Esedlileri yenmiştir.[50] Ancak bu zafer onu tatmin etmeyince, Sasani Kralı I. Hüsrev'in garantörlüğüne giren Beni Esed'e karşı Bizans İmparatoru Justinianos'tan yardım istemek için İstanbul'a gitmiştir.[51] İmparatorun ilgilenmemesi üzerine eli boş dönen İmruülkays, yolda çiçek hastalığına yakalanarak hastalanmış ve yaklaşık 542 yılında ölmüştür[52].

İmruülkays'ın şiirleri, doğa betimlemeleri, aşk temaları ve kahramanlık hikâyeleri ile zenginleşmiştir. Şiirlerinde terk edilmiş diyarlar, deve ve at tasvirleri gibi unsurlar sıkça yer almaktadır.[53] Klasik kaside formunu ilk kez ortaya koyan şair olarak tanınması, onun edebi kariyerini daha da güçlendirmiştir.[54] Bu eser, hem içeriği hem de biçimi açısından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. İmru'l-Kays, şiirde anlamı inceltme, kadınları ceylanlar, antiloplar ve yumurtalarla betimleme, atları kartallara ve değneklere benzetme, nesibi (lirik giriş bölümü) diğer kaside bölümlerinden ayırma, konuşma tarzını yakınlaştırma, kaçakları yakalama, istiare ve teşbihte başarılı olma gibi yeniliklere imza atmıştır.[55] Ayrıca, şiirlerinde hislerini dile getirdiği yerler ve sevgilisinin göç ettiği bölgelerdeki duygusal durumunu aktarması, sonraki şairler üzerinde derin bir etki bırakmıştır.[56]

11. İmruülkays'ın Muallakası

İmruülkays'ın Muallakası, terkedilmiş diyarları zikrederek başlar. Ardından sevgilisi 'Uneyze'yi anlatır.[57] Bu, "nesib" olarak bilinen ve kasidelerin giriş bölümünü oluşturan romantik bir başlangıçtır. Nesib bölümü, genellikle şairin eski sevgilisinin hatıralarını canlandırdığı ve ayrılık acısını dile getirdiği kısımdır. [58] Şiir daha sonra

48 Musa Yıldız, "Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları", *Ekev Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 362.

49 Ramazan Ömer, "Eski Arap Şiiri'nin Yapısında Dil ve Ahenk: İmru'l-Kays", *Şarkiyat Mecmuası* 25 (24 Eylül 2014), 30.

50 Hasib, *İmruü'l-kays Kasîde-i Mu'allakası'nın Şerhi*, 19.

51 Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 33.

52 Yıldız, "Yedi Askı", 2.

53 Savran, "İmruülkays b. Hucr", 22/236.

54 Şerafettin Yaltkaya - Ali Yılmaz, "' Arap Edebiyatı' Adlı Makalenin Sadeleştirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 475.

55 Yaltkaya - Yılmaz, "' Arap Edebiyatı' Adlı Makalenin Sadeleştirmesi"; Ömer, "Eski Arap Şiiri'nin Yapısında Dil ve Ahenk: İmru'l-Kays", 182.

56 Mehmet Yenice - İsmail Akcaoğlu, "El-Meliku'd-Dillîl İmruülkays' ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (2024), 150.

57 Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 7.

58 *Yedi Askı*, 7.

doğa tasvirlerine geçer; uzun bacaklı[59], ince karınlı deve kuşuna benzettiği atının[60], vahşi hayvanlarla dolu yerleri nasıl geçtiğinden bahsetmektedir.[61] Şiir, kaygılı bir gece[62], tehlikeli yolculuk, at, av, bulut ve sel[63] tasvirleriyle tamamlanır. Şairin muallakası, diğer muallakalarla birlikte ve müstakil olarak birçok dile çevrilmiştir. ez-Zevzânî (ö. 1093)[64] tarafından tespit edilen şekliyle, aruzun Tavil bahriyle yazılmış olup 81 beyitten meydana gelmiştir.[65] ez-Zevzânî'nin tespit ettiği şekli, muallakanın en bilinen ve kabul gören versiyonudur.

İmrü'l-Kays'ın Muallakası, klasik Arap şiirinin en meşhur metinlerinden biri olarak yalnızca Arap dünyasında değil, Doğu ve Batı'da da derin izler bırakmıştır. Bu çeviriler, hem oryantalistlerin Arap edebiyatına duyduğu entelektüel ilgiyi hem de Muallaka'nın edebî değerini yansıtmaktadır. İngilizceye ilk çevirilerden biri F. E. Johnson tarafından The Poem of Imru' al-Qais adıyla yapılmış ve 1894'te Londra'da yayımlanmıştır.[66] Fransızca tercümeler arasında René Basset'in 1893 yılında yayımladığı Les sept poèmes suspendus des anciens Arabes adlı eseri öne çıkar.[67] Almanca tercümeye gelince, Carl Brockelmann'ın Geschichte der arabischen Litteratur adlı eseri, sadece edebî değil, filolojik olarak da Muallaka'yı değerlendirmektedir.[68] Türkçede ise Ahmet Ateş'in "Muallakātü's-seb'a: İmrü'l-Kays" başlıklı makalesi, bu şiirin hem dil hem de muhteva yönünden ayrıntılı bir tahlilini sunar.[69] Diğer yandan, A. J. Arberry'nin Arabic Poetry: A Primer for Students adlı eseriyle Charles Lyall'ın Translations of Ancient Arabic Poetry adlı çalışması da, İmrü'l-Kays'ın Muallakası'nı Batı'da tanıtan kaynaklardandır.[70] Bu tercümeler aracılığıyla İmrü'l-Kays'ın Muallakası, edebî bir köprü vazifesi görmüş; Arap şiirinin estetik, sembolik ve yapısal yönleri farklı dillere taşınarak daha geniş kültür havzalarında tanınma imkânı bulmuştur.

2. Metinlerarasılık Kavramı

Metinlerarasılık, edebî ve kültürel metin çözümlemelerinde, yalnızca içerik düzeyinde benzerlikleri değil; aynı zamanda tür, biçim, anlatı yapısı, edebî sanatların kullanımı, olay örgüsü, imge dünyası ve işlenen temaların ortaklığını da kapsayan çok yönlü bir yaklaşımdır. Bu kuramsal zemin, bir metni kendi başına izole bir yapı olarak

59 bknz. Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 19"İki palmiye dalından tutunca sevgilinin Sokuldu bana, beli incecik etine dolgundu bacakları".

60 bknz. Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 45"Ceylanın böğrüne sahiptir, deve kuşunun bacaklarına Kurt gibi atılır, yaklaşır arka ayakları ön ayaklarına tilki yavrusu gibi".

61 *Yedi Askı*, 31.

62 *Yedi Askı*, 37.

63 bknz. Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, 45"Vurkaç taktikleri, ileri geri manevralarıyla Sel sularının yukarıdan bıraktığı sert bir kayadır o".

64 Ebû Abdullâh Ḥuseyn b. Aḥmed b. ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1423/2002), 5.

65 *Yedi Askı*, 31.

66 F. E. Johnson, *The Poem of Imru' al-Qais* (London: Luzac & Co., 1894).

67 René Basset, *Les sept poèmes suspendus des anciens Arabes* (Paris: Ernest Leroux, 1893).

68 Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: Brill, 1898).

69 Ahmet Ateş, "Muallakātü's-seb'a: İmrü'l-Kays", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 2 (1951), 235-270.

70 Charles Lyall, *Translations of Ancient Arabic Poetry* (London: Williams and Norgate, 1885).

değil; tarihsel, kültürel ve estetik bağlamlarda şekillenmiş, başka metinlerle sürekli etkileşim hâlinde olan bir anlam örgüsü olarak değerlendirmeye imkân tanır.

Metinlerarasılık, bir metnin anlamının başka metinlerle olan ilişkileri aracılığıyla şekillendiği bir kavramdır.[71] Bu terim, özellikle postmodern edebiyat ve eleştiri alanında önemli bir yer tutar. Metinlerarasılık, bir metnin başka metinlerden alıntılar yapması, onlara göndermelerde bulunması veya onları yeniden yorumlaması yoluyla ortaya çıkar.[72]

Bir metnin, kendinden önceki ya da çağdaşı olan bir başka metne benzer türsel yapılarla yaklaşması; meselâ mesnevi formundaki anlatının yeniden diriltilmesi, yahut kaside düzeninin çağdaş şiirde yeniden yorumlanması, metinlerarasılığın biçimsel düzeydeki yansımalarındandır. Bunun yanında teşbih, mecaz, telmih gibi sanatların benzer şekilde ve benzer bağlamlarda kullanılması; imgelerin –örneğin gül-bülbül, gece-aydınlık yahut çöl-hakikat gibi sembollerin– farklı metinlerde birbirini çağrıştıracak tarzda yer alması da bu yaklaşımın kapsamı dâhilindedir. Yine, olaylar ve tarihsel bağlamlar üzerinden kurulan örtük yahut açık referanslar, metinler arasındaki ilişki ağını derinleştirir. Aşağıda daha tafsilatlı şekilde izah edildiği üzere, bu tür etkileşimler hem metnin anlam evrenini zenginleştirir hem de okuyucunun metni daha derinlikli şekilde kavramasını sağlar.[73] Bu bağlamda yazar, metin ve okur arasındaki etkileşimleri anlamak için kritik bir bağ kurma görevini üstlenir.[74]

Julia Kristeva (ö. 2023) tarafından 1960'larda geliştirilen bu kuram, edebi eserlerin birbirleriyle nasıl etkileşimde bulunduğunu ve bu etkileşimlerin anlam üretimindeki rolünü araştırmaktadır[75].

Metinlerarasılık, bir metnin başka metinlerle olan ilişkisini ifade ederken, bu ilişkilerin çeşitliliğine de dikkat çekilir.[76] Bir metin, başka bir metinden alıntılar

---

71 Ferhat Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", *Hikmet-Akademik edebiyat dergisi*, (2017), 90.

72 Murat Gür - Günil Özlem Ayaydın Cebe, *Metinlerarası ilişkilerle çok sesli bir Peyami Safa romanı: Yalnızız* (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Master's Thesis, 2013), 30; Iqra Mazhar - Rana Abdul Munim, "4. Analyzing intertextuality in coetzee's disrace: a postmodern critique", (2022), 27; Ayenew Guadu, "Intertextuality as an Inherent Tool for the Composition and Interpretation of Texts: A Theoretical Reappraisal", *International Journal of Literature and Arts*, (2023), 11.

73 Kubilay Aktulum, "Metinlerarasılık görüngüsünde gerçeklik ya da metnin göndergeselliği", *Bilig* 85 (2018), 235"Metinlerarasılık, klasik belâgat ilminin iktibas, telmîh, irâd-ı mesel ve tazmîn gibi öne sürdüğü edebî kavramlarla ifade edilmektedir."

74 Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", 2017, 72-73.

75 bknz. Aktulum, "Metinlerarasılık görüngüsünde gerçeklik ya da metnin göndergeselliği", 10 Roland Barthes, Système de la Mode eserini 1967'de, metinlerarasılık kavramı henüz tam olarak teorileştirilmeden önce yazmıştır. Bu nedenle, çalışmasında modanın göndergesel boyutuna sadece kısaca değinmiştir. Julia Kristeva, Mihail Bahtin'in söyleşimcilik kuramından esinlenerek metinlerarası yaklaşımı geliştirmiştir. Metinlerarası yaklaşım, sanatın farklı biçimlerinde kullanılan ve göstergebilimsel sorgulamaların parçası olan bir çözümleme biçimidir. Ayrıca, bu yaklaşım, ele alınan sanatsal türün yazınsallığının bir ölçütü olarak da kabul edilmektedir. Metinlerarası yaklaşım sayesinde, metinlerin birbirleriyle olan ilişkileri ve anlam katmanları daha derinlemesine incelenebilmektedir.

76 Kubilay Aktulum, "Metinlerarasılık ve Evrim", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 20/20 (2018), 19.

yapabilir, ona göndermeler bulunabilir veya onun yapısal unsurlarını kullanabilir. Bu durum, okuyucunun metni anlamlandırma sürecinde önemli bir rol oynar.[77]

Metinlerarasılık kavramının, tarihsel olarak çok daha eski dönemlere kadar uzandığı düşünülmektedir. Hatta rus biçimcilerinin ve Mikhail Bakhtin (ö. 1975) 'in çalışmaları, metinlerarası ilişkilerin temellerini attığı ifade edilmektedir.[78] Bakhtin metinlerin yalnızca kendi içlerinde değil, aynı zamanda diğer metinlerle de ilişkili olduğunu savunmuştur. Kristeva'nın kuramı ise bu düşünceleri sistematik hale getirerek, metinler arasındaki alışverişin anlam oluşturmadaki önemini vurgulamıştır.[79]

Kristeva, metinlerarasılık kavramını "her metin alıntılardan oluşan bir mozaiktir" şeklinde tanımlamıştır.[80] Bu anlayışa göre her metin kendisinden önceki birçok farklı metinden parçalar içerir ve bu parçaların değişik biçimlerde bir araya gelmesiyle yeni anlamlar üretir. Kristeva'nın yaklaşımında metinlerarasılık işlemi yalnızca alıntı yapmaktan ibaret değildir; aynı zamanda bir yer veya bağlam değiştirme işlemidir. Metinlerarasılık bağlamında önemli olan bir metni anlamlandırmak için bu mozaiğin parçalarına ulaşmaktır.[81] Bu süreçte alıntılanan unsurların yeni metinde mutlaka anlamlı bir bütünlük oluşturması gerekmez; derin veya yüzeysel olarak ironik bir şekilde taklit edilebilir. Bakhtin'in söylem kuramından farklı olarak Kristeva metni yalnızca bir dil olgusu çerçevesinde ele alır ve insan izlerini siler.[82] Bakhtin için söylem yarı yarıya başkasının söylemidir. Ona göre bu söylemler diyalojik olarak bir metin içinde bulunurlar. Ancak Kristeva'nın yaklaşımında metinlerarası ilişkiler daha geniş bir çerçevede ele alınır.[83]

Metinlerarasılık metinlerde şu şekillerde görülebilir:

a) Alıntı Yapma: Bir yazarın başka bir yazarın sözlerini veya fikirlerini kendi eserinde kullanmasıdır.[84]

---

77 ÖZAY Yeliz, "Metinlerarası İlişkilerde Sözlü Yapıtların ve Sanatçıların Konumu Üzerine" (Erişim 15 Ocak 2025), 4; Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", 5.

78 Kate Atkinson'ın - Romanında Kimlik, "Metinlerarasılık", *Uluslararasi Hakemli Dergi/International Peer-Reviewed Journal*, (ts.), 94,65.

79 Emine Şimşek - Günil Özlem Ayaydın Cebe, *Kırmızı Saçlı Kadın'da metinlerarasılık ve psikanalitikeleştiri açısından Orhan Pamuk'un romancılığı* (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Master's Thesis, 2020), 21; Aktulum, "Metinlerarasılık ve Evrim", 9.

80 Aktulum, "Metinlerarasılık ve Evrim", 18; A. Tomilina - Volodymyr Korniienko, "1. The problem of the post-structuralist approach for intertextual analysis of text", (2023), 41; Elena Dolzhich - Svetlana Dmitrichenkova, "2. Intertextuality as a tool for creating academic texts", 2023, 528.

81 Julia Kristeva, *Word, Dialogue, and Novel', Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (New York: Leon S. Roudiez Columbia UP, 1980), 66; Feyza Bulut, "Metinlerarasilik'kavraminin Kuramsal Çerçevesi", *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 11.

82 Aktulum, "Metinlerarasılık görüngüsünde gerçeklik ya da metnin göndergeselliği", 7; Betül ÖZCAN DOST - Tuğçe Elif Taşdan, "International Journal of Languages' Education and Teaching Volume 5, Issue" (Erişim 16 Ocak 2025), 3; Eren Rızvanoğlu, "Söyleşimcilik, Metinlerarasilik: Bakhtin, Kristeva, Barthes" (Erişim 15 Ocak 2025), 18.

83 Ahmet Gunes, "Çağdaş bir çözümleme yöntemi: Göstergebilim", *Humanities Sciences* 7/2 (2012), 6.

84 Mohamadou Aboubacar Maiga, "Batı Afrika Arap şiirlerinde kullanılan iktibâs ve telmih sanatlarını dinî metinlerarasılık bağlamında okumak", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2022), 74 Metinlerarasılık tekrarlama ve özümseme

b) Gönderme: Bir yazarın başka bir yazara veya esere atıfta bulunmasıdır.[85]

c) Öykünme: Bir eserin başka bir eserden esinlenerek yazılmasıdır.[86]

d) Gülünç Dönüştürme (Alaya Alma): Bir eserin alaycı bir üslupla yeniden yazılmasıdır.[87]

Metinlerarasılık, edebi eserler ve diğer metinler arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve referansları inceleyen bir kavramdır. Bu terim, özellikle postmodern edebiyat teorileri çerçevesinde önemli bir yer tutmakta olup, metinlerin birbirleriyle olan bağlantılarını ve bu bağlantıların okuyucu üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik bir çerçeve sunar. Metinlerarasılık, bir metnin yalnızca kendi bağlamı içinde değil, aynı zamanda diğer metinlerle olan ilişkileri içinde de anlam kazanabileceğini öne sürer. Bu bağlamda, metinlerarasılık, edebi eleştiri, kültürel çalışmalar ve dilbilim gibi çeşitli disiplinlerde önemli bir araştırma alanı haline gelmiştir. Eserler arasındaki alıntı, referans ve benzerlikler, yazarın niyetini, okuyucu deneyimini ve kültürel bağlamı derinlemesine anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Bu çerçeve, metinlerarasılığın sadece edebi eserlerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bağlamlarda da nasıl işlediğini incelemeyi amaçlar.

Cahiliye dönemi sözlü Arap edebiyatının karakteristik özelliklerinden biri olan parçalı anlatım ve çok seslilik, metinlerarası ilişkilerin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Şairler şiirlerini oluştururken önceki şiirlerden yararlanmakta ve bu şiirlerle diyalog kurmaktadırlar. Bu bağlamda, cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinde sıkça görülen hiciv ve alaya alma gibi unsurlar da metinlerarasılıkla ilişkilidir. Bu unsurlarda genellikle Arap belâgatındaki iktibas ve telmih gibi edebî sanatlarla metinlerarası ilişkiler kurulmaktadır. Örneğin, bir şairin kendi şiirinde başka bir şiiri alaycı bir şekilde yeniden yorumlaması, hem o esere hem de kendi eserine yeni anlam katmaktadır.

Bu dönemde şiirler, sözlü olarak aktarıldığı için dinleyiciler önemli bir role sahipti. Şairler, şiirlerini okurken dinleyicilerin tepkilerini göz önünde bulundurarak, onların kültürel birikimlerine ve beklentilerine uygun bir şekilde eserlerini sunarlardı. Şiirler, nesilden nesile aktarılırken dinleyicilerin hafızasında şekillenir ve bu da metinlerarası ilişkilerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkardı. Şairlerin çoğu zaman panayırlarda okuduğu şiirlerde çöl, deve, at, kadın güzelliği gibi ortak imgeleri kendi deneyimleri ve bakış açılarıyla yeniden yorumlanmıştır. Sözlü şiirler, dinleyicilerin hafızasında şekillenen ve aktarılan anlam bütünlüğüyle

---

mekanizmaları Metinlerarasılık dönüştürme mekanizması olarak iktibas ve telmih ile ilişkilendirilmektedir. ; Kubilay Aktulum, "Metinsel türsellik ve moda metinlerarasılık–giysilerarasılık–üstgiysisellik", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 21/21 (2019), 10; Hanife ALINCA, "Metinlerarasilik: Tanim, Köken ve Kavramin Gelişim Süreci", *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies* 10/37 (2024), 10.

85 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (İstabul: Öteki Yayınevi, 1999), 93; Gülşen Torusdağ - İlker Aydın, *Metindilbilim ve örnek metin çözümlemeleri* (Pegem Akademi, 2017), 18. Torusdağ ve Aydın'a göre; "her yazar kendi ürettiği eserler üzerine, daha önceki incelediği ve araştırdığı eserden bir bilgi aktarımı yapar. Böylece her metin kendi içinde başka metinlerden izler taşır, dolayısıyla hiçbir metin başka bir metinden soyutlanmış, tamamen farklı ve özgün değildir."

86 Nina Janich, *Textlinguistik: 15 einführungen* (Narr Francke Attempto Verlag, 2008), 177; Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 88.

87 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 84.

birer metin olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan, sözlü kültürdeki şiirlerin metinlerarası ilişkiler çerçevesinde incelenmesi mümkündür.

2.1. Klasik Belâgat Geleneğinde Metinlerarasılığın İzleri

Modern edebiyat kuramlarının en dikkat çekici kavramlarından biri olan metinlerarasılık, her ne kadar 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmışsa da bu kavramın temellerine klasik Arap ve Osmanlı belâgat geleneğinde rastlamak mümkündür. Özellikle Hatîb el-Kazvînîn (ö. 1338)'nin el-İdâh ve Telhîsü'l-Miftâh adlı eserlerinde detaylandırılan belâgat unsurlarının, Gerard Genette gibi kuramcıların ileri sürdüğü metinlerarası ilişki türleriyle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.[88]

2.1.1. Açık Atıf ve Göndermeler: İktibas, Tazmîn, Telmîh

Klasik edebiyat geleneğimizde, başka bir metinden unsur alma veya ona gönderme yapma biçimlerinin çeşitli sanatlar yoluyla ifade bulduğu açıktır. Bu bağlamda ilk örnek, Kur'ân âyetleri veya hadislerin bir kısmının edebî metne dâhil edilmesiyle oluşan iktibas sanatıdır.[89] Kur'ân âyetlerinin veya kadîm sözlerin şiire dahil edilmesiyle ortaya çıkar. Her ne kadar Câhiliye döneminde doğrudan Kur'ân'a iktibas mümkün olmasa da, İmruülkays'ın şiirinde atasözü ve kadim deyimlerden yapılan iktibaslara rastlanır. Meselâ, "تُضيءُ الظلامَ بِالعِشاءِ كأنّها مَنارةُ مُمْسَى راهبٍ مُتَبَتِّلِ"[90] "(O), akşam vaktinde karanlığı nûr ile doldurur; sanki o, gecenin koynunda ibâdetle meşgûl bir râhibin kandilidir." mısraı, halk arasında meşhur olan "كأنها سراج في ظلمة" atasözünü çağrıştırır. Bu bağlamda, halk dilinden şiire taşınan sözler, sözlü kültürle yazılı şiir arasında bir metinlerarası bağlantı doğurmaktadır. [3]

Tazmîn ise başka bir şaire ait beyit veya mısraların, kendi şiirine dâhil edilmesiyle oluşur. Bu, kaynak metne açık bir gönderme içerdiği için doğrudan metinlerarası bir yapı arz eder. Meselâ Nedîm'in bir gazelinde Hafız-ı Şîrâzî'den alınan bir beytin tazmîn yoluyla işlendiği görülmektedir.[4] İslam sonrası dönemde daha açık şekilde karşımıza çıkmakla birlikte, Câhiliye şairlerinin birbirlerinin kafiye örgülerini, mazmunlarını ve imajlarını alarak şiirlerine taşıması şeklinde izlenebilir. Özellikle Tarafe b. el-ʿAbd'in, İmruʾu'l-Kays'ın sevgili tasvirlerine nazire mahiyetinde verdiği cevaplarda, hem yapı hem tema itibariyle örtüşmeler vardır ki bu da tazmîn'in ilk nüvelerine işaret etmektedir.

Telmîh ise daha dolaylı bir teknik olup, okuyucunun ön bilgisine güvenerek tarihî, dinî veya edebî bir olaya kısa bir atıfla gönderme yapar.[91] İmruülkays'ın muallakasında geçen aşağıdaki beyitte, ayrılık temasını işlenirken, kabileler arası sürgün hikâyelerine telmîhte bulunulur. Bu, hem kolektif hafızayı harekete geçirmiş hem de metne derinlik katmıştır.

"كَأَنّي غَدَاةَ البَيْنِ يَومَ تَحَمُّلوا - لَدَى سَمُراتِ الحَيِّ ناقِفُ حَنبَلِ"[92]

---

88 Ferhat Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 3 (2017), 72.

89 Hatib Kazvînî, *el-İdah fi Ulumil Belağa*, 1985, 194-197.

90 İmruʾu'l-Ḳays b. Ḥucr b. el-Ḥâriṣ el-Kindî İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, thk. ʿAbdurraḥmân el-Muṣṭâvî (Beyrut: y.y., 1425/2004), 46.

91 Berat Açıl, "Telmih'e Telmih: Klasik Türk Edebiyatında Geleneğin İnşası", *Erdem* 67 (01 Aralık 2014), 11.

92 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 23.

"Sanki ben, ayrılık sabahı — onların göçüp gittiği o gün — kabilenin samura ağaçları yanında, su kırbasını çözen bir köle gibiyim; ne yapacağını bilemeyen, mahzun, elinden tutanı olmayan."

2.1.2. Türev İlişkileri: Nazîre, Nakîze, Biçemsel Dönüşüm

Modern metinlerarasılık kuramında "hipertextualite" yahut "türev ilişkiler" başlığı altında ele alınan yapıların, klasik edebî gelenekteki karşılıkları oldukça nettir. Bunların başında nazîre gelir ki, belirli bir şiirin vezin, kafiye ve anlam yapısını örnek alarak yeni bir şiir yazma sanatıdır.[93] Örneğin Zâtî'nin Bâkî'ye yazdığı nazîre, anlam bakımından benzerliği korurken yapısal açıdan da bire bir örtüşme sergilemektedir.[94] Nazîre, özellikle Câhiliye sonrası dönemde sistemleşmişse de İmruülkays'ın muallakası sonrasında gelen şairler için bir nazîre kaynağı olmuştur. Onun at tasvirine benzer biçimde "بِمُنْجَرِدٍ قَيدِ الأوابِدِ هَيْكَلِ[95]" diyerek birçok benzer imajlarla nazîre yazılmıştır.[96] Böylece, metin yalnızca tekrar edilmez, yeni anlam katmanlarıyla yeniden inşa edilmiştir.

Nakîze ise özellikle muhalefet, hiciv ve ironi amacı güden bir nazîre türüdür. Nakîze, bir şiirin anlamını tersine çevirerek aynı vezin ve kafiyede yazılan, karşıt bir manaya sahip şiirdir. Bu yönüyle klasik edebiyatta "nazîre"nin ironik, hicivsel bir versiyonu olarak kabul edilebilir.[97] Nakîze, genellikle parodiye yakın bir üslupla, mevcut şiirin karşıt anlamda yeniden inşasıdır. Ebu Mihcen es-Sekafî (ö.650), İmruülkays'ın kadın ve içki merkezli beyitlerini ahlaki yönden eleştirerek tersinden yazdığı şiirlerde bu tür bir metinlerarasılığa başvurmuştur.[98]

Nazm ve nesr arasında geçişler, yani mensur bir anlatının nazma çevrilmesi yahut şiirin mensurlaştırılması, Kazvînî'nin akd ve hall başlıklarında işlediği türden türev ilişkilerdir. Muʿallaqāt şairlerinin şiirleri, İslam sonrası tefsirî, edebî nesirlerde sıkça çözümlemeden geçirilmiş, nesre aktarılmış ve böylelikle biçimsel dönüşüme uğramıştır.[99]

2.1.3. Sirkat ve İntihal

Metinlerarasılık yalnızca estetik bir süreç değil, aynı zamanda etik bir sorun alanıdır. Bu bağlamda klasik metinlerde, başka metinlerden izinsiz ve atıfsız alıntı yapılması, sirkat (aşırma) ya da intihal olarak adlandırılmış ve çoğunlukla ahlâkî bir zaaf olarak değerlendirilmiştir.[100] Nitekim İmruülkays'a atfedilen bazı beyitlerin, daha erken şairlerden iktibasla alındığı iddiaları mevcuttur. Bazı nüsakalarda yer alan ek beyitlerin İyâzî gibi râvîler tarafından eklendiği rivayet edilir. Bu, şiirde aidiyetin

93 Mustafa İsen, "Nazîre", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 6/408.

94 Serpil Akgül, *16. yüzyıldaki bazı divan şairlerinin Türkçe divanlarında gül: Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî bey, Muhibbî, Nevî, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî, Zatî* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2013), 342.

95 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 16.

96 Huzeylî Şairler, *Dîvânu'l-Huzeliyyîn*, ed. Muhammed Mahmûd eş-Şankîtî, çev. Nehbe el-Ulemâ Merkezi'nin katkısıyla Hazırlayan: Nussahlar Derneği Ekibi (Kahire, Mısır: ed-Dârü'l-Kavmiyye li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1965), 112.

97 Hüseyin Okuyucu, "Nazire ve Nakîze", *Milli Kültür* 68 (1989), 23.

98 Mahmûd Fâhûrî, *Ebû Mihcen es-Sekafî: Ḥayātuhū ve-Şiruhū* (Ḥalep: Câmiʿat Ḥalab, Küllīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insānīya, 1982), 42.

99 Kazvînî, *el-İdah fi Ulumil Belağa*, 123-128.

100 el-Cürcânî, *el-Vesîta*, ed. M. Zeyneb el-Bahtî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1983), 239.

muğlaklığına işaret etmekte ve klasik dönemde intihal tartışmalarının ne denli erken başladığını göstermektedir.[101] Bu tür eleştiriler, metinlerarasılığın yalnızca sanatsal değil, aynı zamanda sorumluluk içeren bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır.

Metinlerarasılık kavramının klasik belâgat geleneğinde doğrudan karşılıkları olmasa da, onun teorik temelleriyle birebir örtüşen uygulamaların mevcut olduğu söylenebilir. Gerek açık atıf ve göndermeler, gerek türev ilişkiler ve etik tartışmalar, klasik metin işleme biçimlerinin modern kavramlarla yeniden okunabileceğini göstermektedir. Bu çerçevede, metinlerarasılık, sadece Batı menşeli bir kuram değil, aynı zamanda kadim İslâmî ilimlerin içinde kök salmış bir anlayışın modern dildeki izdüşümüdür.

3. İmruülkays'ın Muallakasında Metinlerarasılık

Metinlerarasılık kuramı, ortak imgelerin yeniden yorumlanmasını önemli bir kavram olarak ele alır. Her metin, kendinden önceki metinlerle diyalog halindedir. Bu diyalog, ortak imgelerin farklı bağlamlarda yeniden ele alınmasıyla ortaya çıkar. Şairler, ortak imgeleri (örneğin, çöl, deve, at, kadın güzelliği) kendi özgün deneyimleri ve bakış açılarıyla yeniden yorumlayarak metinlerine derinlik ve özgünlük katarlar. Bu yeniden yorumlama, metnin anlamını zenginleştirir ve okuyucunun metinle aktif bir etkileşim kurmasını sağlar. Metinlerarası göndermeler, metnin sadece yüzeysel anlamıyla değil, aynı zamanda kültürel ve edebi arka planıyla da değerlendirilmesini sağlamaktadır. Anıştırma (telmih) yoluyla yapılan göndermeler, okuyucunun metni kendi bilgi birikimi ve kültürel hafızasıyla ilişkilendirmesine olanak tanımaktadır.[102]

Makalemizin bu bölümünde yorumlanan ortak imgelerden en önemlilerine değinilmiştir.

3.1. Mekân ve Terkedilmişlik İmgeleri

"طلل" (talel) motifi, terk edilmiş yurt kalıntılarını ve geçmişe duyulan özlemi ifade eder. Bu motif, Cahiliye şiirinin temel özelliklerindendir.

İmruülkays'ın muallakasında talal motifi şu şekilde geçmektedir:

قِفَا نَبْكِ مِن ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ [103]

"Durun da gözyaşı dökelim sevgilinin hatırasına, Dahûl ile Havmel arasındaki kıvrımlı kumullarda"

Bu beyit, sevgilinin hatırasıyla özdeşleşen mekânların terk edilmişliğini ve şairin bu mekânlara duyduğu özlemi ifade etmektedir.

بَعَرَ الأَرَامِ فِي عَرَصَاتِهَا ... وَقِيْعَانُهَا كَأَنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ[104]

"Yarin yaşadığı yerlerde şimdi, geyik tersleri var karabiber taneleri gibi" Bu dize, mekânın terk edilmişliğine dair detaylı bir betimleme sunar, aynı zamanda sevgilinin izlerinin doğada nasıl kaldığına dair çarpıcı bir örnek sunar.

---

101 Ebû Bekr ʿAbdülḳāhir b. ʿAbdirrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ilmi'l-meʿânî*, thk. Ebû Fehr Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Kahire -ʿİdde: Maṭbaʿatu Medenî-Dâru'l-Medenî, 1992), 3/53-54.

102 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 25-27.

103 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 14.

104 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 22.

Lebid b. Rabia (ö. 661)'nın muallakasında bu durum şu şekilde ifade edilmiştir

عَفَتِ الدِيارُ مَحَلُّها فَمُقامُها ... بِمِنىً تَأَبَّدَ غَولُها فَرِجامُها[105]

"Ne evlerden eser kalmış ne otağlardan şimdi Mina' da… Gavl platosu ve Ricam tepeleri ıpıssız ve tenha" Lebid, terk edilmiş mekânların ıssızlığını ve sessizliğini vurgular. İmruülkays 'da olduğu gibi burada da mekânlar, geçmişin birer izi olarak karşımıza çıkar.

عَرِيَتْ وَكَانَ بِهَا الْجَمِيعُ فَأَبْكَرُوا ... مِنْهَا وَغُودَرَ نُؤْيُهَا وَثُمَامُهَا [106]

"Sahipsiz kaldı otağların su hendekleriyle serinlik veren çalılıkları"

Bu dize, terkedilmiş yerlerin yalnızlığını ve bakımsızlığını ön plana çıkarır. Lebid, bu terkedilmiş yerlerin önceki canlılığını ve şimdiki durumunu karşılaştırır.

İmruülkays ve Lebid, terk edilmiş mekânları ortak bir tema olarak kullanır. Her iki şair de mekânları, geçmişe duyulan özlem, yalnızlık ve kayıp duygularını ifade etmek için bir araç olarak görürler. İmruülkays mekânları daha çok sevgiliyle ilişkilendirirken, Lebid daha genel bir terkedilmişlik duygusu sunar.

İmruülkays ve Lebid'in "talal" motifi kullanımları, ortak bir temayı farklı şekillerde yorumladıklarını gösterir. İmruülkays, sevgiliye duyduğu özlemi mekânlar üzerinden kişiselleştirirken, Lebid, terk edilmişliğin genel hissiyatını yansıtır. Her iki şair de mekânları geçmişe duyulan özlemi ifade etmek için kullanmaktadır.

3.2. At ve Deve İmgeleri

İmruülkays'ın muallakasında bu imgeler şu şekilde geçmektedir:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِهَا ... بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأَوَابِدِ هَيْكَلِ [107]

"Sabah erkenden çıkarım kuşlar yuvalarındayken daha

Vahşi hayvanlara aman vermeyen iri gövdeli tüysüz atımla"

İmruülkays, atın gücünü ve hızını vurgular. At, şairin kahramanlık ve özgürlük arayışının bir sembolüdür.

لَهُ أَيْطَلَا ظَبْيٍ وَسَاقَا نَعَامَةٍ ... وَإِرْخَاءُ سِرْحَانَ وَتَقْرِيبُ تَتْفُلِ [108]

"Ceylanın böğrüne sahiptir, deve kuşunun bacaklarına / Kurt gibi atılır, yaklaşır arka ayakları ön ayaklarına"

Bu beyit, atın fiziksel özelliklerini ve çevikliğini vurgulayan detaylı bir betimleme içermektedir. Bu tür betimlemeler cahiliye şiirinde sıklıkla kullanılmaktadır.

---

105 Ebû ʿAḳîl Lebîd b. Rebîʿa b. Mâlik el-ʿÂmirî Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, thk. Ḥamdû Ṭammâs (b.y.: y.y., 1425/2004), 107.

106 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 108.

107 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 16.

108 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 58.

Tarafe b. el-Abd (ö. 564) 'ın muallakasında ise şu şekilde geçer:

وَإِنِّي لَأَمْضِي الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ ... بِعَوْجَاءِ مِرْقَالٍ تَرُوحُ وَتَغْتَدِي [109]

"Ve ben efkârlanınca efkâr dağıtırım rahvan dişi devemle / Ki bilmez sabah akşam yorulmak nedir o"

Tarafe, devesinin dayanıklılığını ve hızını İmruülkays'a benzer şekilde över. Deve, iki şairin de yolculuklarında ona eşlik eden sadık bir yol arkadaşıdır.

وإنْ شِئتُ لم تُرْقِلْ وإن شئتُ أرقَلتْ ... مَخَافَةَ ِ مَلْوِيٍّ مِنَ القَدِّ مُحصَدِ[110]

"İstersem rahvan koşar, istemezsem koşmaz / Korkutur sert burulmuş deri kırbacını onu."

Bu beyit, devenin itaatini ve şairin ona olan hâkimiyetini İmruülkays'a benzer şekilde göstermektedir.

İmruülkays ve Tarafe, ortak imgeler olan at ve deveyi farklı bağlamlarda yeniden yorumlar. Baktin'in diyalojik yaklaşımına göre, bu farklı yorumlar metinlerarası bir konuşma yaratır.[111] İmruülkays atı kahramanlık sembolü olarak görürken, Tarafe deveyi dayanıklılık imgesiyle sunar. Her iki şair de hayvanları, kendi özgün üsluplarıyla betimler. Bu durum, ortak imgelerin şairlerin bireysel ifade araçlarına dönüşmesine örnektir.

3.3. Sevgili İmgeleri

İmruülkays muallakasında sevgili imgesini şu şekilde kullanmıştır:

وَجِيدٍ كَجِيدِ الرِّئْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ ... إِذَا هِيَ نَصّتْهُ وَلا بِمُعَطَّلِ[112]

"Bir boyun ki sanırsın beyaz bir ceylanın boynu / Uzatınca biçimli durur ve tamamlar gerdanı"

Bu beyitte, sevgilinin güzelliğini ve zarafetini vurgular, aynı zamanda doğadan alınan bir teşbihle sevgilinin güzelliği pekiştirilmiştir.

وتُضْحِي فتيتُ الْمِسكِ فوق فراشها ... نؤومُ الضحى لم تَنْتَطِقْ عن تفضّلِ[113]

"Uyur kuşluğa kadar misk kokuları içinde / Uyanınca önlük kuşanıp iş yapacak değil ya"

Tarafe b. el-Abd ise şu şekilde kullanmıştır:

وفي الحيِّ أحوى يَنفُضُ المَردَ شادنٌ ... مُظاهِرُ سِمْطَيْ لُؤلُؤٍ وَزَبَرجَدِ[114]

"Misvak ağacını silkeliyor gerdanında dizi dizi inciler ve zebercetler / Kabilenin yuvadan yeni uçmuş mor dudaklı ceylanı"

---

109 Ebû ʿAmr Tarafe b. el-ʿAbd bel-Bekrî Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, ed. thk. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2002), 20.

110 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 23.

111 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 237.

112 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 43.

113 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 44.

114 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.

Tarafe, bu beyitte sevgilinin güzelliğini ve çekiciliğini anlatırken, onu doğadaki değerli taşlara ve hayvanlara benzetmektedir.

وتَبسِمُ عَنْ ألمى، كأنَّ مُنَوِّراً ... تَخَلّلَ حُرَّ الرّمْلِ دِعْصٌ لَهُ نَدي[115]

"Gülümsüyor koyu kırmızı dudaklarıyla / Saf ve nemli kum tepesinden çıkmış papatyalar gibi" Bu dize, sevgilinin dudaklarını ve gülüşünü doğadan alınan imgelerle betimler, bu imgeler sevgilinin doğal güzelliğini vurgular.

İmruülkays ve Tarafe, sevgililerini betimlerken ortak imgeler kullanır, fakat bu imgeleri farklı şekillerde yeniden yazarlar. Julia Kristeva'nın metinlerarası kuramına göre, bu yeniden yazma eylemi, her metnin diğer metinlerle bir diyalog içinde olduğunu gösterir.[116] İmruülkays sevgilisinin şımarıklığını ve rahatına düşkünlüğünü vurgularken, Tarafe daha çok sevgilinin doğal güzelliğine odaklanır. İmruülkays 'ın "Bir boyun ki sanırsın beyaz bir ceylanın boynu" ifadesi ve Tarafe'nin "Misvak ağacını silkeliyor gerdanında dizi dizi inciler ve zebercetler" betimlemesi ortak imgelerin kolaj yöntemiyle nasıl farklı bağlamlarda yeniden kullanıldığını gösterir. Bu durum, ortak imgelerin her şairin özgün ifadesiyle yeniden canlandığını gösterir.

3.4. Kahramanlık ve Savaş İmgeleri

İmruülkays muallakasında kahramanlık imgesini şu şekilde kullanmıştır:

وَقِرْبَةِ أَقوامٍ جَعَلْتُ عِصامَها ... عَلَى كَاهِلٍ منِّي ذَلُولٍ مُرَحَّلِ[117]

"Kaç kavmin askılı kırbalarını taşıdım….yardımsever seyyah omuzlarımda"

Amr b. Kulsum (ö. 584) ise muallakasında savaş imgesini şu şekilde kullanmıştır:

بِأَنَّا نُورِدُ الرَّايَاتِ بِيضاً ... وَنُصْدِرُهُنَّ حُمراً قَدْ رَوِينَا[118]

"Beyaz bayraklarımızla gireriz cenge…ve döneriz kırmızı bayraklarımızla kana doymuş bir halde"

وَسَيّدِ مَعْشَرٍ قَدْ تَوَّجُوه ... بِتَاجِ الْمُلْكِ يَحْمِي الْمُحْجَرينا[119]

"Ve başlarında krallık tacı… Zayıfların hamisi nice kabile reislerine"

Amr b. Kulsûm'un şiirindeki savaş ve liderlik temalarının sunumu, metinlerarası bir okumada yeniden yazma olarak değerlendirilebilir. Kristeva'ya göre, her metin hemen hemen önceki metinlerin bir yeniden yazımıdır.[120] Bu bağlamda, Amr b. Kulsûm, savaş meydanındaki acımasızlığı ve kabile reisliğinin önemini vurgularken, geleneksel kahramanlık söylemini yeniden yazmakta ve ona yeni bir anlam katmaktadır. Şiirdeki zıtlık ve tamamlayıcılık, metnin çok sesliliğini ortaya koyar. Baktin'in çok seslilik yaklaşımı uyarınca, bu zıtlıklar farklı söylemlerin bir araya gelmesiyle oluşur.[121] Savaş imgesi şiddeti ve gücü temsil ederken, liderlik

115 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.
116 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 179.
117 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 16.
118 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 221.
119 Ebû ʿAmr İsḥâḳ b. Merrâr Ebû ʿAmr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakatü't-Tis'a* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2001), 318.
120 Aktulum, "Metinlerarasılık ve Evrim", 17.
121 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 23.

vasfı sosyal düzeni ve otoriteyi ifade eder. Bu durum, metnin bir kolaj gibi farklı imgeleri bir araya getirerek, kabile kimliğinin çok yönlü bir portresini çizdiğini gösterir. Şair, ortak imgeleri yeniden yorumlayarak kendi özgün sesini duyurur. Bu, ortak imgelerin şairin bireysel ifadesine dönüşmesine bir örnektir.

3.5. Gece İmgeleri

İmruülkays muallakasının aşağıdaki beytinde geceyi, aşk ve macera için bir fırsat olarak görmektedir:

إِذَا مَا الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ ... تَعَرُّضَ أَثْنَاءِ الوِشَاحِ الْمُفَصَّلِ[122]

"O gece Süreyya yıldızı gökyüzünde, beli saran bir kuşağa benziyordu mücevher kakmalı " ifadesi, geceyi sevgiliyle buluşma ve macera arayışı için uygun bir ortam olarak tasvir eder.

Tarafe b. el-Abd'ın muallakasının şu beytinde ise gece, içsel yolculukların ve düşüncelerin mekânı olmuştur:

أَرَى الْعَيْشَ كنزًا ناقصًا كلَّ ليلةٍ ... ومَا تَنْقُصِ الأَيّامُ وَالدّهرُ يَنْفَدِ[123]

"Görüyorum ki her gece eksilen bir hazinedir hayat ve tükenecektir er geç zamanın eksilttikleri " Tarafe bu beyitte geceyi hayatın geçiciliğini düşünme ve tefekkür için bir zaman dilimi olarak ele almaktadır.

Zuheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) ise şu beyitte gece imgesiyle, ölümün belirsizliğini ve kaçınılmazlığını vurgulamaktadır:

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبَطًا عَشْوَاءَ مَنْ تُصِبْ ... تُمِتْهُ وَمَنْ تُخْطِئْ يُعَمَّرْ فَيَهْرَمِ [124]

"Ne ölümler gördüm, gece körü develer gibi sakar, kime çarpsalar ölür, yaşasa da yaşlanır kimi ıskalasalar."

Lebid b. Rebia aşağıdaki beytinde gece imgesi hayatın geçiciliği temasıyla birleşerek, anın tadını çıkarma ve yaşamın keyifli yönlerine odaklanma arzusunu ifade etmektedir:

قَد بِتُّ سَامِرَها وَغايَةِ تاجِرٍ ... وافَيتُ إِذ رُفِعَت وَعَزَّ مُدامُها[125]

"Kaç hoşsohbet gece geçirdim dostlarımla, kaç meyhaneye uğradım iyi şarap satan bayraklı."

Lebid'in muallakasında yer alan "seraplar raks ederken kuşluk vakitlerinde" ifadesi, şairin hayatın zevklerine düşkünlüğünü ve gündelik yaşamın telaşından sıyrılıp keyifli anlar yaşama arzusunu göstermektedir.

İmruülkays, geceyi sevgiliyle buluşma ve macera için uygun bir zemin olarak görürken, Tarafe, geceyi hayatın geçiciliği ve tefekkür için bir zaman olarak ele alır. Zuheyr, gece imgesiyle ölümün belirsizliğini vurgular, Lebid ise geceyi sosyal etkileşim ve eğlence bağlamında değerlendirmiştir. Bu çokseslilikle, gece imgesi

122 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 48.
123 Mustafa Muhammed Selim el-Galayînî b., *Ricalu'l-Muallakâti'l-Aşer* (Beyrut: Dar el-Fikr, 1364), 28.
124 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 149.
125 Mustafa Muhammed Selim el-Galayînî b., *Ricalu'l-Muallakâti'l-Aşer*, 40.

onu derinden derine belirleyen toplumsal ve tarihsel bir bağlamda köklenmiştir. Dolayısıyla her şair, gece imgesini kendi bağlamında yeniden yorumlamıştır.

Ayrıca şairlerin gece imgesini farklı şekillerde kullanması, metinlerarası bir kolaj oluşturmaktadır. İmruülkays , Tarafe, Zuheyr ve Lebîd'in ayrı imgeleri bir araya gelerek, gecenin çok boyutlu anlamını sunar. Bu, farklı metin parçalarının bir araya getirilerek yeni bir bütün oluşturulmasıdır.[126] Her şair, kendi deneyimi ve bakış açısıyla geceye özgün bir anlam katmanı eklemiştir.

3.5. Çöl İmgeleri

İmruülkays aşağıdaki beytinde olduğu gibi çoğu zaman çölü, özgürlüğün, tehlikenin ve aşkın mekânı olarak görmektedir:

خَرَجْتُ بها أَمْشِي تَجُرّ وَرَاءَنا ... عَلَى أَثَرَيْنَا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ[127]

"Dışarı çıktık birlikte yürüdük kumlarda, izlerimizi siliyordu abiyesinin nakışlı etekleri" şeklinde dizelerle çöl, hem özgürlüğün hem de aşkın bir simgesi olarak tasvir edilir.

Lebid b. Rabia ise çölü, geçmişin izlerini taşıyan bir mekân olarak şu şekilde ele alır:

تَجتافُ أَصلاً قالِصاً مُتَنَبِّذًا ... بِعُجُوبِ أَنقاءٍ يَميلُ هُيامُها[128]

"Savrulan ince kumlara maruz kaldığı kumulların kenarında, tek başına duran bir ağacın seyrek dallarını kendine siper etti." şeklinde ifadelerle çöl, geçmişle bağlantı kurma ve tarihi hatırlama yeri olarak görülür.

Haris b. Hillize (ö. 570) çölü mücadele ve dayanıklılığın bir simgesi olarak kullanır:

وَطِرَاقًا مِنْ خَلْفِهِنّ طِرَاقٌ ... سَاقِطَاتٌ أَلْوَتْ بِهَا الصّحْراءُ[129]

"Ve çöller yutup yok eder, ayak pençelerinden savrulan parçaları." şeklinde ifadelerle çöl, zorluklara karşı direnme ve mücadele etme gücünü temsil eder.

Şairlerin çöl imgesini farklı şekillerde kullanması, metinlerarası ilişkilerde anlamın çokseslilığini ve şairlerin özgün yorumlarını ortaya koyar. İmruülkays çölü özgürlük ve aşkın mekânı olarak görürken, Lebid için çöl, geçmişin izlerini taşıyan bir yerdir. Haris ise çölü mücadele ve dayanıklılık sembolü olarak kullanır.

Bu farklılıklar, iktibas, telmih, alıntı, gizli alıntı ve gönderme gibi metinlerarası unsurların metinlerdeki işleyişini gösterir. Örneğin, gizli alıntılar yoluyla, şairler çöl imgesine farklı anlamlar yükleyerek, Baktin'in diyalojik yaklaşımını destekler.[130] Şiirlerde doğrudan alıntı olmaması, şairlerin özgün dil ve anlatım çabalarını gösterirken farklı coğrafyalara yapılan göndermeler, ortak bir edebi geleneğe işaret eder Bu çokseslilik, metinlerarası bir mozaik oluşturarak, çölün çok boyutlu anlamını

126 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 77.
127 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 38.
128 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 112.
129 el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî el-Hâris b. Hillize, *ed-Dîvân*, ed. Mervân el-ʿAtiyye (Beyrut: y.y., 1415), 67.
130 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 13.

sunar. Bu durum, anlamın dinamik bir süreç olduğunu ve metinlerin birbirini nasıl etkilediğini göstermektedir.

3.6. Şarap İmgeleri

İmruülkays şarabı, coşkunun, neşenin ve aşkın bir aracı olarak görür:

كَأَنَّ السِّبَاعَ فِيهِ غَرْقَى عَشِيَّة ... بِأَرْجَائِهِ الْقُصْوَى أَنَبِيشُ عُنْصُلِ[131]

"Sabahleyin erkenden vadide çoban aldangıcı kuşları; içine biber konulmuş şaraptan içmişler gibi sevinç içinde durmadan ötüyorlardı" gibi dizelerle şarap, keyifli anların ve aşkın bir sembolü olarak tasvir edilir.

Amr b. Kulsum:

صَبَنْتِ الكَأسَ عَنّا أَمَّ عمروٍ ... وَكَانَ الكأسُ مَجراهَا الْيَمِينَا[132]

"Ey Umm Amr, şarap takdiminde bizi atladın, oysa sağdan yapmalıydın kadehin takdimini." Amr b. Kulsum bu dizelerde şarabı, toplumsal hiyerarşiyi ve nezaket kurallarını temsil eden bir unsur olarak ele almaktadır.

Tarafe b. el-Abd şarabı geçici zevklerin ve dünyanın aldatıcılığının bir simgesi olarak görür:

فَمِنْهُنَّ سَبْقِي العَاذِلاتِ بشَرْبةٍ ... كُميتٍ متى ما تُعلَ بالماءِ تُزْبِدِ[133]

"Birincisi kimse ayıplamadan içmek kumeyt şarabından, o şarap ki köpürür içine su kattıkça koyu kırmızı " gibi ifadelerle şarap, dünyevi zevklerin ve varoluşun geçiciliğini vurgular.

Şairlerin şarap imgesini farklı kullanımları, metinlerarası ilişkilerin zenginliğini gösterir. İmruülkays 'ın şarabı coşkuyla özdeşleştirmesi, Amr'ın onu toplumsal hiyerarşi sembolü yapması ve Tarafe'nin onu geçici zevklerin ifadesi olarak sunması, Kristeva'nın metinlerarası kavramına örnektir.[134] Bu farklılıklar, metinlerin birbirini nasıl etkilediğini ve her yazarın Roland Barthes (ö. 1980)'in ifade ettiği gibi, metni yeniden yazdığını gösterir. Şarap imgesi, Michel Riffaterre (ö. 2007)'nin belirttiği gibi, metinlerarası bir gizli bir gönderge olarak farklı bağlamlarda anlam kaymasına uğrar.[135] Bu durum, metinlerarası bir kolaj oluşturur ve anlamın da dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar.

3.7. Aşk ve Ayrılık Teması

İmruülkays'ın muallakasında aşk önemli bir yer tutar. Onun şu dizelerinde geçmişteki aşk anıları ve mekânların önemi vurgulanmaktadır:

أَلَا رُبّ يَومٍ لكَ مِنْهُنّ صَالِحٍ ... وَلَا سيَّمَا يومٍ بِدَارَةِ جُلْجُلِ[136]

"Ne güzel günlerin geçti o dilberlerle ey İmruul-Kays, unutmak ne mümkün Dâretul-Culcul gölünü".

---

131 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 17.
132 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 216.
133 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 25.
134 Aktulum, "Metinlerarasılık ve Evrim", 22.
135 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 95.
136 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 26.

Tarafe b. el-Abd muallakasında İmruülkays gibi, sevgilinin hatırasının mekânlarda nasıl kaldığını anlatırarak harabeleri dövme izlerine benzeterek dikkat çekici bir ifade kullanır:

لِخَوْلَةَ أَطْلالٌ ببُرقَةِ ثَهْمَدِ ... تَلوحُ كباقي الوَشْمِ في ظَاهِرِ الْيَدِ[137]

"Sehmed'in abraş topraklarında Havle' den kalan harabeler, parıldıyor el üstüne yapılan dövme izleri gibi".

Hem İmruülkays hem de Tarafe, aşk ve ayrılık temalarını işlerken, geçmişe duyulan özlemi ve mekânın bu özlemdeki rolünü vurgularlar. İki şairin de ayrılık anını betimlerken doğadan ve günlük hayattan imgeler kullanması (kumullar, harabeler, gemi) ortak bir edebi geleneğin devamı olarak görülebilir. Bu durum, gizli bir alıntı veya anımsatma olarak değerlendirilebilir.

İmruülkays ve Tarafe'nin aşk ve ayrılık temalarını mekân üzerinden işlemesi, metinlerarası bir diyalog meydana getirir. İmruülkays 'ın geçmiş aşk anılarını canlandırdığı Dâretul-Culcul gölü ve Tarafe'nin harabeleri dövme izlerine benzetmesi, Riffaterre'in metinlerarası gönderge kavramına örnektir;[138] burada mekân, anlamın yeniden üretildiği bir alana dönüşür. Bu durum, Barthes'ın ifade ettiği gibi, her metnin önceki metinlerden izler taşıdığını gösterir; iki şair de ortak edebi gelenekten beslenerek kumullar ve harabeler gibi benzer imgeleri kullanır.[139] Bu gizli göndermeler, Kristeva'nın metinlerarası yaklaşımına uygun olarak, metinler arasında sürekli bir etkileşim ve anlam alışverişi olduğunu ortaya koyar.

3.8. Teşbihler, Göndermeler ve Alıntılar

İmruülkays'ın muallakasında imgelerde metinlerarasılık incelemesine geçmeden önce, kuramsal temelleri ortaya koymak yerinde olacaktır. Metinlerarasılık, metinleri birbirinden bağımsız görmeyip, onları diyalog içinde anlama kuramıdır. Metinler sürekli etkileşimdedir, yeniden yazılır ve dönüşür.[140] Her metin, kendinden önceki metinlerden izler taşır.[141] Bu izler, metnin anlamını zenginleştirir ve okuyucunun aktif katılımını gerektirir.[142] Alıntılar, göndermeler ve teşbihler metinler arasında köprü kurarak anlamı derinleştirir.[143] Metinlerarasılıkta, alınan unsurlar yeni bağlamlarında yeni anlamlar kazanır.[144]

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda, şimdi İmruülkays'ın muallakasındaki imgelerde metinlerarasılığın nasıl işlediğine bakılabilir. Şairin dizelerinde kullandığı benzetmeler ve göndermeler, şiirlerini kendinden önceki edebi gelenekle ilişkilendirmektedir. Bu sayede okuyucunun ve dinleyicinin şiirdeki anlam derinliğini ve kültürel arka planı daha iyi kavramasına olanak sağlanmaktadır. Aşağıda

137 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 9.
138 Rızvanoğlu, "Söyleşimcilik, Metinleraras", 89-90.
139 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 19.
140 Julia Kristeva, *Word, Dialogue, and Novel', Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, 66.
141 Brett Mills - David M. Barlow, "Texts Reading: Barthes, R.(1977 [1967])'The death of the author', in Image Music Text, translated by Heath, S., London: Fontana, pp. 142–8.", *Reading Media Theory* (Routledge, 2014), 160.
142 Michael Riffaterre, "Semiotics of Poetry" (Indiana University Press, 1978), 4.
143 Rızvanoğlu, "Söyleşimcilik, Metinleraras", 22-23.
144 Harold Bloom, "The Map of Misprision", *A Map of Misreading (New York: Oxford University Press, 1975)*, (1975), 30.

İmruülkays 'ın muallakasında geçen bazı teşbih, gönderme ve alıntılarda metinlerarası ilişki incelenecektir.

3.8.1. Teşbihler

İmruülkays muallakasında süregelen geleneği takip ederek duygusal durumunu doğadan aldığı imgelere benzeterek ifade etmektedir.

وَجِيدٍ كَجِيدِ الرِّئْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ ... إذا هِيَ نَصَّتْهُ وَلاَ بِمُعَطّ[145]

"Bir boyun ki sanırsın beyaz bir ceylanın boynu, uzatınca biçimli durur ve tamamlar gerdanı"

Bu beyitte şair sevgilinin boynunu beyaz bir ceylanın boynuna benzeterek zarafet ve güzelliği vurgulamaktadır.

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبِلٍ مُدبِرٍ مَعًا...كَجُلمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ مِن عَلِ[146]

"Vurkaç taktikleri, ileri geri manevralarıyla, sel sularının yukarıdan bıraktığı sert bir kayadır o"

Burada ise, şair atının hızını ve gücünü sel sularının bıraktığı sert bir kayaya benzeterek atın kudretini doğa yoluyla ifade etmektedir.

Tarafe b. el-Abd

وتَبسِمُ عنْ ألمى، كأنَّ مُنَوَّراً ... تَخَلّلَ حُرَّ الرّمْلِ دِعْصٌ له نَدي[147]

"Gülümsüyor koyu kırmızı dudaklarıyla, saf ve nemli kum tepesinden çıkmış papatyalar gibi" Bu dizede, sevgilinin dudakları, taze ve canlılığı çağrıştıran papatyalara benzetilerek güzelliği vurgulanmıştır. Kum tepelerinden çıkmış papatyalar imgesi, çöl hayatından alınan bir örnektir.

أمُونٍ كأَلْواحِ الْإرانِ نَصَأْتُها ... عَلَى لَاحِبٍ كأنّهُ ظَهْرُ بُرْجُدِ[148]

"Öyle sağlamdır ki tahtaları gibidir bir tabutun, dehlerim onu çizgili bir pelerini andıran yolda"

Burada şair, devesinin sağlamlığını, bir tabutun tahtalarına benzeterek hem gücü hem de yolculuğun zorluğunu anlatmaktadır.

Lebid b. Rabia ise aşağıdaki beyitte terk edilmiş su kanalları sert taşlara kazınmış yazılara benzetilerek, geçmişin izlerinin kalıcılığı ve harabelerin ıssızlığını vurgulamaktadır.

فمُدَافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُها ... خَلَقاً كما ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلَامُها[149]

"Reyyan dağının eski su kanallarının yerlerinde yeller esiyor / Benziyorlar sert taşlara kazınmış yazılara"

145 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 43.
146 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 54.
147 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.
148 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.
149 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 107.

فَتَنَازَعَا سَبِطًا يَطِيرُ ظِلَالُهُ ... كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا ... مَشْمُولَةٍ غُلِثَتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ[150]

"Çıraları henüz tutuşturulmuş bir ateşin dumanı gibi / Kuzey rüzgârları taze arfec dallarıyla karıştırdı ateşi / Alevi bol ateşten dağ gibi dumanlar yükseldi."

Yukarıdaki beyitte de şair ateşin dumanını ve kuzey rüzgârının etkisini bir dağa benzeterek doğanın gücünü tasvir etmiştir.

Metinlerarasının en önemli kuramcılarından Kristeva, kavramını bir metnin diğer metinlerle olan her türlü ilişkisi olarak tanımlar.[151] Bu bağlamda teşbih ve telmihler, metinler arasında kurulan örtük bağlantılar olarak görülebilir.[152] Bu bakış açısıyla teşbih ve telmihler, metinlerin kültürel ve edebi geçmişle süreklilik sağlamasına yardımcı olur.[153] Bu kuramcılar açısından, teşbih ve telmih kullanımı metnin anlamını zenginleştiren ve okuyucuyu edebi gelenek içinde bir keşfe çıkaran unsurlardır.

3.8.2. Göndermeler (Telmih)

Telmîh lügatta işaret etme, göndermede bulunma, değinme anlamlarına gelmektedir. Gönderme (telmih), Arap belagatında, sözü daha etkileyici kılmak amacıyla, herkesçe bilinen bir olaya, kişiye, hikâyeye, atasözüne, şiir dizesine, Kur'ân-ı Kerîm âyetine veya tarihi bir vakaya yapılan üstü kapalı edebi atıftır.[154] Amaç, doğrudan ifade etmek yerine ima yoluyla okuyucunun zihninde çağrışımlar uyandırmak ve metnin anlamına edebî derinlik kazandırarak zenginleştirmektir.

Muallaka şiirlerinde, eski Arap kültürüne, efsanelere ve savaşlara yapılan göndermeler sıkça görülür. Bu göndermeler, şiirlere kültürel bir derinlik kazandırır ve okuyucunun ortak bir geçmişe atıfta bulunmasını sağlar. Bu kültürel göndermeler, metinlerarası ilişkilerin önemli bir parçasıdır. Gönderme içeren temaların bazıları şunlardır:

3.8.2.1. Aşk ve Kadın Tasvirleri

İmruülkays muallakaında kadın, aşk ve sevgi tasvirleri önemli bir yer tutmaktadır. Sevgilinin güzelliği, fiziksel özellikleri ve cazibesi detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.

كَبِكْرِ الْمُقاناةِ الْبَيَاضِ بصُفْرَةٍ ... غَذَاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غيرُ الْمُحَلَّلِ[155]

"O sevgili ki bakir pınarların saf sularıyla beslenir, deve kuşunun ilk yumurtası gibi sarıya çalar teninin beyazı." gibi benzetmelerle sevgilinin güzelliği idealize edilir.

---

150 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 110.

151 Julia Kristeva, *Word, Dialogue, and Novel', Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, 91.

152 Mills - Barlow, "Texts Reading", 4.

153 Ferhat Korkmaz, "Metinlerarasi İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştirma", *Hikmet-Akademik edebiyat dergisi*, (2017), 74.

154 Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Celaleddîn el-Kazvînî, *el-İzah fi Ulumi'l-Belâgâ*, thk. Muhammed abdu'l-Men'm Hafâcî (Beyrut: Daru'l-Cîl, 2003), c. II, s. 426-428; Saʿdüddîn Mesʿûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1411), 455; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 421.

155 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 41.

Ayrıca, kadınlara olan düşkünlüğü ve onlarla geçirdiği zamanlar da muallakasında oldukça fazla yer alır.

Amr b. Kulsum'ın muallakasında kadının güzelliği ve çekiciliği tasvir edilirken, fiziksel özelliklere ve zarafete odaklanılır.

ذِراعَيْ عَيطَلٍ أَدْماءَ بِكرٍ ... هِجَانِ اللَّونِ لَم تَقرَأ جَنينًا[156]

"Narin boynunu, sütbeyazı tenini ve körpe bedenini hiç doğurmamış"

قِفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ظَعِينَا ... نُخَبِّرْكِ الْيَقِينَا وَنُخْبِرِينَا [157]

"Ey mahfesindeki dilber bekle ayrılmadan önce, haber verelim gerçeği tüm çıplaklığı ile birbirimize"

Tarafe b. el-Abd'da: Şiirde, kadın tasvirleri ve güzellik unsurları öne çıkmaktadır.

وَفِي الْحَيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ الْمَرْدَ شَادِنٌ ... مُظَاهِرُ سِمْطَيْ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدِ [158]

"Misvak ağacını silkeliyor gerdanında dizi dizi inciler ve zebercetler, kabilenin yuvadan yeni uçmuş mor dudaklı ceylanı" dizeleri, sevgilinin güzelliğini ve zarafetini anlatır. Şair, muallakasında sevgilisinin fiziksel özelliklerini ve çekiciliğini detaylı bir şekilde tasvir etmektedir.

Bu üç şairde de kadın tasvirleri ve aşk teması önemli bir yer tutmaktadır. Şairler, sevgililerinin güzelliğini, çekiciliğini övgüyle ifade etmekte ve müctehcen imgeleri yer yer kullanmaktadırlar. Bu tasvirler, eski Arap toplumundaki kadın idealini ve aşk anlayışını yansıtır. Her metin bir diyalog içinde olduğunu savunan Kristeva'nın görüşleri doğrultusunda, şairler önceki metinlerdeki kadın tasvirlerini ve aşk temalarını yeniden ele alarak edebi geleneği sürdürürler.[159] İmruülkays, Amr b. Kulsum ve Tarafe, kadın güzelliğini benzer imgelerle (ten, saç, göz, dudak) betimleyerek, bu betimlemelerde kendi özgün bakış açılarını yansıtmışlardır. Bu şairler, aşkı ve kadını tasvirlerini ortak kültürel sembol ve imge dağarcığından almışlardır. Söyleşimcilik kuramı açısından bu tasvirler, toplumsal ve tarihsel bağlamda anlam kazanmaktadır.[160] Şairler, kendi toplumlarının kadın güzelliği ve aşk anlayışını metinlerine yansıtmışlardır. Bu tasvirler, toplumun değerlerini ve ideallerini yansıtırken, şairlerin bireysel deneyimlerini ve duygularını da ifade eder.

Gerard Genette (ö. 2018)'in ana-metinsellik kavramına göre ise şairler, bu temaları dönüştürerek ve yeniden yorumlayarak kendi özgün üsluplarını yansıtmışlardır.[161] İmruülkays'ın kadınlara olan düşkünlüğü ve aşk maceralarını anlatışı, Amr b. Kulsum'un kadının zarafetini ve güzelliğini ön plana çıkarması, Tarafe'nin ise daha çok fiziksel özellikler ve çekiciliğe odaklanması bu özgün üsluplara örnek verilebilir. Şairler ortak edebi gelenekten beslenirken, kendi özgün seslerini ve toplumsal bağlamlarını metinlerine yansıtmışlardır.

---

156 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 218.

157 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 217.

158 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.

159 Reyhan Gökben Saluk, "Metinlerarasılık, Folklor ve Bellek İlişkisi", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 450.

160 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 8.

161 Gärard Genette, *Palimpsests: Literature in the second degree* (U of Nebraska Press, 1997), 8/21.

3.8.2.2. Doğa Tasvirleri

İmruülkays'ın muallakasında yer alan doğa tasvirleri, özellikle çöl manzaraları ve hayvan betimlemeleriyle belirgindir.

وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعِيرِ قَفْرٍ قَطَعْتُهُ ... بِهِ الذِّئْبُ يَعْوِي كَالْخَلِيعِ الْمُعَيَّلِ [162]

"Vadilerden geçtim bir eşeğin karnı gibi boş, çok çocuklu kumarbazlar gibi uluyordu kurtlar da " dizeleri, çölün boşluğunu ve ıssızlığını ifade eder.

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ ... بِأَمْرَاسِ كُتَّانٍ إِلَى صُمّ جَنْدَلِ [163]

"Nasıl bir gecesin ki yıldızların sımsıkı örülmüş, sıkıca bağlanmış sanki halatlarla Yezbul dağına "

Lebid b. Rabia'nın muallakasında da İmruülkays'ın muallakasında olduğu gibi doğa tasvirleri önemli bir yer tutmaktadır. Lebîd, özellikle bahar yağmurları, bitki örtüsü ve hayvanlar detaylı bir şekilde anlatmaktadır.

رُزِقَتْ مَرَابِيعَ النُّجُومِ وَصَابَهَا ... وَدْقُ الرَّوَاعِدِ جَوْدُهَا فَرِهَامُها[164]

"İlk yağmurları düşledim, şimşek yüklü, sağanak, çisenti yağmurları baharda"

وَالْعِينُ سَاكِنَةٌ عَلَى أَطْلَائِهَا ... عُوذًا تَأَجَّلُ بِالْفَضَاءِ بِهَامُهَا [165]

"İri gözlü antiloplar yeni doğmuş yavrularının üzerindeydi, yetişkin yavruları dolaşıyordu sürüler halinde çölde"

Tarafe b. el-Abd'ın muallakasında da doğa unsurları sıkça yer alır. Özellikle devenin tasvirinde hızını ve gücünü anlatırken doğadan benzetmeler yapmaktadır.

تُبارِي عِتاقًا ناجِيَاتٍ وأَتْبَعَتْ ... وَظِيفًا وَظِيفًا فَوْقَ مَوْرٍ مُعَبَّدِ[166]

"Yıldırım hızında koşan soylu develerle yarışır, İncik kemikleri yer değiştirir arkadan öne düz yolda. "

كأنَّ حُدُوجَ المالِكِيَّةِ غُدوةً ... خَلَايَا سَفِينٍ بالنِّواصِفِ مِنْ دَدِ[167]

"Ah, Malikiye kabilesinin mahfeli develeri dün sabah, Ded vadisinin geniş yataklarında yüzen dev bir gemi gibiydi."

İmruülkays, Lebid ve Tarafe'nin doğa tasvirleri, kendilerinden önceki Arap şiirindeki çöl, vahşi hayvanlar ve bitki örtüsü gibi temaları yeniden ele alıp farklı bağlamlarda sunmaktadır. Bu şairler, ortak bir imge dağarcığı kullanırken, kendi özgün deneyimlerini ve bakış açılarını da yansıtmışlardır. Örneğin, İmruülkays'ın çölü ıssız ve tehlikeli bir yer olarak tasvir etmesi, Lebid'in baharı ve yağmuru bereketin ve canlılığın kaynağı olarak ele alması, Tarafe'nin deveyi gücün ve hızın sembolü olarak görmesi bu özgün yorumlara örnektir.

---

162 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 51.
163 İmruʾu'l-Ḳays, *Dîvânu İmriʾi'l-Ḳays*, 15.
164 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 107.
165 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 107.
166 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 20.
167 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 19.

Muallaka şairlerinin birçoğunun ortak olarak doğa tasvirlerine yer vermesi, Arap toplumunun doğayla iç içe yaşamını ve doğaya olan yakınlığını gösterir. Şairler, doğayı hem kendi duygularını ifade etmek hem de şiirlerine canlılık katmak için kullanmışlardır. Bu tür göndermeler, metinlerarası ilişkilerde ortak bir zemin oluşturur.

İmruülkays 'ın muallakasında örtülü göndermelerle muasırı ve kendisinden önce yaşamış şairlerin eserleriyle bir nevi diyalog içinde olmuştur. O ele aldığı konuları kendi özgün üslubuyla yeniden yazarak ve dönüştürerek kendisinden önceki edebî eserlerle metinlerarası bir etkileşim kurmuştur. Bu etkileşim, muallakaların dinamik bir diyalog içinde olduğunu ve şairlerin ortak edebi gelenekten beslenirken, kendi özgün seslerini ortaya koyduklarını göstermektedir. Bu durum, metinlerarası ilişkilerin sadece bir alışveriş değil aynı zamanda yeniden yorumlama süreci olduğunu ortaya koyar.

3.9. Alıntı (İktibas)

Arap belagatında iktibas, kelime anlamı olarak "ateşten köz almak" demektir.[168] Mecazî olarak "bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek" anlamında da kullanılır. Edebî terim olarak, bedî' ilminin bir parçası olup, nazım veya nesirde Kur'an ayetleri, hadisler veya meşhur sözlerin alıntı yoluyla kullanılması sanatıdır.[169] Bu sanattaki temel amaç, metni hem hem de mana yönünden zenginleştirmektir. İktibas yapılırken, alıntının kaynağı belirtilmez; böylece metin doğal akışında kalır ve okuyucunun kültürel birikimine hitap eder.

İmruülkays 'ın muallakasında doğrudan alıntılar yerine daha çok gizli alıntılar ve çağrışımlar görülmektedir. Şiirlerinde geçen doğa tasvirleri, aşk teması, kahramanlık övgüleri gibi unsurlar, dönemin diğer şairlerinin eserlerinde de karşımıza çıkar. Bu durum, o dönemin edebi geleneğinin bir parçasıdır. Örneğin, Imruül'-Kays'ın sevgilinin güzelliğini ve ayrılığın acısını dile getirdiği dizeler, aynı temaları işleyen diğer şairlerin şiirleriyle metinlerarası bir ilişki kurar.

İmruülkays muallakasına, sevgilisini yaşadığı yerleri anarak ve betimleyerek başlar.

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمِلِ [170]

"Durun da gözyaşı dökelim sevgilinin hatırasına, Dahul ile Havmel arasındaki kıvrımlı kumullarda"

كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا ... لَدَى سَمُرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنظَلِ [171]

"Eşyalarının develere yüklendiği o ayrılık sabahı, devedikenlerinin yanında acıkarpuz doğramış gibiydi gözümün yaşı"

---

168 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdîd, thk. Mehdî el-Mahzûmî, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, tsz), c.V, s. 86; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Daru Sadır, 1993), 14/c. VI, s. 167; Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), c. XVI, s. 350-353.

169 Kazvînî, *el-İzah fi Ulumi'l-Belâgâ*, 416-419; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, 450-452; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 164-166.

170 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 14.

171 İmru'u'l-Ḳays, *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*, 23.

Lebid b. Rabia da muallakasına terkedilmiş yerlerden bahsederek başlar.

عَفَتِ الدِّيارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا ... بمنًى تأبَّدَ غَوْلُها فَرِجَامُهَا[172]

"Ne evlerden eser kalmış ne otağlardan şimdi, Mina' da, Gavl platosu ve Ricam tepeleri ıpıssız ve tenha"

Antare b. Şeddâd ise İmruülkays gibi benzer ifadelerle duygularını ifade etmektedir.

وَإِذَا ظُلِمْتُ فَإِنّ ظُلْمِي بَاسِلٌ ... مُرٌّ مَذَاقَتُهُ كَطَعْمِ العَلْقَمِ[173]

"Haşin olur zorbalığım haksızlığa uğrarsam, acı olurum Ebucehil karpuzu gibi."

Tarafe b. el-Abd da muallakasına İmruülkays ve Lebîd b. Rabia gibi sevgilisinin ismini ve terkedilmiş diyarları anarak başlar.

لِخَولةَ أطْلالٌ بِبُرقَة ِثَهْمَدِ ... تَلوحُ كَباقي الوَشْمِ في ظاهِرِ اليَدِ[174]

"Sehmed'in abraş topraklarında Havle'den kalan harabeler, parıldıyor el üstüne yapılan dövme izleri gibi"

Metinlerarasılık kuramcılarına göre, bir metin, kendinden önceki metinlerden aldığı cümleleri ve sembolleri belli bir amaç doğrultusunda bir araya getirir ve dönüştürür.[175] Bu bağlamda, muallaka şairleri de, kendilerinden önceki şairlerin kullandığı temaları ve imgeleri alarak, kendi şiirlerinde yeniden yorumlar ve dönüştürürler. Bu durum, metinlerarası bir yeniden yazma sürecidir. İmruülkays, Lebid, Antare ve Tarafe gibi şairler, doğrudan alıntı yapmaktan ziyade ortak temaları ve imgeleri kendi üsluplarıyla yeniden yorumlayarak metinlerarası bir etkileşim kurarlar. Bu şairler, aşk, ayrılık acısı, terk edilmiş diyarlar ve doğa tasvirleri gibi ortak temaları işleyerek edebi geleneği sürdürmüşlerdir.

SONUÇ

Bu makale, İslam öncesi dönem Arap şiirinin seçkin örnekleri olan Muallakalar'ı, özellikle İmru'ül-Kays'ın muallakasını merkeze alarak metinlerarası ilişkiler bağlamında incelemiştir. Amaç, bu şiirlerdeki ortak imgeleri, temaları ve edebi sanatları hem klasik Arap belagatı perspektifinden hem de modern metinlerarası kuramların bakış açısıyla analiz ederek, edebi sürekliliği ve şairlerin özgün yorumlarını ortaya koymaktır.

İmru'ül-Kays'ın muallakası, çöl, gece, at, sevgili, şarap gibi imgeleri kullanarak aşk, kahramanlık ve hayatın geçiciliği gibi temaları işlemiştir. Bu imgelerin, sonraki dönem Arap şiirinde de sıklıkla kullanılması ve farklı şairler tarafından yeniden yorumlanması, metinlerarası ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Örneğin, çöl imgesi İmru'ül-Kays için özgürlük ve tehlikeyi simgelerken, Lebid için geçmişin izlerini taşır; at imgesi ise İmru'ül-Kays'ta kahramanlık ve gücü temsil ederken, Tarafe'de dayanıklılık ve hızı vurgular. İmruülkays'ın atı kahramanlık sembolü olarak yüceltirken, Tarafe'nin deveyi dayanıklılık imgesiyle sunması, ortak imgelerin şairlerin bireysel ifade araçlarına dönüşümünü göstermektedir.

172 Lebîd b. Rabîʿa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*, 107.
173 ez-Zevzenî, *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*, 255.
174 Tarafe b. el-ʿAbd, *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*, 19.
175 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 59-60.

Aşk ve ayrılık teması, İmru'ül-Kays ve diğer şairlerin muallakalarında sıklıkla işlenir. Şairler, sevgiliye duydukları özlemi, terk edilmiş mekânları ve geçmişe duydukları hasreti, doğadan ve günlük hayattan aldıkları imgelerle dile getirirler. İmruülkays'ın sevgilisinin şımarıklığına odaklanırken, Tarafe'nin daha çok doğal güzelliği vurgulaması, her metnin diğer metinlerle bir diyalog içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu imgelerin kullanımı, şairlerin ortak bir edebi geleneğe sahip olduğunu gösterirken, her birinin bu geleneği kendi özgün üslubuyla nasıl zenginleştirdiğini de gözler önüne serer.

Şarap imgesi, Cahiliye şiirinde hem zevk ve neşeyi, hem de geçici zevkleri simgeler. İmru'ül-Kays, şarabı coşkunun ve aşkın aracı olarak görürken, Lebid onu sosyal bir ritüel ve cesaret kaynağı olarak ele alır. Gece imgesinin İmruülkays için aşk ve macera zemini, Tarafe için hayatın geçiciliği ve tefekkür zamanı olması, aynı imgenin farklı şairler tarafından nasıl yeniden anlamlandırıldığını göstermektedir.

İmru'ül-Kays'ın muallakası ve diğer Cahiliye şiirleri, metinlerarası ilişkilerin zenginliğini ve edebi gelenekteki sürekliliği açıkça ortaya koymaktadır. Şairler, ortak imgeleri ve temaları kendi özgün sesleriyle yeniden yorumlayarak, edebiyatın canlı ve dinamik bir süreç olduğunu kanıtlamaktadırlar. Klasik Arap belagatının (Kazvînî ve Teftâzânî) edebi sanatlar üzerine yaptığı detaylı analizler, bu şiirlerin estetik değerini anlamamıza yardımcı olurken, modern metinlerarası kuramlar (Kristeva ve Bakhtin) bu şiirlerin diğer metinlerle olan ilişkisini ve kültürel bağlamını anlamamızı sağlamaktadır. Ortak imgelerin yeniden yorumlanması, metinlerarası göndermeler ve diğer edebi teknikler sayesinde, Cahiliye şiiri hem kendi döneminin sosyal ve kültürel özelliklerini yansıtmakta, hem de sonraki dönemlere ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Bu analiz, Arap şiirinin zenginliğini ve edebi mirasının önemini vurgulamaktadır.

Makalede İmru'ü'l-Kays şiirinde metinlerarasılık olgusunu inceleyenerek, Cahiliye dönemi Arap edebiyatının hem geleneksel hem de yenilikçi yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular ışığında aşağıdaki temel sonuçlara ulaşılmıştır.

Öncelikle, İmru'ü'l-Kays'ın şiirleri güçlü bir metinlerarası bağlam içinde değerlendirilebilir. Şair, kendisinden önceki edebi mirası devralarak onu bireysel ve yenilikçi bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Özellikle doğa tasvirleri, aşk ve kahramanlık temaları açısından, önceki şiirsel geleneğe sadık kalmakla birlikte, bu temalara kişisel anlatım ve duygusal derinlik katmıştır. Bu durum, onun yalnızca edebi mirası sürdüren bir şair olmadığını, aynı zamanda Arap şiirinde yeni bir yönelim başlatan önemli bir figür olduğunu göstermektedir.

Metinlerarasılık açısından değerlendirildiğinde, İmru'ü'l-Kays'ın şiirlerinde doğrudan ve dolaylı göndermeler içeren çok katmanlı bir yapı olduğu tespit edilmiştir. Özellikle Muallakât şairlerinin ortak temaları olan çöl tasvirleri, sevgiliye duyulan özlem ve kahramanlık vurgusu, onun şiirlerinde farklı bir üslupla işlenmiştir. Burada şairin özgün katkısı, doğa ve aşk imgelerini birbirine ustalıkla bağlayarak şiirine dramatik ve lirik bir ton kazandırmasıdır.

Ayrıca, Arap edebî geleneğinde metinlerarasılığın nasıl gerçekleştiği sorusuna yanıt arandığında, sözlü kültürün baskın olduğu bir dönemde metinlerarası ilişkilerin yazılı değil, daha çok hafızaya dayalı bir aktarım üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bu durum, metinlerin birebir alıntılanmasından çok, yeniden yorumlanarak yeni bir anlatıya dönüştürülmesi biçiminde kendini göstermektedir.

Dolayısıyla, İmru'ü'l-Kays'ın şiirlerinde, kendisinden önceki şairlerin eserlerinden izler bulunmakla birlikte, bu ögeler basit bir tekrar değil, yaratıcı bir yeniden üretim sürecinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, İmru'ü'l-Kays'ın şiirleri klasik kaside formunun gelişiminde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Onun şiirlerinde ortaya koyduğu imgeler ve tematik yapılar, sonraki Arap şairleri tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Bu durum, metinlerarasılığın sadece geçmişten günümüze değil, aynı zamanda geleceğe yönelik bir etkileşim mekanizması olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, İmru'ü'l-Kays şiirlerinde metinlerarasılığın, hem bir edebî geleneğin sürdürülmesi, hem de bu geleneğin bireysel yaratıcılıkla dönüştürülmesi olarak iki yönlü bir işlev gördüğü söylenebilir. Gelecek çalışmalar, onun şiirlerinde metinlerarasılığın biçimsel yönlerini (örneğin ölçü, ritim ve belagat unsurları) daha ayrıntılı ele alarak, Arap şiirinin gelişim sürecine daha derinlemesine bir katkı sunabilir.

KAYNAKÇA

Açıl, Berat. "Telmih'e Telmih: Klasik Türk Edebiyatında Geleneğin İnşası". *Erdem* 67 (01 Aralık 2014), 5-18. https://doi.org/10.32704/erdem.537397

Ahmet Suphi Furat, Ahmet Suphi Furat. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

Akgül, Serpil. *16. yüzyıldaki bazı divan şairlerinin Türkçe divanlarında gül: Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî bey, Muhibbî, Nevî, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî, Zatî*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2013.

Aktulum, Kubilay. "Metinlerarasılık görüngüsünde gerçeklik ya da metnin göndergeselliği". *Bilig* 85 (2018), 233-256.

Aktulum, Kubilay. "Metinlerarasılık ve Evrim". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 20/20 (2018), 17-30.

Aktulum, Kubilay. "Metinsel türsellik ve moda metinlerarasılık–giysilerarasılık–üstgiysisellik". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 21/21 (2019), 1-37.

ALINCA, Hanife. "Metİnlerarasilik: Tanim, Köken ve Kavramin Gelİşİm Sureci̇". *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies* 10/37 (2024), 92-102.

Armutlu, Sadık. "Sözel Kültür Ve Sözel İletişim Bağlamında Yazısız Şiirde Somut Anlatım Biçimi: Muallaka Örneği". *Şarkiyat Mecmuası* 15 (2011), 1-29.

Aruçi, Muhammed. "Hersekli Mehmed Kâmil Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/235. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ateş, Ahmet. "Muallakātü's-seb'a: İmrü'l-Kays". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 2 (1951), 235-270.

Atkinson'ın, Kate - Kimlik, Romanında. "Metinlerarasılık". *Uluslararasi Hakemlİ Dergİ/International Peer-Reviewed Journal*, 88.

Basset, René. *Les sept poèmes suspendus des anciens Arabes*. Paris: Ernest Leroux, 1893.

Baytar, Yaşar Seracettin. "Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih Ve Fahr Unsurları". *Diyanet İlmi Dergi* 59/2 (2023), 719-744.

Bloom, Harold. "The Map of Misprision". *A Map of Misreading (New York: Oxford Universi-ty Press, 1975)*, 83-105.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: Brill, 1898.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Bulut, Feyza. "Metİnlerarasilik'kavraminin Kuramsal Çerçevesİ". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 1-19.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm el- - Dâru'n-Nahda, Beyrut. *Tabakâtu'ş-Şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1953.

Cürcânî, Ebû Bekr ʿAbdülḳāhir b. ʿAbdirrahmân el-. *Delâilü'l-iʿcâz fî ilmi'l-meʿânî*. thk. Ebû Fehr Maḥmûd Muḥammed Şâkir. Kahire -ʿİdde: Maṭbaʿatu Medenî-Dâru'l-Medenî, 1992.

Çetin, Nihad M. *Eski arap şiiri*. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*. Kayseri: Orka Matbaacılık, 2015.

Dolzhich, Elena - Dmitrichenkova, Svetlana. "2. Intertextuality as a tool for creating academic texts", 2023. https://doi.org/10.37539/230928.2023.97.64.002

Dost, Betül Özcan - Taşdan, Tuğçe Elif. "International Journal of Languages' Education and Teaching Volume 5, Issue". Erişim 16 Ocak 2025.

https://www.academia.edu/download/108031265/61a159947d37fb93cce8f3b3a8cd1c23df2b.pdf

el-Cürcânî. *el-Vesîta*. ed. M. Zeyneb el-Bahtî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1983.

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdîd, thk. Mehdî el-Mahzûmî. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, tsz.

Eminoğlu, Ali. "Şekil ve muhteva yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'". https://acikerisim.selcuk.edu.tr/items/1bb44eea-cf84-4d72-8a56-a1a97a64b18f

Fāhūrī, Mahmūd. *Ebū Mihcen es-Sekafî: Ḥayātuhū ve-Şiruhū*. Ḥalep: Câmiʿat Ḥalab, Küllīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insānīya, 1982.

Genette, Gärard. *Palimpsests: Literature in the second degree*. U of Nebraska Press, 1997. https://books.google.com/books?hl=tr&lr=&id=KbYzNp94C9oC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Genette,+G.+(1997).+Palimpsestes:+Literature+in+the+Second+Degree.+University+of+Nebraska+Press.&ots=iWua6AAUYQ&sig=7WiTNFv9we7hhToaT_JJa-CH0gU

Guadu, Ayenew. "Intertextuality as an Inherent Tool for the Composition and Interpretation of Texts: A Theoretical Reappraisal". *International Journal of Literature and Arts*. https://doi.org/10.11648/j.ijla.20231103.11

Gunes, Ahmet. "Çağdaş bir çözümleme yöntemi: Göstergebilim". *Humanities Sciences* 7/2 (2012), 31-43.

Gür, Murat - Ayaydın Cebe, Günil Özlem. *Metinlerarası ilişkilerle çok sesli bir Peyami Safa romanı: Yalnızız*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Master's Thesis, 2013. http://acikerisim.nevsehir.edu.tr/handle/20.500.11787/895

Hâris b. Hillize, el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî el-. *ed-Dîvân*. ed. Mervân el-ʿAtiyye. Beyrut: y.y., 1415.

Hasib, Musullu Abdullah. *İmruü'l-kays Kasîde-i Muʿallakası'nın Şerhi*. ed. Zehra Gözütok Tamdoğan. Kahramanmaraş: Samer yay., 2021.

Hengil, Ökkeş - Şayır, Mehmet. "André Lefevere'in Şiir Çeviri Stratejisi Bağlamında Eski Arap Şiiri İncelemesi: İmru'ul-Kays Örneği". *Söylem Filoloji Dergisi* 9/2 (2024), 988-1002.

Irmak, Mustafa. "Hersekli Mehmed Kâmil Bey Ve İmruulkays Muallakasına Yaptığı Tercüme". *Doğu Araştırmaları* 13 (2014), 25-50.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 15 Cilt. Kahire: Daru Sadır, 3. Basım, 1993.

İbn Reşik el-Kayravânî. *el-'Umde fî Mehâsin eş-Şi'r ve Adâbih*. Beyrut: Daru'l-Cil., 1972.

İmru'u'l-Ḳays, İmru'u'l-Ḳays b. Ḥucr b. el-Ḥâriṣ el-Kindî. *Dîvânu İmri'i'l-Ḳays*. thk. ʿAbdurraḥmân el-Muṣṭâvî. Beyrut: y.y., 1425/2004.

İsen, Mustafa. "Nazîre". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 6/408-411. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Janich, Nina. *Textlinguistik: 15 einführungen*. Narr Francke Attempto Verlag, 2008.

Johnson, F. E. *The Poem of Imru' al-Qais*. London: Luzac & Co., 1894.

Julia Kristeva. *Word, Dialogue, and Novel', Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Leon S. Roudiez Columbia UP, 1980.

Kazvînî, Hatib. *el-İdah fi Ulumil Belağa*, 1985.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Celaleddîn el-. *el-İzah fi Ulumi'l-Belâgâ*. thk. Muhammed abdu'l-Men'm Hafâcî. Beyrut: Daru'l-Cîl, 2003.

Korkmaz, Ferhat. "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma". *Hikmet-Akademik edebiyat dergisi*, 71-88.

Korkmaz, Ferhat. "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 3 (2017), 71-88.

Korkmaz, Ferhat. "Metİnlerarasi İlİşkİlerİn Klasİk Retorİkteki Kökenİ Üzerİne Bİr Araştirma". *Hikmet-Akademik edebiyat dergisi*, 71-88.

Kubilay Aktulum. *Metinlerarası İlişkiler*. İstabul: Öteki Yayınevi, 1999.

Lebîd b. Rabîʿa, Ebû ʿAḳîl Lebîd b. Rebîʿa b. Mâlik el-ʿÂmirî. *Dîvânu Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî*. thk. Ḥamdû Ṭammâs. b.y.: y.y., 1425/2004.

Lyall, Charles. *Translations of Ancient Arabic Poetry*. London: Williams and Norgate, 1885.

Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Batı Afrika Arap şiirlerinde kullanılan iktibâs ve telmih sanatlarını dinî metinlerarasılık bağlamında okumak". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2022), 53-78.

Mazhar, Iqra - Munim, Rana Abdul. "4. Analyzing intertextuality in coetzee's disrace: a postmodern critique". https://doi.org/10.36755/ijll.v2i2.27

Mills, Brett - Barlow, David M. "Texts Reading: Barthes, R.(1977 [1967])'The death of the author', in Image Music Text, translated by Heath, S., London: Fontana, pp. 142–8." *Reading Media Theory*. 596-621. Routledge, 2014.

Mustafa Muhammed Selim el-Galayînî b. *Ricalu'l-Muallakâti'l-Aşer*. Beyrut: Dar el-Fikr, 1364.

Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a. çev. Nurettin Ceviz vd., 2018.

Okuyucu, Hüseyin. "Nazire ve Nakîze". *Milli Kültür* 68 (1989), 21-24.

Ömer, Ramazan. "Eski Arap Şiiri'nin Yapısında Dil ve Ahenk: İmru'l-Kays". *Şarkiyat Mecmuası* 25 (24 Eylül 2014), 171-191.

Rızvanoğlu, Eren. "Söyleşİmcİlİk, Metİnlerarasilik: Bakhtin, Kristeva, Barthes". Erişim 15 Ocak 2025. https://www.academia.edu/download/31775408/Soylesimcilik__metinlerarasilik_Bakhtin__Kristeva__Barthes.pdf

Riffaterre, Michael. "Semiotics of Poetry". Indiana University Press, 1978.

Saluk, Reyhan Gökben. "Metinlerarasılık, Folklor ve Bellek İlişkisi". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 443-462.

Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.

Süleyman, Tülücü. "Muallakāt ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.

Şairler, Huzeylî. *Dîvânu'l-Huzeliyyîn*. ed. Muhammed Mahmûd eş-Şankîtî. çev. Nehbe el-Ulemâ Merkezi'nin katkısıyla Hazırlayan: Nussahlar Derneği Ekibi. Kahire, Mısır: ed-Dârü'l-Kavmiyye li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1965.

Şeybânî, Ebû ʿAmr İsḥâḳ b. Merrâr Ebû ʿAmr eş-. *Şerhu'l-Mu'allakatü't-Tis'a*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2001.

Şimşek, Emine - Ayaydın Cebe, Günil Özlem. *Kırmızı Saçlı Kadın'da metinlerarasılık ve psikanalitikeleştiri açısından Orhan Pamuk'un romancılığı*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Master's Thesis, 2020. http://acikerisim.nevsehir.edu.tr/handle/20.500.11787/1462

Tarafe b. el-ʿAbd, Ebû ʿAmr Tarafe b. el-ʿAbd bel-Bekrî. *Dîvânu Tarafe b. el-ʿAbd*. ed. thk. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2002.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1411.

Tomilina, A. - Korniienko, Volodymyr. "1. The problem of the post-structuralist approach for intertextual analysis of text". https://doi.org/10.36074/logos-24.11.2023.41

Torusdağ, Gülşen - Aydın, İlker. *Metindilbilim ve örnek metin çözümlemeleri*. Pegem Akademi, 2017. https://www.academia.edu/download/83034737/2467.pdf

Yaltkaya, Şerafeddin. *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*, 2018.

Yaltkaya, Şerafettin - Yılmaz, Ali. "' Arap Edebiyatı' Adlı Makalenin Sadeleştirmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 467-492.

Yeliz, ÖZAY. "Metinlerarası İlişkilerde Sözlü Yapıtların ve Sanatçıların Konumu Üzerine". Erişim 15 Ocak 2025. https://repository.bilkent.edu.tr/bitstreams/35f1f804-8866-493d-8cb8-0bc5fb16d1e2/download

Yenice, Mehmet - Akcaoğlu, İsmail. "El-Meliku'd-Dillîl İmruülkays' ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (2024), 145-170.

Yıldız, Musa. "Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (2004).

Yilmaz, Hasan. "Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Ocak 2017), 14-30. https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.295271

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ ez-. *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zevzenî, Ebû Abdullâh Ḥuseyn b. Aḥmed b. ez-. *Şerḥu Muʿallaḳâti's-Sebʿa*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1423/2002.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 448-479

ZEYDÎ HADİS YORUMUNDA TERĞÎB VE TERHÎB HADİSLERİNE BAKIŞ: "ERBEÛNE HADÎSEN es-SEYLAKİYYE" ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Perspective on Encouragement and Deterrence Hadiths in Zaydī Hadith Interpretation: An Analysis of Erba'una Hadithan al-Saylakiyya

Semih YOLAÇAN

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, semihyolacan26@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8917- 002X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 13.06.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 448-479

Atıf / Cite as: Yolaçan, Semih."Zeydî Hadis Yorumunda Terğîb Ve Terhîb Hadislerine Bakış: "Erbeûne Hadîsen Es-Seylakiyye" Üzerine Bir İnceleme" (A Perspective on Encouragement and Deterrence Hadiths in ZaydīHadith Interpretation: An Analysis of Erba'una Hadithan al-Saylakiyya) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 448-479. Doi: 10.17859/pauifd.1641040.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 448-479

ZEYDÎ HADİS YORUMUNDA TERĞÎB VE TERHÎB HADİSLERİNE BAKIŞ: "ERBEÛNE HADÎSEN es-SEYLAKİYYE" ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Semih YOLAÇAN**

Öz

Bu makale, Zeydiyye mezhebinin hadis yorumculuğunda terğîb ve terhîb içerikli rivayetlere yaklaşımını ele almakta ve bu bağlamda İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348) *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye* adlı eserini incelemektedir. Çalışmada, Yahyâ b. Hamza'nın şerh yönteminin temel prensipleri, kullandığı ilmî disiplinler ve hadisleri yorumlama biçimi analiz edilmiştir. Ayrıca, şerhin içerdiği edebî, gramatik ve semantik unsurlar değerlendirilerek, Zeydî hadis anlayışının temel dinamikleri ortaya konulmuştur. Makale, öncelikle Zeydî hadis literatürü içinde terğîb ve terhîb konulu hadislerin yerini belirlemekte ve şarihin bu tür rivayetlere yaklaşımını değerlendirmektedir. Yahyâ b. Hamza'nın şerhi, metni anlamlandırma açısından altı temel aşamaya dayanmaktadır: kelimelerin lügat anlamlarını açıklama, cümle yapılarının i'râb açısından incelenmesi, hadisin ilm-i meânî çerçevesinde değerlendirilmesi, ilm-i beyan kapsamında ele alınması, Hz. Peygamber'in hadislerdeki maksatlarının yorumlanması ve ilm-i bedî açısından edebi sanatların belirlenmesi. Eser hakkında daha kapsamlı bir kanaat oluşturabilmek maksadıyla takip edilen bu şerh tarzı makale içerisinde "Lugavî şerh örnekleri" ve "Hadislerin Makâsıt perspektifinden şerhi" ana başlıkları altında altı ayrı hadis üzerinden ele alınmıştır. Şarihin bu yorumlama şekli, hadislerin yalnızca zahiri anlamlarını değil, aynı zamanda içerdiği derin anlam katmanlarını da ortaya koymaktadır. Ayrıca, Yahyâ b. Hamza'nın ele aldığı rivayetlerde Kur'ân ile desteklenen akılcı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Araştırmada, Yahyâ b. Hamza'nın kelimelerin kökenlerine, bağlamsal kullanımlarına ve teolojik boyutlarına önem verdiği tespit edilmiştir. İ'râb analizleri ile kelimelerin gramatik işlevlerini detaylı bir şekilde açıklayarak, metnin anlamını sağlamlaştırdığı görülmüştür. Şarihin, belagat ilminin üç temel alanına (ilm-i meânî, ilm-i beyan, ilm-i bedî) yoğun şekilde yer verdiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda, kelimelerin mecazî ve istiareli anlamlarını açığa çıkarma çabası, hadisin ifade gücünü ve ahlaki mesajlarını derinlemesine çözümlemektedir. Ayrıca, dilbilgisi kurallarının hadis yorumunda nasıl işlev gördüğü ve manaya nasıl katkı sağladığı üzerinde ayrıntılı durulmaktadır. Bu çalışmada, Yahyâ b. Hamza'nın *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye* adlı eserindeki şerh yöntemi, metin analizi temelinde ele alınmıştır. Müellifin şerh tekniği, tercih ettiği hadis yorumlama usulleri ve Zeydî geleneği içerisindeki yeri tahlil edilmiştir. Makale, Yahyâ b. Hamza'nın şerhinde hikmet merkezli bir yaklaşım benimsediğini ve hadisleri sadece literal bir bakış açısıyla değil, ahlaki ve manevi bir perspektiften ele aldığını ortaya koymaktadır. Şarih, hadislerde geçen konuları tarihî ve tasavvufî bağlamlara oturtarak, bireysel ve toplumsal sorumluluklara dair dersler

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, semihyolacan26@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8917-002X.

sunmaktadır. Ayrıca, tesci‘, tıbâk ve iktibas gibi bedî sanatlarını kullanarak, hadisin dil ve anlam açısından zenginliğini ön plana çıkarmaktadır. Şarihin şerhinde ortaya koyduğu yöntem, hadislerin günümüz okuyucuları için nasıl anlamlandırılabileceğine dair önemli ipuçları vermektedir. Sonuç olarak, Yahyâ b. Hamza'nın şerhi, Zeydî hadis yorumculuğunun temel prensiplerini yansıtmakta ve Kur'ân, sahih sünnet ve akıl eksenli bir analiz biçimi izlediğini göstermektedir. Çalışma, Zeydî şerh geleneğinin hadisleri yorumlamada benimsediği yöntemleri ve belagat esaslı bir yaklaşımı örneklerle ortaya koyarak, hadis ilmi alanında önemli bir katkı sunmaktadır. Yahyâ b. Hamza'nın metni çözümleme yöntemi, klasik İslamî ilimler içinde hem kelamî hem de filolojik bir derinlik sunduğu için önemli bir şerh örneği olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın hadis ilmi ve belagat açısından Zeydî geleneğe dair önemli açılımlar sunduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zeydiyye, Yahyâ b. Hamza, Erbeûne Hadîsen es-Seylakiyye, Hadis şerhi, Terğîb ve terhîb.

A Perspective on Encouragement and Deterrence Hadiths in Zaydī Hadith Interpretation: An Analysis of Erba'una Hadithan al-Saylakiyya

Abstract

This article examines the approach of the Zaydīyya school of thought to targhīb and tarhīb (encouragement and dissuasion) narratives in ḥadīth interpretation, focusing on the work al-Anwāru'l-muḍī'a fī sharḥi'l-arbaʿīna's-Saylāqiyya by Imam al-Mu'ayyad-Billāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 749/1348). The study analyzes the fundamental principles of Yaḥyā b. Ḥamza's commentary method, the scholarly disciplines he employed, and his manner of interpreting ḥadīth. Furthermore, it evaluates the literary, grammatical, and semantic elements within the commentary to reveal the core dynamics of Zaydī ḥadīth understanding. The article initially locates the place of targhīb and tarhīb related ḥadīth within Zaydī ḥadīth literature and assesses the commentator's approach to such narrations. Yaḥyā b. Ḥamza's commentary relies on six fundamental stages for understanding the text: explaining the lexicographical meanings of words, analyzing sentence structures from an iʿrāb (grammatical inflection) perspective, evaluating the ḥadīth within the framework of ʿilm al-maʿānī (the science of meanings), addressing it within the scope of ʿilm al-bayān (the science of eloquence), interpreting the Prophet Muhammad's intentions in the ḥadīth, and identifying literary arts from the viewpoint of ʿilm al-badīʿ (the science of rhetorical figures). To provide a more comprehensive understanding of the work, this commentary style is examined through six distinct ḥadīth. The commentator's mode of interpretation reveals not only the literal meanings of the ḥadīth but also the deeper layers of meaning they contain. Moreover, Yaḥyā b. Ḥamza is observed to adopt a rational approach in the narrations he discusses, supported by the Qur'ān. The research identifies Yaḥyā b. Ḥamza's emphasis on the etymologies and contextual uses of words, as well as their theological dimensions. His detailed explanation of the grammatical functions of words through iʿrāb analyses is seen to solidify the text's meaning. It is evident that the commentator extensively employs the three fundamental branches of balāgha (rhetoric): ʿilm al-maʿānī, ʿilm al-bayān, and ʿilm al-badīʿ. In this context, his effort to uncover the metaphorical and figurative meanings of words deeply analyzes the expressive power and moral messages of the ḥadīth. Furthermore, the study elaborates on how grammatical rules function in

ḥadīth interpretation and contribute to meaning. This study examines Yaḥyā b. Ḥamza’s commentary method in al-Anwāru’l-muḍī’a fī sharḥi’l-arbaʿīna’s-Saylāqiyya based on textual analysis. The author’s commentary technique, his preferred methods of ḥadīth interpretation, and his place within the Zaydī tradition are analyzed. The article reveals that Yaḥyā b. Ḥamza adopts a wisdom-centered approach in his commentary, addressing ḥadīth not only from a literal perspective but also from a moral and spiritual standpoint. The commentator contextualizes the topics mentioned in the ḥadīth within historical and Sufi frameworks, offering lessons on individual and communal responsibilities. Additionally, by utilizing badīʿ arts such as tasjīʿ (rhymed prose), ṭibāq (antithesis), and iqtibās (quotation), he highlights the linguistic and semantic richness of the ḥadīth. The method presented in the commentator’s work provides significant clues on how ḥadīth can be understood by contemporary readers. In conclusion, Yaḥyā b. Ḥamza’s commentary reflects the fundamental principles of Zaydī ḥadīth interpretation and demonstrates an analytical approach centered on the Qurʾān, sound sunna, and reason. The study contributes significantly to the field of ḥadīth studies by presenting, with examples, the methods adopted by the Zaydī commentary tradition in interpreting ḥadīth and its rhetoric-based approach. Yaḥyā b. Ḥamza’s method of analyzing the text is considered an important example of commentary, offering both theological (kalāmī) and philological depth within the classical Islamic sciences. In this regard, it can be stated that the study offers significant insights into the Zaydī tradition in terms of ḥadīth studies and balāgha.
Keywords: Ḥadīth, Zaydīyya, Yaḥyā b. Ḥamza, Erba’una Hadithan al-Saylakıyye, Sharḥ al-Ḥadīth, Targhīb wa Tarhīb.

Structured Abstract

Purpose:

This study examines the approach of the Zaydī school of thought in interpreting hadiths related to encouragement (targhib) and deterrence (tarhib) by analyzing Imam al-Mu’ayyad Billah Yaḥyā b. Ḥamza’s *al-Anwar al-Mudi’a fi Sharh al-Arba’in al-Saylakiyya*. The research aims to explore Yaḥyā b. Ḥamza’s commentary methodology, focusing on its linguistic, rhetorical, and theological aspects. It also seeks to highlight how his approach aligns with the broader principles of Zaydī hadith scholarship, which emphasizes the coherence of hadith with the Qur’an and reason.

Methods:

Yaḥyā b. Ḥamza employs a six-stage method in his commentary: (1) lexical analysis of words, (2) grammatical parsing (i’rab), (3) semantic analysis (ilm al-ma’ani), (4) rhetorical analysis (ilm al-bayan), (5) interpretation of the Prophet’s intended meanings, and (6) examination of literary devices (ilm al-badi’). This structured methodology ensures a comprehensive understanding of the hadiths by incorporating linguistic precision, contextual analysis, and theological consistency. The study also considers Yaḥyā b. Ḥamza’s engagement with classical Arabic linguistic and rhetorical sciences in shaping his interpretations.

Results:

The findings reveal that Yaḥyā b. Ḥamza’s commentary exhibits a profound balance between linguistic precision and theological depth. His analysis does not merely rely on the literal meanings of hadiths but extends to metaphorical and rhetorical dimensions. His use of Arabic rhetorical devices such as tasji’ (rhymed prose), tibaq (antithesis), and

iqtibas (intertextual reference) significantly enhances the textual richness and interpretative clarity of the hadiths. Furthermore, his approach maintains a strong connection with the principles of Zaydī hadith methodology, prioritizing Qur'anic consistency, rationality, and authentic prophetic traditions.

His commentary also reflects a wisdom-based, didactic approach. Rather than treating hadiths as isolated statements, he situates them within broader ethical, theological, and social contexts. His reliance on linguistic analysis ensures that the meanings of hadiths remain precise and faithful to their intended messages, while his rhetorical analysis enriches their expressive power. Additionally, his structured methodology offers insights into the interrelation of language, thought, and religious doctrine within Zaydī scholarship.

Conclusion:

Yaḥyā b. Ḥamza's *al-Anwar al-Mudi'a fi Sharh al-Arba'in al-Seylakiyya* represents a significant contribution to Zaydī hadith scholarship. His methodical approach, which integrates linguistic, rhetorical, and theological dimensions, provides a systematic framework for interpreting hadiths. The study concludes that his emphasis on linguistic depth and rhetorical sophistication makes his work a key example of Zaydī exegetical tradition. Moreover, his structured six-stage methodology offers a model that could be applied in broader hadith studies. This research contributes to the understanding of classical hadith interpretation by demonstrating how language, theology, and rhetoric intersect in the analysis of prophetic traditions. Further exploration of Yahya b. Hamza's works may yield deeper insights into the intellectual landscape of Zaydī hadith exegesis and its broader implications in Islamic thought.

GİRİŞ

Zeydî bir âlim olan Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî (ö. 4/10. asır [?]) tarafından kaleme alınan *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye*, kırk hadis içeren ve terğîb ile terhîb konularına odaklanan bir eser olup, zühd ve takvâ kavramlarına dikkat çeken önemli bir çalışmadır. Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî'nin hayatına dair sınırlı bilgi bulunmakla birlikte, ömrünün yarısını Basra'da geçirdiği bilinmektedir. Hayatının diğer yarısında Re'y'de ikamet ettiği ve ardından Horasan'a gittiği rivayet edilmektedir. Felsefeye olan ilgisi ile tanınan el-Hâşimî'nin, İhvanü's-Safâ risalelerine katkı sunduğu öne sürülse de, bu iddia uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir; zira risaleler hicrî 3. asırda telif edilmiş olup, el-Hâşimî 4. asırda yaşamıştır. Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) el-Hâşimî'yi, edeb konusunda kırk hadis uydurduğu gerekçesiyle cerh etmişlerdir.[1] Muhakkik el-Izzî, bu iddianın ön kabulden kaynaklandığı kanaatini belirtmektedir. el-Hâşimî'nin bu kırk hadis eserinden başka *Cevâmiu ıslâhi'l-mantık* adlı bir eseri daha vardır. [2]

---

1 Bk. Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl* (Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1963), 2/104; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1971), 2/508.

2 Hayrettin Ziriklî, *el-Âlâm*, 3/59. Ziriklî'nin verdiği bilgiye göre Zeyd b. Abdullah ve arkadaşları Yunan felsefesi ve şeriat intizam edildiğinde kemale ulaşılacağını düşünmektedir. Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî, *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye,*

Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye adlı eser, Abdurrahman Hamûd el-Izzî tarafından tahkik edilerek 2002 yılında Yemen’in Sa‘de şehrinde[3] Merkezü’t-Tevhid ve’l-Adl li’d-Dirâsâti ve’l-Bühûs ve’t-Tahkîk tarafından neşredilmiştir. El-Izzî, kırk hadis çalışmalarını, hadis ilmine sunulan en önemli katkılardan biri olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bu tür çalışmaların, Hz. Peygamber’in, “Kim ümmetim için din ile alakalı kırk hadis ezberlerse kıyamet gününde Allah’a âlim ve fakih olarak ulaşır” ve “Kim ümmetim için din ile alakalı kırk hadis ezberlerse kıyamet gününde fakih ve ulema zümresi içinde haşrolunur”[4] hadislerinde verilen müjdeleri elde etmek için bir vesile olduğunu ifade etmektedir. Bu değerlendirme, Zeydî ulemanın da bu rivayetleri dikkate aldığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.[5]

Eserin “es-Seylakiyye” olarak adlandırılmasının sebebi, râvilerinden biri olan el-Hasen b. Mehdî es-Seylakî’dir.[6] Muhakkikin de vurguladığı üzere, *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye* adlı eserde müellif, insanların dûçâr olduğu nefis hastalıklarına çare olabilecek rivayetleri derlemeyi amaçlamıştır. Bu rivayetler aracılığıyla, kul nefis kusurlarından arınarak ilahi rahmete erişecek ve yüce ahlaki erdemlere ulaşacaktır. Böylece, manevi yolculuğunda takip edeceği yol, istikamet üzere olacaktır.[7] *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye* adlı eserde derlenmiş rivayetlerin konu başlıkları kısaca şöyledir: “Kişinin kendi kusurları ile meşgul olması, gerçek dostluk, akıllı olmanın alameti, mü’min iki korku arasında olmalıdır, Kur’ân’ın ehemmiyeti, imanın alametleri, eziyet etmenin haram oluşu, Allah’a güvenmek, dilin tehlikeli sonuçları, dünya ahiretin tarlasıdır, ölümü hatırlama, rızkın taksim edilmiş olması, şehevî arzulara tapmak, hikmetin kimden alındığı kime verildiği, tevazunun fazileti, şüpheli şeylerin ve şehvetin etkileri, Âdemoğlunun hüznü ve sevinci, affetmek ve öfkeyi yutmak, Allah dostları, Ahiret günü için azık edinmek, dünyada nasıl olmalısın, hevâ ve hevese kapılmanın kötülüğü, uzuvların itaat için kullanılması, kalp kasvetinin sebepleri, fenâ ve bekâ yurtları, nefsin süsü, yolculuk gününe hazırlık, ecel ve emel, ümmetin dünyadaki sınıfları, iman zayıflığı, talepte kanaatkâr olmak, saîdler ve şakiler, kıyamet alametleri, açgözlülerin sonu, hata ve ibtila yurdu, takvaya teşvik,

---

thk. Abdurrahman Hamûd el-Izzî (Sa‘de: Merkezü’t-Tevhid ve’l-Adl li’d-Dirâsâti ve’l-Bühûs ve’t-Tahkîk, 2002), Muhakkikin mukaddimesi, 10-12.

3 Yemen’in başkenti San‘a’ya 240 km. uzaklıktaki bir şehir. Bk. Şihabüddin Ebu Abdillah Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1995), 3/406.

4 Râmhürmüzî Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-ravî ve’l-vâî* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1404), 1/172; Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-Ilelü’l-vâride fî ehadisi’n-Nebeviyye* (Riyad: Dâru Tîbe, 1985), 6/33.

5 Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî, *Erbeûne Hadîsen es-Seylakiyye,* thk. Abdurrahman Hamûd el-Izzî (Sa‘de: Merkezü’t-Tevhid ve’l-Adl li’d-Dirâsâti ve’l-Bühûs ve’t-Tahkîk, 2002), Muhakkikin mukaddimesi, 5-6.

6 Uzun künyesi Hasen b. Muhammed b. Mehdî el-Alevî el-Hüseynî, Ebû Tâlib es-Seylakî’dir. Hicrî 5. asır alimlerindendir. Bu kırk hadisi Hemdan’da Ali b. el-Hüseyin el-Hasenî’ye 458 yılında rivayet ettiği bilgisi verilmektedir. İbrahim b. el-Kasım, *Tabakatü’z-Zeydiyyeti’l-kübra* (Amman: Müessetü’l-İmam Zeyd B. Ali es-Sekafiyye, 1421), 1/329-330.

7 el-Hâşimî, *Erbeûne Hadîsen es-Seylakiyye*, Muhakkikin mukaddimesi, 7-8.

Allah yolunda infak, dünya sevgisinin etkileri, çalışma ve hesap günleri arasındaki fark, ölüm meleği."[8]

Esere yapılmış şerhler bulunmaktadır. İmam Mansur-Billah Abdullah b. Hamza'nın (ö. 611/1214) yazdığı *Hadikatü'l-hikmeti'n-Nebeviyye fî tefsiri'l-erbaîne's-Seylakiyye*, İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî'nin (ö. 749/1348) yazdığı *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye*, Kâdî allame Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Mürğîm es-San'anî'nin *et-Tühfetü's-seniyye li meâni'l-erbâîne's-Seylakiyye* adlı eserleri bunlardan bazısıdır.[9]

Eser, Teğîb ve terhîb içerikli rivayetlerden oluşmaktadır. Terğîb ve terhîb kelimeleri dinî literatürde genellikle birlikte kullanılmaktadır. Terğîb, sözlük anlamı itibarıyla, bir şeyi arzu edilir, çekici ve elde edilmeye değer göstermeyi ifade ederken; terhîb ise bir şeyi korkutucu, kaçınılması gereken ve zararlı olarak sunmayı belirtir. Bu iki kavram, Kur'an-ı Kerim'de ve özellikle hadis literatüründe sıklıkla birlikte veya ayrı ayrı kullanılarak, müminlerin ahlaki ve dini gelişimlerine katkıda bulunmayı hedefler.[10] Hadis âlimleri, bu tür rivayetleri çoğu zaman kitâbü'r-rikâk, kitâbü'z-zühd veya doğrudan kitâbü't-terğîb ve't-terhîb gibi başlıklar altında tasnif etmiş, daha sonra bu temaya odaklanan müstakil derlemeler meydana getirmiştir.[11] Bu bağlamda, Zeydî hadisçilerin de bu başlık adı altında veya bu içerikte müstakil eserler ortaya koyduğu görülmektedir. Kâdî Ahmed b. Muhammed el-Curâfî es-San'ânî'ye (ö. 1316/1898) ait *et-Terğîb ve't-tehîb* adlı eser bunlardan biridir.[12] Yine Zeydî muhaddsiler tarafından derlenen kırk hadislik seçkilerin de, bireyin manevî gelişimini hedefleyen bu teşvik ve sakındırma dengesini koruyarak hazırlandığı görülmektedir.

Bu makalede Zeydî hadis geleneğinde terğîb ve terhîb konulu hadislere yapılan yorumlar, Yahyâ b. Hamza'nın, Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî'ye (ö. 4/10. asır [?]) ait olan *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye* adlı esere yaptığı şerh olan *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye* adlı kitap çerçevesinde ele alınacaktır. Yahyâ b. Hamza'nın şerh yaparken kelime anlamları, i'râb ilmi, meânî ilmi, beyân ilmi, bedî ilmi ve Hz. Peygamber'in bu hadisteki maksatları başlıkları altında takip ettiği yaklaşım "Lugavî şerh örnekleri" ve "Hadislerin makâsıt perspektifinden şerhi"

---

8 el-Hâşimî, *Erbeûne Hadîsen es-Seylakıyye,*15-49; Semih Yolaçan, "Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler = Examples from Forty Hadith (Arba'ün) Collections in the Zaydi Hadith Tradition", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* 24 (2024), 151-170.

9 el-Hâşimî, *Erbeûne hadîsen es- Seylakiyye,* Muhakkikin mukaddimesi, 8.

10 Ragıb el-Isfahanî, *Rğb ve Rhb* (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1997), "Müfredât elfâzi'l-Kur'an" , 350,366-367; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 484-485.

11 Mehmet Görmez, "Terğîb ve Terhîb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/508-509.

12 Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992), 1/284-285.

ana başlıkları altında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Eser hakkında daha kapsamlı bir kanaat oluşturabilmek için bu başlıklar altı ayrı hadis üzerinden tahlil edilecektir. Ayrıca Zeydî düşüncenin karakteristik özelliği olan, Kur’ân, Kur’ân ile çelişmeyen rivayetler ve akıl eksenli yorumlamadan taviz verilip verilmediği tartışılacaktır. Böyle bir çalışmayı incelemek şerh çalışmalarında izlenecek yorumlama biçimlerine örneklik teşkil etme açısından önem arz etmektedir.

Kırk hadis geleneği, yalnızca Ehl-i Sünnet dünyasında değil, Şiî gelenek içinde yer alan mezheplerce de benimsenmiş ve çeşitli içeriklerle zenginleştirilmiş bir edebî türdür. Bu bağlamda, Zeydiyye mezhebi âlimlerinin de kırk hadis literatürüne kayda değer katkılarda bulunduğu görülmektedir. Hadisleri belirli temalar etrafında toplayarak halkın istifadesine sunma amacı güden bu eserler, hem Zeydî muhaddislerin hadis tasnifine verdiği önemi hem de dinî bilgiyi yayma gayretlerini açıkça ortaya koymaktadır. Zeydî literatürde, kırk hadis derlemeleri genellikle fazîlet, ahlâk, itikad ve imamet gibi başlıklar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu türdeki örneklerden bazısı; el-Hasen b. Ali es-Saffâr’a (ö. 5/11. asır [?]) nispet edilen *el-Erbaîn fî fedâili emîri’l-mü’minîn*, Ebû Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib’in (ö. 532/1138) *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-azîz*, Şemsüddin Ca‘fer b. Ahmed Abdüsselam’ın (ö. 576/1182) *el-Erbeûne’l-hadîsü’l-Ca‘feriyye* veya diğer adıyla *el-Aleviyye*, Bahâüddin Ali b. Ahmed el-Ekva‘’ın (ö. 7/13. asır [?]) *Kitâbü’l-ahbâri’l-erbaîn el-vesîletü ilâ Rabbi’l-âlemîn min fedâili Ali emîri’l-mü’minîn,* Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hemedânî’nin (ö. 702/1303) *el-Erbeûne’l-Yemeniyye fî hadîsi’n-Nebeviyye*, Mansûr-Billah Kasım b. Muhammed’in (ö. 1029/1620) *el-Erbeûne’l-hadisü’t-tâlibiyye*, İsmâil b. Kâsım el-Hasenî’nin (ö. 1087/1676) *el-Erbeûne hadîsen fî meḥâsini’l-aḥlâk*, es-Seyyid Yahyâ b. el-Hüseyin es-San‘ânî’nin (ö. 1099/1688) *el-Erbeûne hadîsen muttasılete’l-esânîd,* Yûsuf b. el-Hüseyin Zibâra’nın (ö. 1179/1765) *Tuhfetü’l-ihvân fî fażli kelimetü’l-îmân,* Muḥammed b. Ḥasan el-‘Ucrî’ye (ö. 1431/2010) ait *el-Burûcu’l-mâḍıyye fi’l-erbeîne’l-ḥadîsi’n-Nebeviyye* adlı eserlerdir.[13] Adlarına ve müelliflerine ulaşabildiğimiz bu eserler, Zeydî âlimlerinin kırk hadis geleneğine yabancı kalmadıklarını açıkça göstermektedir.

Kırk hadis literatürü üzerine Türkiye’de makale, yüksek lisans ve doktora düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Mehmet Aşkın’ın *Dârekutnî’nin Kırk Hadis Adlı Eseri* (1989), Hikmet Gültekin’in *İsmail Hakkı Bursevî Kırk Hadis Şerhi* (1996), Kahraman Bulgurcu’nun *Kemalpaşazâde’nin Hadis İlmindeki Yeri* (2004) ve Thair Alatalla’nın *Osmanlı Döneminde Zikir ve Duayla İlgili Kırk Hadisler* (2022) başlıklı yüksek lisans tezleri; İdris Söylemez’in *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler* ve Cavit Erdem’in *Osmanlı’da Türkçe Matbu Kırk Hadisler* adlı doktora tezleri öne çıkmaktadır. Ayrıca Enes Akhan’ın *Şîa’da Kırk Hadis Kültürü* başlıklı çalışması, İmâmiyye Şîası’na ait on yedi adet kırk hadis eserini

13 Geniş bilgi için bk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü’z-Zeydiyye* (Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992), 93-95; Semih Yolaçan, “Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler = Examples from Forty Hadith (Arba’un) Collections in the Zaydi Hadith Tradition”, 151-170.

tanıtmakta ve bu literatürün şekil, içerik ve kaynak açısından Ehl-i Sünnet geleneğiyle ilişkisini irdelemektedir. Kırk hadis konusunda büyük kabul görmüş, alanın en meşhur eseri denilebilecek Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Erbaʿûne'n-Neveviyye* adlı eseri birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Kırktan fazla şerhi yapılmıştır.[14] Salih Aybey'in *Din Eğitimi ve Öğretiminde Kırk Hadis Geleneği -Nevevî Örneği-*, Ayşegül Köstü'nün *İmam Nevevî'nin "Kırk Hadis" Adlı Eserinde Değerler Eğitimi*, Fahreddin Yıldız'ın *Nevevî'nin el-Erbeûn'u ve Kırk Hadis Literatüründeki Yeri* başlıklı makaleleri, *el-Erbaʿûne'n-Neveviyye* üzerine yapılan çalışmalardan birkaçıdır.[15]

Makalede doğrudan zikredilmemekle birlikte, çalışma Nevevî'nin Erbaîn'i gibi klasik kırk hadis derlemelerinden farklı olarak, Zeydî geleneğe ait ve bugüne kadar ilmî anlamda ayrıntılı olarak incelenmemiş bir eser olan *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye* üzerine odaklanmaktadır. Bu yönüyle, sadece tematik açıdan değil, mezhebî arka plan, şerh yaklaşımı ve yorum geleneği açısından da Sünnî kırk hadis literatüründen ayrışmaktadır.

1. Müellifin İlmî ve Siyâsî Hayatı

İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, 669/1270 yılında Yemen'in Sanʿa şehrinde dünyaya gelmiştir. Henüz çocukluk döneminde Hûs şehrine giderek burada Kur'ân'ı hıfz etmiş ve ilim tahsiline başlamıştır. Özellikle kıraat ilmi ve fıkıh alanında yoğunlaşan Yahyâ b. Hamza, çeşitli memleketlere ilim rihleleri yapmış ve döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Zamanla çok sayıda eser kaleme alarak ilmî alanda büyük bir ün kazanmış ve yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Ömrü boyunca ilim dünyasında otoritesini pekiştirmiştir. Muhammed b. Muğira el-Hemedâni'den (ö. 675/1277) kelam ilmini öğrendi. Nâsıruddin Yahya b. Muhammed es-Siracî (ö. 696/1297), Amr b. Zeyd el-Şammâh, Ahmed b. Süleyman'ın yazmış olduğu *Usulü'l-ahkâm* adlı eseri okuduğu Mutahhar Yahyâ b. Muhammed (ö. 697/1298), İbrahim b. Muhammed eş-Şafiî (ö. 722/1322) ders aldığı hocalarından bazısıdır. Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerini, Tirmîzî'nin ve Nesâî'nin *Sünen*'lerini Ebû Hâtim'in *Müsned*'ini, Begavî'nin *Mesâbihu's-sünne*'sini, Muhammed el-Hârisî'nin *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı eserini, Vâhidî'nin *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ân* adlı eseri İbrahim b. Muhammed el-Şafiî'den öğrendiği ve bunları nakletme konusunda hocasından icazet aldığı bilgisi verilmektedir. Hicrî 730/1330 yılında, Yemen'in Saʿde ve Şeref adlı şehirlerinde imametini ilan etti. Yemen'de Hüseyin soyundan gelerek imametini ilan eden ilk kişidir. Bir süre sonra başkent Sanʿa'da da hâkimiyeti sağlayarak İsmâilîlerle

---

14 M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.

15 Bk.Salih Aybey, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Kırk Hadis Geleneği -Nevevî Örneği-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 201-228; Ayşegül Köstü, "İmam Nevevî'nin 'Kırk Hadis' Adlı Eserinde Değerler Eğitimi", *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/2 (2019), 177-194; Fahreddin Yıldız, "Nevevî'nin el-Erbûn'u ve Kırk Hadis Literatüründeki Yeri", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, (2022), 585-645.

mücadele etti. Mücadele sulh ile neticelendirildi. Döneminde Dâî ilellâh Ahmed b. Ali (ö. 750/1349), Nâsır b. Ali (ö. 730/1338) ve Mutahhar b. Muhammed (ö. 802/1400), kendisine karşı çıksa da halk İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza’nın etrafında toplandı.[16] Yahyâ b. Hamza ile Mekke’de ikamet eden meşhur Yemen’li mutasavvıf ve tarihçi Afîfüddin Abdullah b. Es‘âd el-Yâfî (ö. 768/1376) arasında sıkı bir irtibatın olduğu bilinmektedir. Bu durum onun tasavvufa ve tasavvuf erbabına olan muhabbetinin bir göstergesi olmalıdır. Yahyâ b. Hamza ayrıca ahlak ve adâb-ı muaşerete dair *Tasfiyetü’l-kulûb min dârâni’l-evzâr ve’z-zünûb* ismini verdiği bir eser de telif etmiştir.[17]

Muhammed b. Murtezâ el-Mufaddal (ö. 732/1332), Ahmed b. Hamîd el-Hârisî (ö. 750/1349), Abdullah b. Yahyâ b. Hamza (ö. 788/1386), Hasan b. Muhammed en-Nahvî (ö. 791/1389), kendisinden ilim alan talebelerinden bazısıdır. İsmâilî topluluklarla mücadelesini aralarında vardıkları bir anlaşma ile sona erdiren Yahyâ b. Hamza, Zimar şehri yakınlarındaki Heran kalesine yerleşti ve vaktinin büyük bir kısmını ilmî faaliyetlere ayırdı. Hicrî 29 Ramazan 749 tarihinde bu kalede vefat etti.[18]

el-Ezhâru’s-sâfiye şerhu mukaddimeti’l-Kâfiye, el-İktisâr, *İklîlü’t-tâc ve cevheratü’l-vehhâc* lügat alanında, *el-İ‘câzü’l-esrar kitâbi’t-Tırâz*, *ed-Dibâcü’l-vadâ fî keşfi an esrari kelami’l-vasâ* belagat alanında, *el-İfhâm li efideti’l-Bâtıniyye*, *et-Tahkîk fî’l-ikfari ve’t-tefsîk* kelam alanında, *el-Havî li hakâiki’l-edilleti’l-fıkhıyye* fıkıh usulü alanında, *el-İntisâr alâ ulemai’l-emsâr*, *el-İhtiyarâtü’l-Müeyyediyye* fıkıh alanında yazdığı eserlerden bazısıdır.[19]

el-Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye adlı eser, daha önce İmam Mansur-Billâh Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) tarafından da şerh edilmiştir. Bu şerhin başlığı *Hadikatü’l-hıkmeti’n-Nebeviyye fî tefsîri’il-erbaîne’s-Seylakiyye’*dir. “Yahyâ b. Hamza, hali hazırda şerh edilmiş olan bir esere neden ikinci bir şerh yazma ihtiyacı duymuştur?” sorusu akla gelebilir. Abdullah b. Hamza eserinin mukaddimesinde belirttiği telif sebebi bu sorunun cevabı niteliğindedir. O, bazı tanıdıklarının isteği üzerine *el-Erbeûne’s-Seylakiyye*’de bulunan rivayetlerin lafızlarındaki manalardan yola çıkarak içermiş olduğu emir ve nehiyleri izah etmek istemiştir. Daha açık bir ifade ile eserin yazılış amacı terğîb ve terhîb içerikli rivayetlerden şer‘î hükümler istinbat etmektir.[20] Bu izaha göre iki eserin telif amacı farklılık arz etmektedir.

---

16 Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifîn ez-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü’l-İmam Ali es-Sikafiyye, 1999), 1124; Muhammed b. Mansur el-Müeyyedî, *et-Tuhaf şerhu’z-zülef* (San’a: y.y., 1997), 270-271.

17 Madelung, Wilferd. “Zeydilik ve Tasavvuf”. Çev. Salih Dinç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 779.

18 İbrahim b. Kasım, *Tabakâtü’z-Zeydiyye el-kübrâ* (Ürdün: Müessesetü’l-İmam Ali es-Sikafiyye, 2001), 1224; Mustafa Öz, “Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), 31/ 481-482.

19 el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifîn ez-Zeydiyye*, 1124-1131.

20 Abdullah b. Hamza b. Süleyman, *Hadikatü’l-hikmeti’n-Nebeviyye fî tefsîri’l-erbaîne’s-Sîlkîyye* (Sa’de: Mektebetü Ehli’l-Beyt, 2022), Mukaddime bölümü, 32.

Yahyâ b. Hamza'nın eserini kaleme alırken daha sistematik bir metot ortaya koyması sebebi ile onun şerhi olan *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye* adlı kitap üzerinde çalışma yapmayı tercih ettik. Bu manada *Hadikatü'l-hıkmeti'n-Nebeviyye fî tefsîri'il-erbaîne's-Seylakiyye* adlı şerh, şarihin rivayetleri yorumlama perspektifinden ele alınabilir ve müstakil bir çalışmaya konu edilebilir.

Eser hakkında Muhammed Abdullah Yahyâ Şerefüddîn, Yahyâ b. Hamza'nın *el-Envaru'l-mudîe fî şerhi'l-ahbâri'n-Nebeviyye li Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749)dirase ve't-tahkîku el-cüzi'l-evvel* başlıklı 2010 yılında, San'a Üniversitesi Arap Dili ve Tercümesi Bölümü'nde yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.[21] Şerhin müstakil bir baskısı bulunmadığı için şerhin değerlendirilmesi el yazması nüshasından yapılmıştır.[22]

2. Şarihin Eserinde Takip Ettiği Metot

Yahyâ b. Hamza, Hz. Peygamber'in hadislerinin Kelamullah'tan sonra en fasih ve en belagatlı sözler olduğunu, onun cevâmiu'l-kelîm vasfını yansıttığını belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber "Ben insanların en fasih konuşanıyım." buyurmaktadır. *el-Erbaîne hadîsen es-Seylakiyye* içerisinde derlenmiş rivayetler ise bu hadislerin içinden seçilmiş, Hz. Peygamber'in, manevi hastalıklara tutulmuş kalplere şifa olacak öğütleri ve hutbeleridir. Hadislerin sahip olduğu derin sırlar, içerdiği metafor ve mecazlar, istiâreler, müellifin dikkatini çekmiş ve onu bu eseri kaleme almaya sevk etmiştir. Allah Teâlâ'nın Peygamber'ine bahşetmiş olduğu lisan-ı fasihi, bu konudaki eşsizliğini ve diğer bütün mahlûkata üstünlüğünü gösterebilmek müellifin eseri kaleme alma sebeplerinden bir diğeridir.[23] Bu bakış açısı ile Yahyâ b. Hamza, kendisinden önce yapılmış *Hadikatü'l-hıkmeti'n-Nebeviyye* adlı şerh çalışmasından farklı bir hedef belirlemiştir.

Şârih, eserde geçen hadisleri şerh etme yöntemine, 'Ben hadisleri tam ve eksiksiz olarak aktarıyorum' ifadesiyle giriş yapmıştır. Böylece okuyan kişinin hadis üzerindeki derin düşünceleri ve hadisle ilgili sırları anlaması için gereken tüm hususlara dikkat çekmiştir. Çalışmasını beş adım üzerine inşa etmiştir. Birinci adımda kelimelerin lügat anlamları ele alınmış ve gerekli açıklamaları yapılmıştır. Kısaca garibü'l-hadis çalışması yapılmıştır. İkinci adımda rivayetlerin i'râbı ele alınmış ve bu i'râba göre rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgiler verilmiştir. Üçüncü adımda, ilm-i meânî[24] çerçevesinde rivayetin içerdiği manevî işaretlere ve Hz.

21 Muhammed Abdullah Yahyâ Şerefüddîn, *el-Envaru'l-mudîe fî şerhi'l-ahbâri'n-Nebeviyye li Yahyâ b. Hamza el-Alevî (öl. 749) dirase ve't-tahkîku el-cüzi'l-evvel* (San'a: Câmiatü San'a Dil Fakültesi Arapça Dili ve Tercümesi Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

22 Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi: İslamî İlimler, ZA, 619-01, 624). Eserin el yazması nüshalarına ulaşmak için bk. https://elibrary.mara.gov.om/en/imam-zaid-library/cultural-foundation-library/book/?id=14449#book/5; (22/12/2024).

23 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 1-2.

24 Belâgat ilminin sözün yerinde olma şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama

Peygamber’in bu rivayetlerden ne murad ettiğine dair mülahazalara yer verilmiştir. Dördüncü adımda, ilm-i beyân[25] kapsamında rivayetin içerdiği anlamlara işaret edilmiştir. Beşinci adımda, ilm-i bedî‘[26] çerçevesinde hadisin muhtemel anlamlarına yer verilmiştir.[27] Buna göre şarihin rivayetleri lügavî ve makasıt olmak üzere iki perspektiften ele aldığını söylemek mümkündür. Bu sebeple şerh örnekleri “lügavî şerh” ve “makasıt perspektifinden şerh” olarak iki ana başlık altında ele alınacaktır.

Müellif, şerhinde takip edilen yöntemin rastgele bir sıralamaya mı yoksa akıl temelli bir metoda mı dayandığı sorusuna açıklık getirme ihtiyacı hissetmiş ve bu bağlamda şu ifadeyi kullanmıştır: "Bu sıralama, rastgele bir tercih olmayıp, belirli bir mantıksal temele dayanmaktadır. Dil bilimciler, beyân, meânî ve bedî‘ gibi ilimleri sistematik bir şekilde araştırmış ve sınıflandırmıştır. Örneğin, bazı dil bilimciler i‘râb ilmi üzerine yoğunlaşmış, bir kısmı terkib ilmini ele almış, diğer bir grup ise lafız ve kelimeleri bireysel olarak analiz etmiştir. Bu disiplinlerden biri olan i‘râb ilmi, kelimelerin cümle içerisindeki yerlerini ve işlevlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. İ‘râb, kelimelerin fail, mef‘ul, mübteda veya haber gibi rolleri üstlendiği durumları belirler. Ayrıca, i‘râb ilminden önce gelen nahiv ilmi, kelimeler arasındaki gramer ilişkilerini inceler. Nahivden sonra beyân ilmi gelir ve bu disiplin, mecaz, teşbîh gibi ifadelerin kullanım biçimlerini analiz eder. Beyân ilmini ise bedî‘ ilmi takip eder; bu alan, sözün belâgatini ve fesâhatini artıran edebî sanatları inceleyerek söylemi daha etkileyici kılmayı hedefler. Sonuç olarak, bu dil ilimlerinin her biri birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir ve dilin estetik ve anlam boyutlarını derinleştirmek için önemli katkılar sunar."[28]

Müellifin bu ifadelerinden, eseri telif etmesindeki en önemli hedefin rivayetlerin içinde gizlenen derin ve incelikli manaları edebî bütünlük içerisinde gözler önüne sermek olduğu anlaşılmaktadır.

3. Lugavî Şerh Örnekleri

3.1. Hadisin Lafız Analizi

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال :خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على ناقته الجدعاء، فقال :أيها الناس كان الموت فيما علي غيرنا كتب، وكان الحق على فيها غيرنا وجب، وكأن الذي نشيع من الأموات سفر عما قليل إلينا راجعون، نبوّؤهم أجداسهم، وناكل تراثهم، كنا مخلدون بعدهم، نسينا كل واعظة ،و امنا كل جائحة طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، طوبى لمن انفق مالا اكتسبه من غيرمعصية الله، وجالس أهل

ilkelerini inceleyen ilim dalıdır. Bk. İsmail Durmuş, “Meânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/204-206.

25 Belâgat ilminin bir anlamı farklı yöntemlerle ifade etmenin kural ve usulünü ele alan ilim dalıdır. Bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

26 Belâgat ilminin ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerini ele alan ilim dalıdır. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî’”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320-322.

27 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 3-4.

28 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 4.

الفقه والحكمة، ويخالط أهل الذلة والمسكنة، طوبى لمن ذلت نفسه وحسنت خليقته، وصلحت سريرته، وعزل عن الناس شره، طوبى لمن أنفق الفضل من ماله، وامسك الفضل من قوله ووسعته السنة ولم تستهوه البدعة

Enes bin Mâlik'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.v.) bize Ced'â' adlı devesinin üzerinde bir konuşma yaptı ve şöyle dedi: "Ey insanlar! Sanki ölüm, bizden başkasının üzerine yazılmış. Sanki doğruluk bizden başkasına vazife olarak verilmiş. Ölüleri dönüşü olmayan bir yolculuğa uğurluyoruz. Bedenlerini kabre koyuyoruz. Sanki biz onların ardından ebedi yaşayacakmışız gibi miraslarını yiyoruz. Bütün nasihatları unuttuk. Bütün felaketlerden güvende gibi davranıyoruz. Ne mutlu o kimseye ki; kendi ayıbı onu başkalarının ayıplarıyla meşgul olmaktan alıkoyar. Ve ne mutlu o kişiye ki; helâl yoldan kazandığı malını hayır yolunda infak eden kişiye ne mutlu. İnce anlayışlı ve hikmet ehli kimselerle arkadaşlık edip, zavallı, yoksul kimselerle oturup kalkan kimselere ne mutlu. Nefsini dizginleyip ahlakını ve iç dünyasını güzelleştirene, insanların şerrinden emin olduğu kimseye ne mutlu. Malının fazlasını infak edene, boş söz söylemekten uzak durana, sünnetlere sarılan ve bid'atlarla oyalanmayan kişiye ne mutlu.[29]

Şarih ilk adımda hadis içerisinde geçen lafızların lügat anlamlarını vermektedir. Bunu yaparken klasik İslamî şerh yöntemlerinden birkaçını bir arada kullandığını söylemek mümkündür. Detaylara bakıldığında, özellikle lügatî (kelime anlamı) şerh ile mantıkî şerh yöntemlerinin birleştiği söylenebilir. Kelime anlamlarına dair açıklamalarını şu örnekler çerçevesinde ele alabiliriz:

İnsan kelimesi, erkek, kadın, genç ve yaşlı, tüm insanları kapsayan genel bir isimdir. Nâs ve ünâs şeklinde iki kullanımı vardır. Nâs kelimesinin ism-i tasğîri nüveys, ünâs kelimesinin ism-i tasğîri ise üneys şeklindedir.

el-Ketbü topluluk anlamına gelir. Nitekim toplu halde duran atlar için de küteybetün kelimesi kullanılır.

el-Hakku kelimesi, ispat edilmiş, kesin ve batılın zıddı anlamlarına gelir.

el-Mevtü kelimesinde mevt (ölüm) hayatın zıddıdır. Ancak burada hayatın karşıtı anlamında mı, yoksa sadece ruhla bedenin ayrılması anlamında mı olduğu hususunda âlimler arasında bir tereddüt vardır. Tercih edilen görüş, bunun sadece ruh ve bedenin ayrılması olduğu yönündedir; çünkü biz buna arızî bir anlam atfetmeyiz.

Vecebe: Bir şeyin vuku bulması, zorunlu olduğu anlamına gelir. Güneşin batışı için de vecebeti'ş-şemsü ifadesi kullanılır. Ayette *"Yanları üzerine düşüp canları çıkınca"* manası için "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا"[30] ifadesinde canın çıkma hadisesinin gerçekleşmesi anlamında vecebe fiili kullanılmıştır. Şarih bu yöntemle rivayet

29 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 5, Bu rivayete Sünnî ve Şiî kaynaklarda rastlanmamıştır.

30 Hac 22/36.

içerisinde geçen vecebe kelimesi ile ayette geçen kelimeyi örtüştürmekte ve düşüncesini ayetle delillendirmektedir.[31]

er-Râciu: Çıktığı yere geri dönen demektir. Yağmura da rac‘ denilir. Çünkü Allah Teâlâ’nın kudreti ile başlangıçta yeryüzünden çıkmakta ve tekrar çıktığı yere geri dönmektedir. Âdemoğlunun karnından çıkan şeylere de aynı sebeple rac‘ denilmiştir.

el-Mübâetü: Karar kılınan yer demektir. Nitekim *“Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine’ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar…”* ayetinde yerleşmiş kelimesi والذِينَ تبَوَّؤُواْ şeklinde ifade edilmiştir. Yine “*Andolsun, biz İsrailoğullarını çok güzel bir yurda yerleştirdik.”*[32] ayetinde *yerleştirdik* kelimesi بوَّأْنا şeklinde ifade edilmiştir.

el-Vâızatün: Bu kelimeye iki ayrı anlam yüklemek mümkündür. Birincisi sıfat anlamındadır. Bu durumda anlam “Bize uyarıcı olan hadiseleri unuttuk.” şeklinde olur. İkinci olarak masdar anlamında olabilir. Bu takdirde mana “Bütün nasihatları unuttuk.” şeklinde olacaktır. Nitekim el-kâzibetü kelimesi kizb (yalan) kelimesi anlamında da kullanılır. el-Fâdıletü de fadl (fazilet) anlamında kullanılabilir.

el-Hikmetü: Bir işin belli bir maksat doğrultusunda yapılmasıdır. Mesela hukimeti’d-dâbbetü denildiğinde atın geme vurulması kastedilir ki gem vurulan at tehlikeli ve sürücünün gayesi dışındaki bir yola girmekten korunmuş olur.

Zilletün: Acziyet durumudur. Bir deve süt sağılırken zorluk çıkartmıyorsa ona nâkatün zelîlün denir.

Meskenetün: Muhtaçlığın en şiddetli halidir; bireyin hareket kabiliyetini dahi yitirdiği, adeta tutunacak bir mekândan yoksun kaldığı bir durumu tasvir eder. Bu duruma düşen kişiye 'miskin' denir.

İstihvâ’: Baskın, dominant olma halidir. Bir kişiyi uyku bastığında istihvâhü’n-nevmü denir. Meyletme anlamı da vardır. Zira heva (hevesler) da bir taraftan diğer tarafa eğilim gösterir. كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ *“Yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)?”* ayeti iki manayı da içermektedir.[33]

Yukarıdaki ifadeler ışığında şârihin, kelimelerin kökenlerine inip türevlerine dair açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu durum onun dilin anlam derinliğini okuyucuya sunma gayretinden olmalıdır. Örneğin, *insan* kelimesinin nâs ve ünâs gibi iki farklı kullanımını, bunların ism-i tasğîr halleriyle birlikte açıklaması, sadece kelimenin anlamını değil, dilin türevlenme özelliklerini de gözler önüne serme amacını taşımaktadır. Bu, klasik Arapça dil çalışmalarında yaygın bir yöntemdir ve okuyucunun kelimenin sadece günlük kullanımını değil, derin ve tarihsel kökenlerini de anlamasını sağlamaktadır.

---

31 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 6.
32 Yûnus 10/93.
33 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 7.

Yazar, kelimelerin farklı anlamlarını açıklarken, bu anlamları Kur'ân ayetleriyle ve hadislerle destekleyerek güçlü bir delillendirme yapmaktadır. Örneğin, *vecebe* kelimesini, güneşin batışı için kullanılan bir ifade ile açıklarken, aynı zamanda فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ayetindeki kullanımına da referans vererek hem dil hem de dini bağlamda anlam katmanları ortaya koyduğu görülmektedir. Özellikle *Vecebe* ve *Mübâetü* gibi kelimelerde, hadis ve Kur'an bağlamları arasında kurulan dilsel ve kavramsal köprüler, şerhin isabetini artırmaktadır. *el-Vâızatün* kelimesine iki ayrı anlam yüklenebileceğini belirtmesi, yazarın metne sadece bir açıdan değil, farklı perspektiflerden bakabilme kabiliyeti ile yorumlanabilir. Bu tür bir yaklaşım, metnin çok boyutlu olduğunu ve farklı anlam katmanlarının her birinin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ölüm ve hayat arasındaki zıtlık üzerinden yapılan tartışmada şarih, iki farklı düşünceyi ele alıp kendi görüşünü ifade ediyor. Bu perspektiften şarihin, dilsel analizden bir adım daha öteye geçerek, felsefe ve kelâm ile ilgili bir tartışmaya da kapı açtığını söylemek mümkündür.

Şarih, kelimenin sözlük anlamıyla bağlamdaki kullanımını sürekli ilişkilendirmektedir. Bu, kelimelerin sadece sözlükte yer alan anlamlarından ziyade, onların tarihsel ve bağlamsal olarak nasıl farklılaşabileceğine işaret etmektedir. Mesela, *el-Hikmetü* kelimesinin hem genel anlamını hem de daha somut bir örnek olan "ata gem vurmak" ile bağdaştırması, soyut bir kavramı somutlaştırarak anlamayı kolaylaştırmak amacını taşıyor olmalıdır. Diğer bir örnekte, *zilletün* kelimesinin acziyet durumunu ifade etmek için somut bir örnek olan deveden bahsediyor, bu da kavramın daha net bir şekilde anlaşılması için yardımcı olmaktadır.

3.2. Hadisin İ'rab İlmi Çerçevesinde Şerhi

عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: خطبنا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فقال في خطبته: «إنّه لا خير في العيش إلاّ لعالم ناطق، أو مستمع واعٍ، أيّها الناس، إنّكم في زمان هدنة، وإنّ السّير بكم سريع، وقد رأيتم الليل والنّهار كيف يبليان كلّ جديد، ويقرّبان كلّ بعيد، ويأتيان بكلّ موعود»، فقال له المقداد: «يا نبي الله، وما الهدنة؟»، فقال: «دار بلاء، وانقطاع، فإذا التبست عليكم الأمور كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع، وشاهد مصدّق، من جعله أمامه قاده إلى الجنّة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النّار، هو أوضح دليل إلى خير سبيل، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل

Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) şöyle dedi: Allah'ın Resulü (s.a.v.) bize hitap etti ve hutbesinde şöyle buyurdu: "Hayatta iyilik ancak konuşan bir alim ya da öğüt alan bir dinleyici için vardır. Ey insanlar! Sizler bir durgunluk dönemindesiniz, ancak yolculuğunuz hızlıdır. Gündüz ve gece yeni olanı nasıl eskittiğini, uzak olanı nasıl yaklaştırdığını ve her vaadin nasıl gerçekleştiğini görüyorsunuz." Bunun üzerine Mikdad (ra): "Ey Allah'ın Peygamberi, bu her durgunluk dönemi nedir?" diye sordu. Resulullah (sav) cevap verdi: "Bu bir sıkıntı ve kopukluk dönemidir. İşler size karışık geldiğinde, zifiri karanlık gece gibi olunca, Kur'ân'a sarılın. Çünkü Kur'ân, şefaatçi ve tasdik edilmiş bir şahittir. Onu önünde rehber edinen kişiyi cennete götürür, onu arkasına atan kişiyi ise cehenneme sürükler. Kur'ân, hayra giden en açık kılavuzdur.

Onunla konuşan doğru söyler, onunla amel eden mükâfat kazanır, onunla hükmeden adalet eder.”[34]

Şarih, bu bölümde cümlelerdeki kelimelerin gramatik durumlarını ve i’râblarını açıklayarak, anlamın doğru bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Lafızların cümledeki görevlerinin ne olduğuna vurgu yaparak, metni dilbilgisi açısından çözümlemeye tabi tutmaktadır. Aşağıdaki veriler onun bu tahlillerine örneklik teşkil edecek niteliktedir.

لا خير في العيش cümlesindeki “lâ” cinsin hükmünü nefyeden lâ’dır. İsmi ile birlikte nasb üzere mebnidir.

إلاّ لعالم ناطق ifadesi istisnadır. Müstesna minhi mahzuftur. Buna göre mana, “Konuşan alim dışında hiç kimse için hayatta hayır yoktur.” olacaktır.

واعٍ İsm-i faildir ise mecrur olarak onun sıfatıdır. مستمع

إنّكم في زمان هدنة Cümlesinde هدنة kelimesi زمان kelimesi ile manevi izafet halindedir.

وإنّ السّير بكم سريع Cümlesinde السّير kelimesi “inne’nin” ismi olarak mansubdur. سريع Kelimesi ise haberi olarak merfudur. بكم ise masdar olan seyr kelimesinin mefulü olduğu için mahallen mansubdur.

وقد رأيتم الليل والنّهار Cümlesindeki الليل والنّهار kelimeleri mefûl konumunda mansubdur. Burada gözle görme manası vardır çünkü ikisi de idrak edilebilen şeylerdir. Bunun yanında ilmel yakin anlamı içermesi de mümkündür.

كيف Kelimesi kendisinden sonraki fiille mansubdur. يبليان Fiili muzariyet üzere merfûdur. يأتيان ve يقرّبان Filleri de aynı şekildedir. Merfûluk alameti ise sonlarındaki nun harfidir. Diğer bir yönden كيف ve sonrası hal olarak mansub olabilir. Buna göre anlam “Gördünüz ki gece ve gündüz her yeniyi yıpratır.” şeklinde olacaktır.

Mikdâd (r.a.)’ın sözündeki وما istifham içindir. الهدنة kelimesi ise mâ istifham edatının haberi olarak merfûdur ve ibtidâ içindir.

Hz. Peygamber’in Mikdâd’a cevabındaki دار بلاء، وانقطاع lafzı mübtedânın haberi olarak merfûdur. Yani هِيَ دارُ البَلاءِ anlamındadır. Veya الهدنة kelimesinden atfı beyan ya da bedeldir. Görüldüğü gibi bunların hepsi de ihtimal dâhilindedir.

فإذا التبست عليكم الأمور cümlesinde iza’nin amili فعليكم بالقرآن cümlesidir. Çünkü iğrâdır (muhatabı güzel bir iş yapya teşvik etmek) ve “bir şeye sıkı sıkıya tutun” anlamındadır. Mesela عَلَيكَ زَيدًا dediğinde “Zeydi bırakma.” demek istersin.

كقطع الليل المظلم cümlesindeki kef teşbih içindir ve kendisinden sonraki kelimenin cârıdır.

---

34 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 40-41, Rivayete Sünnî ve Şiî kaynaklarda rastlanmamıştır.

شافع مشفّع kelimeleri inne'nin haberidir ve merfûdur. Aynı şekilde وشاهد مصدّق kelimeleri de haber konumundadır.

من burada şartiyyedir ve mübteda mahallinde merfûdur. أمامه ise zarftır ve ikinci mefûl olarak mansubdur. Hû zamiri ise birinci mefuldür. قاده kelimesi ise şartın cevabıdır.

ومن جعله خلفه cümlesinde birincide olduğu gibi men şart edatıdır. إلى النّار kelimesi ise ساقه kelimesinin mefulüdür.

هو أوضح دليل ibtidaiyye cümlesidir. أوضح tafdîl kalıbındadır ve izahta mübalağa anlamı katmıştır. Ayrıca bu kelime هو اكرَمُ رجُلٍ cümlesinde olduğu gibi kendisinden sonraki kelimeye muzaf olmuştur.

من قال به صدق cümlesi ve sonrasındaki cümleler şart cümlesidir. İbtidaiyye olarak merfû konumundadır. Sonraki cümleler aynı zamanda şartın cevabı konumundadır.[35]

Bu şerh yöntemiyle Yahyâ b. Hamza'nın hadisin dilsel kesinliğini ortaya koyarak, metnin yanlış anlaşılmasını engellemeyi ve okuyucuyu daha doğru bir anlama yönlendirdiğini söylememiz mümkündür.

3.3. Hadisin İlm-i Meânî Perspektifinden Şerhi

عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "اكثروا ذِكْرَ هَادِمِ اللَّذَّاتِ، فإنكم إنْ ذكرتموه في ضيقٍ وسَّعه عليكم، فرضيتم به فاجرتم وإنْ ذكرتموه في غِنًى بغَّضه اليكم فَجُدتم به فأُثبتم. فَإِنَّ المنَايا قَاطِعَات الْامال ، والليالي مدنياتِ الآجال، اللَّذَّاتِ وإنّ المرءَ بين يومين: يومٍ قد مضى أُحْصي فيه عمله فَخُتِم عليه، ويومٍ قد بقي لا يدري لعلّه لا يصل إليه. ان العبد عند خروج نفسه و حلول رمسه يري جزاء ما اسلف، و قلَّة ما غَناء ما خلَّف، فلعله من باطلٍ جمعه، او من حقٍّ منعه.

İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Lezzetleri yok eden ölümü çokça hatırlayın. Çünkü siz onu darlık anında hatırlarsanız, o size genişlik sağlar ve hoşnut olursunuz, böylece ödüllendirilirsiniz. Eğer onu bolluk ve zenginlik anında hatırlarsanız, o sizi dünya nimetlerinden soğutur, bu durumda cömertçe bağış yaparsınız ve ödüllendirilirsiniz. Şüphesiz, ölüm, umutları kesen bir gerçektir ve geceler, ömürleri sona yaklaştırmaktadır. İnsan, iki gün arasındadır: Biri geçmiş olup, o günkü ameli hesaplanmış ve mühürlenmiştir; diğeri ise henüz gelmemiştir ve o güne ulaşıp ulaşamayacağını da bilemez. Kul, ruhu çıkarken ve kabri kazılırken, geçmişte yaptıklarının karşılığını görür; geride bıraktıklarının faydasının ne kadar az olduğunu fark eder. Belki de topladığı şeyler batıldandır veya hakka engel olduğu şeylerdendir."[36]

---

35 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 41-42.

36 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 109, Rivayete bütün olarak olmasa da ilk kısmı olan "lezzetleri kesen ölümü çokça anın" kısmı Sünnî kaynaklarda bulunmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (b.y., Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Zühd", 31. Şiî kaynaklardan Kütüb-i erbaa içerisnde bu rivayete rastlanmamıştır.

Bu bölümde şârih, meânî ilmine göre, cümlelerdeki anlam ve yapıların detaylı bir şekilde analizini yapmaktadır. Şârih, izhar, vurgu, tekid, fasıl ve vasıl gibi meânî ilminin ana kavramlarını kullanarak, cümlelerin hem lafzi hem de anlam yönünden derinlemesine bir çözümlemesini yapmaktadır. Bu analiz, cümlenin ne söylediğinden çok, nasıl söylendiğine odaklanır; dolayısıyla dilin anlam zenginliği ve ifade gücü ortaya çıkarılır. Şârih yukarıda zikredilen rivayetin ilm-i meânî zaviyesinden şerhini şu şekilde yapmaktadır:

“Resûlullah (s.a.v.)’in ‘Ecriniz verildi’ ve “Sevabınız kaydedildi” sözleri gibi ifadelerinde açıklık bulunmakta ve bunlar vurgulu bir üslupta söylenmiştir. Bu tarz ifadeler, sözde anlamı daha açık hale getirmek ve pekiştirmek amacıyla kullanılmıştır. Nitekim ‘Şüphesiz ki kul...’ ve ‘İnsan iki gün arasında...’ gibi sözleri de bu anlamda vurguyu güçlendiren ve dinleyicinin dikkatini çeken ifadelerdir.”[37]

Bu örnekler, şârihin meânî ilminin temel ilkelerini dikkate alarak lafzî ifadeler üzerinden anlam derinliği kurduğunu göstermektedir. Ayrıca sözlü anlatımda vurgunun, dinleyici üzerindeki etkisini artırmaya yönelik bilinçli bir tercih olduğu görülmektedir.

“Ayrıca rivayette, fasl ve vasl sanatları bulunmaktadır. Fasl (ayırma) ‘Şüphesiz ki kul, canı çıkarken...’ sözünde görülmektedir. Çünkü *inne* (şüphesiz) harfi, bağlayıcı bir *vav* (ve) olmadan gelmiştir. Vasl (bağlama) ise ‘Ve şüphesiz ki insan iki gün arasındadır...’ sözünde görülür; burada *inne* harfi, *vav* (ve) bağlacıyla birlikte gelmiştir. Bu tarz kullanımlar, vasl sanatıyla ilgilidir; çünkü *vav* ile bağlanmıştır.”[38]

Bu tahlil, şârihin sadece kelime veya cümle düzeyinde değil, aynı zamanda dilin bağlama ve bağlayıcı unsurlarına dair bilinçli bir analiz sunduğunu ortaya koyar. Böylece metindeki yapısal bütünlüğün ve üslup tercihlerinin anlamla nasıl örtüştüğü de vurgulanmış olur.

“Rivayette görülen diğer bir sanat ise ibham (belirsizlik) sanatıdır. ‘Onu darda andığınızda...’ ve ‘Onu bollukta andığınızda...’ sözlerinde ibham sanatı görülmektedir. Bu tarz ifadeler, belirsizliğe yer verdiği için ibham sanatına dâhildir. Burada *darlık* ve *bolluk* durumları net bir şekilde açıklanmadan, genel bir ifade ile dile getirilmiştir. Bu tarz belirsizlik, muhatabın zihninde farklı anlamlar ve yorumlara açık kapı bırakır, dolayısıyla ibham sanatına örnek teşkil eder.”[39]

Şârihin bu sanat üzerinden yaptığı yorum, anlamın muğlaklaştığı yerlerde bile bilinçli bir söylem tercihi olduğunu göstermektedir. Böylece, rivayetteki ibham unsurları sadece bir eksiklik değil, anlamı derinleştiren bir ifade gücü olarak değerlendirilmektedir.

---

37 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 111.

38 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 111.

39 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 111 -112.

Rivayette teracci (ümid etme) sanatı da bulunmaktadır. Mesela, “Belki ona ulaşamaz” ve “Belki de haksız yolla topladıklarından biridir” gibi ifadelerde teracci sanatı kullanılmıştır. Bu tür teracci kullanımları, sözde büyük bir etkiye sahiptir ve genellikle kötü durumlar için beklenti anlamında kullanılır. Örneğin, Allah Teâlâ'nın “Belki kıyamet yakındır” buyruğunda olduğu gibi. Aynı zamanda, hoş karşılanan durumlar için de kullanılabilir. Mesela, “Belki baban gelir” ifadesi gibi. Ayrıca, öğelerin takdim ve tehirine de işaret edilmektedir. Mesela, “Onda amelinin sayımı yapılır” ifadesi, bu tür bir örneği içerir. Bu bağlamda, teracci sanatı belirsiz ama ümit edilen ya da korkulan olayları ifade etmek için kullanılır ve cümlenin etkisini güçlendirir. Aynı şekilde, takdim ve tehir ise cümlede öğelerin yerlerinin değiştirilmesiyle anlamı pekiştirmek için kullanılan bir belâgat unsurudur. Çünkü burada cer harfi ile mecrur öne alınmış, fail ise bunlardan sonra getirilmiştir. Mesela, “Haksız yoldan topladıklarından ya da haklı olanı vermediğinden” ifadesinde, cer harfi ile mecrur öne alınmıştır. Bu, bu öğelere daha fazla önem verilmesi ve “men'ahu” (engellediği) ile “cem'ahu” (topladığı) ifadeleri arasındaki sec' (kafiye) uyumunu korumak amacıyladır. Bütün bu unsurlar meâni ilmiyle ilgilidir. Burada takdim ve tehir sanatı, cümlede anlamı vurgulamak veya sec'i sağlamak için kullanılır. Cer harfi ile mecrur öğeleri öne almak, onlara daha fazla önem verilmesini sağlar. Aynı zamanda, sözde sec'i koruyarak, kulağa hoş gelen bir ahenk oluşturur, bu da belâgatin önemli unsurlarından biridir.[40]

Bu bilgilerden hareketle genel olarak şârihin, Arapça belâgat ilmindeki ince teknikleri kullanarak metni çözümlemekte ve bu sayede cümlenin derin anlamlarını açığa çıkarmakta olduğunu söylememiz mümkündür. Bu yöntemle, metindeki kelime ve cümle dizilimlerinin okuyucu üzerinde oluşturduğu etkiyi artırmayı amaçlamış olmalıdır.

3.4. Hadisin İlm-i Beyan Çerçevesinde Şerhi

عن ابن عباس رضي الله عنه – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيها الناس ان الرزق مقسوم لن يعدو امرأة ما كتب له، فاجملوا في الطلب، وان العمر محدود لن يتجاوز احد ما قدر له، بادروا قبل نفاد الاجل، والاعمال محصية لن يهمل منها صغيرة ولا كبيرة، فأكثروا من صالح العمل، أيها الناس : ان في القنوع لسعة، وان في الاقتصاد لبلغة، وان في الزهد لرحمة، ولكل عمل جزاء وكل آت قريب.

İbn Abbas’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Şüphesiz rızık taksim edilmiştir. Hiçbir insan kendisi için yazılanı aşamaz. O halde rızık talebinde güzel ve makul bir yol tutun. Şüphesiz ömür sınırlıdır ve hiç kimse kendisi için belirlenen süreyi geçemez. Ecel gelmeden önce acele edin (iyi işler yapın). Ameller hesaplanmıştır; onlardan ne küçük ne de büyük hiçbir şey ihmal edilmez. O halde salih amelleri çoğaltın. Ey insanlar! Kanaatte genişlik vardır, tutumlu

40 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 111-112.

olmakta yeterlilik vardır, zühtte rahmet vardır. Her işin bir karşılığı vardır ve her gelecek (ahiret) yakındır.”[41]

Şarih, hadisin dilsel ve edebi yapısını çözümleyerek, mecaz ve istiarelerin kullanıldığı yerleri açıklamaktadır. Bu tür bir yaklaşım, belagat ilminin *ilm-i beyan* bölümünü esas alarak, metindeki anlam derinliklerini ortaya çıkarmaya odaklanır. Aşağıdaki veriler ilm-i beyan perspektifinden yapılan şerh başlığı altındaki şerh örneğidir. Yahyâ b. Hamza şöyle demektedir: Metin, bazı mecazlar ve istiarelerle donatılmıştır. Bunları Allah'ın yardımıyla açıklayacağız:

Birinci Mecaz: Fiilin izafe edilmesidir. Ya‘dû (koşar) fiili rızık kelimesine izafe edilmiştir. Oysa rızık gerçekte bu fiilin faili değildir; bu yalnızca mecazdır. Peki, ya‘dû (koşmak) fiili neden rızık kelimesine izafe edilmiştir? Kişi kendi rızkını aşamadığı gibi, rızık da onu aşamaz. Dolayısıyla, her ikisi de mecazen aşma fiilinin faili olabilir. Peki, neden rızık fail olarak seçilmiştir de, aksi yapılmamıştır? Cevap şöyledir: Her iki taraf da fail olabilir, ancak rızık fail olarak seçilmiştir, çünkü bu bağlamda konuşma rızık üzerine yöneltilmiştir. Bu yüzden mâ (her kim ki) bağlacı ya‘dû fiilinin faili olarak ref edilmiş, zamir ise sıladan âiddir.

İkinci Mecaz: “Yazılmış ve takdir edilmiş” ifadeleri mecaz olarak kullanılmıştır, çünkü bunlar aslen sahip olunan mülk için hakiki manada kullanılır, fakat burada mülk yoktur. Bu nedenle bunlar mecaz sayılır.

Üçüncü Mecaz: “Muhasebe edilmiştir” ifadesi de mecazdır. Kullanımın genelliği nedeniyle bu kelime mecaz olmuştur.

Dördüncü Mecaz: “Kanaat, itidal ve zühd içinde” ifadelerindeki “içinde” (fî) kelimesi, burada mecazdır; çünkü bu kelime aslen mekân ve zaman bildirmek için kullanılır. Ancak burada gerçek bir mekânsal anlam yoktur.

Beşinci Mecaz: “Her amelin karşılığı vardır” ifadesindedir. Buradaki genel ifade mecaz olarak kullanılmıştır; çünkü mubah olan ameller de işlerdendir, fakat onlara karşı bir ceza veya ödül yoktur. Bu nedenle genel ifade mecaz olmuştur.

Altıncı Mecaz: “Her gelen yakındır” ifadesidir. Bu cümle bir istiare olarak kullanılmıştır. Kıyamet günü gelecektir ama uzaktır; çünkü bu söz söylendiği zamandan kıyamet gününe yüz yıllar vardır. Böyle bir durumda bu söz istiare olarak kabul edilir. Bunlar, beyan ilmiyle ilgili vurgulamak istediğimiz mecazlardır.”[42]

Yahyâ b. Hamza, hadisteki kelimeleri literal anlamdan uzaklaştırarak, sözün derinliğini ve amaçlanan mesajı daha iyi açıklamak için mecaz ve istiâre kullanımlarına odaklanmıştır. Bu, metin içindeki dilsel güzellikleri ve anlam

41 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 121. Rivayete Sünnî kaynaklarda ve Kütüb-i erbaa’da rastlamadık fakat Şiî kaynaklardan Allâme Meclisî’ye ait *Bihâru’l-envâr* adlı eserde rivayet bulunmaktadır. Bk. Allâme Meclisî, *Bihâru’l-envâr* (Kum: İhyâu Kütübi’l-İslamiyye, 2009), 74/179.

42 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 125-126.

katmanlarını anlamayı kolaylaştıran bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Şarihin, hadisin bağlamına dikkat ederek, failin doğru şekilde tespit edilmesinin anlamı netleştirdiğini savunduğu görülmektedir. Hadis dilinde failin kim olduğu, metnin anlamını ve mesajını değiştirebileceği için bu husus üzerinde özellikle durmuş olmalıdır. Bu yöntemle, hadislerin yüzeysel bir anlamın ötesine geçerek daha derin, zengin ve çok boyutlu bir yoruma ulaşmayı amaçlamış olması düşünülebilir.

3.5. Hadisin Bedî İlmi Çerçevesinde Şerhi

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : رحم الله عبدا تكلم فغنم، او سكت فسلم، ان اللسان املك شيء للانسان، الا وان كلام العبد كله عليه، الا ذكرا لله، او أمرا بمعروف، او نهيا عن منكر، او إصلاحات بين مؤمنين"، فقال له معاذ بن جبل: يا رسول الله أ نؤاخذ بما نتكلم به؟ فقال:" هل يكتب الناس علي مناخرهم في النار الا حصائد السنتهم، فمن أراد السلامة فليحفظ ما جري به لسانه، وليحرس ما انطوي عليه جنانه، وليحسن عمله، وليقصر امله"، ثم لم تمض ايام حتي نزلت هذه الآية:" لا خير في كثير من نجويهم الا من امر بصدقة او معروف او إصلاح بين الناس."

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allah, konuşarak kazanan ya da susarak güvende olan bir kula rahmet etsin. Zira insana en çok hâkim olan şey dilidir. Kulu bağlayan her söz, Allah’ın zikri, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak veya müminler arasında barışı sağlamak dışındaki tüm sözler aleyhinedir.” Bunun üzerine Muâz b. Cebel dedi ki: "Ey Allah’ın Resûlü! Söylediklerimizden dolayı hesaba mı çekileceğiz?" Peygamberimiz (s.a.v.) buyurdu: "İnsanları yüzüstü cehenneme sürükleyen dillerinin kazançlarından başka nedir ki? Kim selamette olmak istiyorsa, dilinden çıkanları muhafaza etsin, kalbindeki niyetleri gözetlesin, amelini güzelleştirsin ve beklentilerini kısa tutsun." Bu olaydan kısa bir süre sonra şu ayet indi: “Onların fısıldaşmalarının çoğunda hayır yoktur. Ancak sadaka vermeyi, iyiliği veya insanlar arasında barışı emredenlerin (fısıldaşmaları hayırdır)”[43]

Yahyâ b. Hamza, hem edebi sanatların anlaşılmasını sağlamak hem de hadisin içsel mesajını daha derinlemesine kavramaya yardımcı olmak amacıyla hadisi bedî ilmi perspektifinden de şerh etmektedir ve şunları söylemektedir:

Bu hadis, bedî’ ilminin üç çeşidine işaret etmektedir:

1.Tesci‘ (seci’li konuşma): Hadiste geçen "konuştu, kazandı ya da sustu, güvende oldu" ifadesi ile "dil, insana en çok hâkim olan şeydir" ifadesi seci’ sanatına örnektir. Burada ahenkli ve uyumlu cümleler kullanılarak bir ritmik yapı oluşturulmuştur.[44]

2.Tıbâk (karşıtlık): Hadiste geçen "konuştu" ve "sustu" kelimeleri arasında tıbâk sanatı vardır. Zıt anlamlı bu iki kelime, derin bir anlam oluşturmak için kullanılmıştır.

---

43 en-Nisâ 4/114; el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 89. Rivayetin bütününe Kütüb-i tis’a içerisinde rastlanmamakla birlikte ilk bölüm olan "Allah, konuştuğunda kazanan (fayda sağlayan) veya sustuğunda (zarardan) salim kalan kula rahmet etsin." kısmı için bk. Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabü’l-îman* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2003), 7/17. Şiî Kütüb-i erbaa içerisinde rastlanmamakla birlikte bk. Allâme Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 74/178.

44 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 94-95.

Aynı şekilde "emir" ve "nehy" (yasaklama), "ma‘rûf" (iyilik) ve "münker" (kötülük) arasında da karşıtlık mevcuttur.[45]

3.İktibas (alıntı): Hadisin sonunda, daha önce söylenenleri desteklemek için ayet getirilmiştir. Bu, bedî’ sanatında iktibas olarak adlandırılır. İktibas, Kur’ân'dan veya hadislerden bir ifadeyi, konuşmanın başında, ortasında ya da sonunda anlamı pekiştirmek için kullanmaktır. Bu şekilde yapılan alıntılar, söylemi kuvvetlendirmek amacıyla yapılır.[46]

Şarih, yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere önce edebi sanatı tanımlar ve ardından bu sanatın hadisteki kullanımını gösterir. Bu yöntem ile okuyucuya hem sanatın kendisini öğretmek hem de hadisin anlam derinliğini açığa çıkarmak istemiş olmalıdır. Şarih, yalnızca edebi sanatları tespit etmekle kalmayıp aynı zamanda bu sanatların hadisin ana mesajına katkılarını da açıklamaktadır. Örneğin:

Tesci‘ sanatı, hadisin ritmik yapısını pekiştirerek dinleyicinin veya okuyucunun dikkatini çeker. Bu, peygamberimizin öğütlerinin hem daha akılda kalıcı hem de etkili olmasını sağlar.

Tıbâk, hadisin zıt kavramları kullanarak bireyi konuşmanın ve susmanın sonuçları üzerine düşünmeye teşvik eder. Böylece zıtlıklar üzerinden bir uyarı ve teşvik mesajı ortaya çıkar.

4. Hadislerin Makâsıt Perspektifinden Şerhi

Şarih Yahyâ b. Hamza’nın, rivayetlerin lugavî açıklamalarının yanında “Hz. Peygamber’in bu sözlerindeki maksadı” şeklinde bir başlıklandırma cihetine gittiği görülmektedir. Bu başlıklandırma ile şarih, dini metinleri anlamada literal okumaların yanında makâsıtçı bakış açısının da gerekliliğine işaret etmiş olmalıdır. Maksat kelimesi sözlükte, “yolun istikamet üzere olması, yakın ve kolay olması, niyet ve amaç” gibi anlamlara gelen kasd kökünden türemiştir.[47] Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1879/1973) tarafından genel ve özel olarak iki kısımda ele alınan makâsıt, genelde şâriin şerî hükümlerin tümünde veya çoğunluğunda göz önünde bulundurduğu anlam ve hikmetlerdir.[48] Yahyâ b. Hamza’nın da bu genel anlamdan yola çıkarak bu başlıklandırmayı tercih etmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Zira bu başlık altındaki şerhlerinin genel çatısı rivayetlerdeki hikmetler üzerine kuruludur. Aşağıdaki şerh bu başlığın örneği niteliğindedir.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول الله تعالى : يا ابن آدم تؤتي كل يوم برزقك وانت تحزن، وينقص كل يوم من عمرك وانت تفرح، انت فيما يكفيك تطلب ما يطغيك، لا بقليل تقنع، ولا من كثير تشبع

---

45 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 94-95.

46 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 94-95.

47 Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, 1414), 3/353.

48 Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü’ş-şerîa”, *DİA TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 27/423.

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Allah Teâlâ şöyle der:

"Ey Âdemoğlu! Her gün sana rızkın veriliyor ama sen yine de üzülüyorsun. Her gün ömründen azalıyor, sen ise seviniyorsun. Sana yetecek olanla yetinmeyip seni azdıracak olanı arıyorsun. Azla kanaat etmiyorsun, çokla da doymuyorsun."[49]

1. Hikmet: Rızkın Durumunun Beyanı: Hz. Peygamber'in "يا ابن آدم تؤتي كل يوم برزقك وانت تحزن" sözünde buna işaret edilmektedir. Allah Teâla kullarını kesintisiz nimetlerle rızıklandırmaktadır ve kul, Allah Teâla'nın vermiş olduğu bir arpa tanesine dahi Allah'ın takdiri olmaksızın ulaşamaz. Âdemoğlu elindekilerin kıymetini bilmek yerine kendi kısmetinde olmayan şeylerin hüznü içerisinde yaşamayı seçer. Allah'ın verdiği her nimet temelde maldır. Burada malın afetlerini ve faydalarını zikredeceğiz.[50]

Malın Faydaları: Bu fayda dinî ve dünyevi olmak üzere ikiye ayrılır. Dünyevi faydalarını zikretmeye gerek yoktur. Dinî faydaları ise: Kişinin sahip olduğu malı gerek ibadet maksatlı gerek ibadete yardımcı olacak şekilde kendisi için infak etmesidir. Hac, cihad gibi ibadetler için sarfedilen mal buna örnek olabilir. Diğer insanlar için sarfetmek de dini faydalar arasındadır. Sadaka, ziyafeyet, hediye, şerli insanların şerrine engel olmak, istihdam sağlamak için harcaması bu minvalde sayılabilir. Toplum yararına yapılan harcamalar da dini fayda içinde sayılabilir. Cami, han, kimsesiz cenazelerin teşyii gibi şeyler bu harcamalar için örnek olabilir.[51]

Malın Afetleri: Bu da aynı şekilde dünyevi ve dinî afetler olarak iki kısımda ele alınabilir. Dünyevi afetler herkes tarafından bilinmektedir. Dinî felaketlerin başında malın kişiyi mâsiyete sürüklemesi gelir. Mal ile meşguliyetin kişiyi Allah'ın zikrinden alıkoyması bir diğer afettir. [52]

Îsâr ve Fazileti Hakkında: Cömertliğin zirvesi kendi ihtiyacı olmasına rağmen kişinin elindekini başkasına infak etmesi demek olan îsârdır. Kişinin ihtiyacı varken kendisi için bile malını harcamaması ise cimrilikte zirve noktasıdır. *"Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler."*[53] ayetinde Allah Teâlâ îsâr ehli kullarını övmektedir. Nitekim Hz. Aişe (r.a.), "Hz. Peygamber'in karnı, üç gün peş peşe tok olmamıştır. Dileseydik tok olabilirdik. Fakat diğer muhtaçları kendimize tercih ediyorduk."[54] derken bu güzel haslete işaret etmektedir. Haşr suresi 9. ayetin nüzul sebepleri arasında şu hadise de yer almaktadır: Yoksul bir adam

---

49 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 233. Rivayete Sünnî kaynaklarda rastlanmamıştır. Kütüb-i erbaa içerisnde rastlanmamakla birlikte Şiî kaynaklar için bk. Allâme Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 74/180.

50 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 238.

51 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 239.

52 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 239-240.

53 Haşr 59/9.

54 Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabü'l-îman* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2003), 5/25.

Rasûlullah (s.a.v.)’e geldi ve Hz. Peygamber (s.a.v.) onu, bir şeyler vermeleri veya yedirmeleri için hanımlarına gönderdi. Fakat onların yanında da ona yedirebilecekleri bir şeyleri yoktu. Ensar’dan bir adam o fakiri misafir etti. Evinde kendilerine yetecek kadar yiyecekleri olan adam, ışığı söndürdü ve kendisi de yiyor gibi yaparak misafirini doyurdu. Sabah olunca misafir kalktı ve Rasûlullah (s.a.v.)’in yanına vardı. Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah filân adam ve filân kadının dünkü davranışlarından memnun oldu veya güldü.” buyurdu. Allah Tealâ bunun üzerine: “*Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları ken-dilerine tercih ederler....*” âyet-i kerimesini indirdi.[55]

Kulların Mallarına Dair Vazifeleri: Malın hayrı da vardır şerri de vardır. Kişi şu beş vazifeyi yerine getirerek malın şerrinden korunur. Birincisi malın ne için yaratıldığının farkında olmaktır. İkincisi malın nereden geldiğini araştırmaktır. Çünkü bazı mallara haram karışma ihtimali yüksektir. Üçüncüsü kazandığın malın miktarını fazla veya noksansız açıklamaktır. Dördüncüsü malın nereye harcandığını araştırmaktır. Beşincisi ise kazanırken, harcarken veya elinde tutarken niyetinin samimi olmasıdır.[56]

2. Hikmet: وينقص كل يوم من عمرك وانت تفرح sözü ile Hz. Peygamber, geçen gece ve gündüzlerin insanın hayatından götürmesine rağmen bu duruma sevinmesine dikkat çekmektedir. Bu konuda şair: “İnsan gecenin geçmesinden mutlu olur. Hâlbuki giden kendisinden gitmektedir.” derken doğru söylemektedir. Bu durumda yapılması gereken şey ölümü çok hatırlamak, tûl-i emele düşmemektir. Bunun için Hz. Peygamber, İbn Ömer (r.a.)’a şu nasihatte bulunur: “Geceye ulaştığında sabaha çıkacağından emin olma. Sabaha ulaştığında da geceye çıkacağından emin olma. Hayatında ölümün için birikim yap. Sağlığında hastalık zamanların için birikim yap. Kendini ölüme hazırla. Zira yarın ne olacağını bilemezsin.”[57] Tûl-i emelin sebeplerinin başında dünya sevgisi gelir. İkincisi ise cehalettir. [58]

3. Hikmet: انت فيما يكفيك sözünde Hz. Peygamber kifayet miktarı malın insana yeteceğine işaret etmektedir. Bir başka hadisinde Hz. Peygamber, “Bir kişi başını sokacağı bir barınakta emin bir şekilde sabahladığında, günlük yetecek rızkı yanında olduğunda dünya nimetlerinin tamamı verilmiş gibidir.”[59] buyurmaktadır. Kul, yeterli olacak miktarın üstünde mal talebinde bulunduğunda bu durum Allah’ın gazabına sebep olur. Neticesinde kişiyi azgınlığa sevk eder. Nitekim ayet-i kerimede, “*Allah,*

---

55 Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih* (Beyrut: Dâru ibn-i Kesir, 1987), “Tefsir”, 59, el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 240-241.

56 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 242.

57 Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Mu’cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 12/417.

58 el-Alevî, *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi ahbâri’n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 242-243.

59 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1988), 5/249.

kullarına (tümüne birden) rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi."[60] buyurulmuştur.

4. Hikmet: تطلب ما يطغيك sözü ile Hz. Peygamber, haddi aşan her şeyin azgınlığa sevk ettiğini işaret eder. Ayet-i kerimede, "O azgınlık etti."[61] derken insanın haddini aştığı bildirilmektedir. Azgınlığın sebebi büyük günahlarla irtibat halinin çok olmasıdır. Bu duruma insanı on şey sevk eder. Birincisi cimriliktir. İkincisi kibirdir. Üçüncüsü kendini beğenmektir. Dördüncüsü riyadır. Beşincisi hasettir. Altıncısı şiddetli öfkedir. Yedincisi mal sevgisidir. Sekizincisi makam sevgisidir. Dokuzuncusu günah olan şeylerden yemektir. Onuncusu ise cinsel arzularını gayr-ı meşru yollardan gidermektir.[62]

5. Hikmet: لا بقليل تقنع، ولا من كثير تشبع sözü ile Hz. Peygamber, insanoğlunun aza kanaat etmediğini çoğun da gözünü doyurmadığını ifade eder. Sa'lebe b. Hâtıb'ın[63] durumu bu ifadenin müşahhas bir örneğidir. Hz. Peygamber'den kendisi için Allah'tan mal isteğinde bulunmasını talep etmiş ardından bu talebi gerçekleştiğinde, malı onun dinden dönmesine küfre düşmesine sebep olmuştur. "*Onlardan bir kısmı da: 'Eğer Allah lutf u keremiyle bizi zengin kılarsa mutlaka zekât ve sadaka verecek, kesinlikle dürüst ve iyi kimseler olacağız' diye Allah'a kesin söz vermişlerdi. Derken, Allah onları lutf u keremiyle zengin kılınca cimrileştiler ve yüz çevirerek sözlerinden gerisin geri döndüler. Bunun üzerine Allah, kendisine verdikleri sözü tutmamaları ve yalan söylemeyi âdet edinmeleri sebebiyle, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar bir daha temizlenmeyecek şekilde, kalplerinin tam ortasına o çirkin nifak hastalığını yerleştirmiştir.*"[64] ayeti bu hadiseye işaret etmektedir.

Yahyâ b. Hamza'nın, şerhin bu bölümünde didaktik, ahlaki ve manevi derinlik taşıyan bir yöntem takip ettiği görülmektedir. Hem ayet ve hadislerle desteklenen hem de toplumsal, bireysel ve ahlaki dersler çıkaran bir yaklaşım benimsediğini söylemek mümkündür. Bu yöntem, okuyucunun hem bireysel ibadet ve yaşamını şekillendirmesine hem de toplumsal sorumluluklarına dikkat çekmesine yardımcı

---

60 eş-Şûrâ 42/27; el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 243.

61 Tâhâ 24.

62 el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 246.

63 İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashab* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992), 1/209-210; Şârih her ne kadar burada Sa'lebe b. Hatıb'ın aza kanaat etmeyen bir kişi olduğunu ifade etse de bu durumun Emevîler döneminde başlayıp Abbâsiler döneminde zirveye ulaşan kıssacılık hastalığının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Hakikatte Sa'lebe b. Hâtıb'ın Ensâr'ın ilk tabakasından ve Bedir ashabından olduğu görülmektedir. Onun nifakına dair mevsuk bir rivayet bulunmamaktadır. Sa'lebe hakkında aktarılan bu rivayet hadis münekkidleri tarafından tenkid edilmiş sened yönünden son derece zayıf, illetli, münker hatta batıl bir rivayet olduğu tespit edilmiştir. Bk. Kadir Paksoy, "Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 63-85.

64 Tevbe 9/75-77; el-Alevî, *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye* (Hadis: Hadis şerhi, 619-01), 249.

olacak niteliktedir. Tasavvufi ve ahlaki vurgular, şerhin ana omurgasını oluşturuyor ve bu da okuyucunun dünya ile ahiret arasında denge kurmasına yönelik güçlü bir mesaj sunuyor denilebilir.

Yazar, şerhinde hadis içerisindeki farklı unsurları hikmet kavramı etrafında analiz etmiştir. Hadisin her bir bölümü ayrı ayrı hikmetler üzerinden işlenmiş ve bunların altında derin ahlaki mesajlar verilmiştir. Her hikmet bir ders, öğüt veya tavsiye niteliğinde yorumlanmıştır. Böylelikle okuyucunun, her bir bölümde yeni bir anlam katmanıyla karşılaştığı söylenebilir.

Yazarın analiz biçimi, manevi ve ahlaki boyuta büyük bir vurgu yapmaktadır. Hadiste geçen rızık, ömür, mal ve kanaat konuları tamamen ahlaki ve manevi perspektiften ele alınmıştır. Malın faydaları ve afetleri konusundaki açıklamalar, okuyucuyu ahlaki bir sorgulama yapmaya teşvik etmektedir.

Şarih, bu bölümü son derece sistematik bir şekilde organize etmiştir. Her bir hikmet, belirli bir tema etrafında işlenmiş ve açıklamalar net bir düzen içinde sunulmuştur. Bu sistematik yaklaşım, metnin adım adım takip edilebilmesini ve konu bütünlüğü içinde anlam kazanmasını sağlama amaçlı olmalıdır. Hikmetler arasında mantıklı bir geçiş görülmektedir ve konular birbiriyle uyumlu bir şekilde sıralanmıştır.

Yazar, açıklamalarını somut örneklerle desteklemektedir. Bu yöntem, metni sadece teorik bir tartışma olmaktan çıkararak daha anlaşılır ve hayatla ilişkilendirilebilir bir hale getirmektedir.

Yahyâ b. Hamza’nın şerh tarzı, hadis metnini derinlemesine açıklarken ayet ve hadislerle desteklenmiş bir sistematik içermektedir. Her bir açıklama, başka ayet ve hadislerle pekiştirilerek anlam genişletilmiştir. Bu, klasik İslamî şerh yazımında çok önemli bir teknik olup, metnin güvenilirliğini ve ilmî derinliğini artırmaktadır. Örneğin, kanaat ve mal ile ilgili ifadelerde hem Kur’ân’dan ayetler hem de başka hadisler kullanılarak, temel mesajın geniş bir çerçevede anlaşılması sağlanmıştır. Bu yöntem, okurun zihninde konunun netleşmesine ve metnin birbiriyle bütünleşmiş bir yapı kazanmasına katkı sağlayacaktır. Analizlerin bütününden hareketle Yahyâ b. Hamza’nın terğîb ve terhîb içerikli hadisleri şerh ederken Kur’ân, sahih sünnet ve akıl eksenli Zeydî hadis yorumculuğundan ayrılmadığını söylemek mümkün gözükmektedir.

SONUÇ

Yahyâ b. Hamza, *el-Erbaîne hadîsen es-Seylakiyye* adlı eser içerisinde derlenmiş rivayetlerin sahip olduğu derin sırları, içerdiği metafor ve mecazları, istiâreleri göstermek amacı ile *el-Envâru’l-mudîe fî şerhi’l-erbaîne’s-Sîlkıyye* adlı eserini kaleme almıştır. Allah Teâlâ’nın Peygamber’ine bahşetmiş olduğu lisan-ı fasihi, bu konudaki eşsizliğini ve diğer bütün mahlûkata üstünlüğünü gösterebilmek müellifin eseri yazmasındaki ana sebeplerden bir diğeridir. Yahyâ b. Hamza şerhini, genellikle altı aşamalı bir şerh tarzı üzerinden yapmıştır. Buna göre birinci aşamada kelimelerin

lügat anlamlarını, ikinci aşamada hadis içindeki kelime ve cümlelerin i'râblarını, üçüncü aşamada hadisin ilm-i meânî çerçevesinde değerlendirilmesini, dördüncü aşamada hadisin ilm-i beyan çerçevesinde analizini, beşinci aşamada Hz. Peygamber'in hadisten ne kastettiğine dair yorumlarını, altıncı aşamada ise hadisin ilm-i bedî çerçevesinde içerdiği edebî sanatları belirtmiştir.

Yazarın yorumlama şekli, klasik Arap dili incelemesinin bir ürünü olup kelimeleri kökenlerine, türevlerine, dinî metinlerdeki kullanımlarına ve bağlamsal anlamlarına göre analiz eden bir okuma biçimidir. Bu analiz tarzı, hem dilsel hem de teolojik derinlikler sunarak kelimelerin çok katmanlı anlamlarını ortaya çıkarır. Kelimelerin sadece lügat anlamlarını değil, aynı zamanda Kur'ân ve hadis bağlamında nasıl kullanıldıklarını gösteren bu yaklaşım, metnin daha derin ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Şarih, metindeki her bir kelimenin gramatik işlevini titizlikle inceleyerek, dildeki i'râb kurallarının cümle anlamı üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.

Şarihin hadisleri yorumlama biçimi, belagat ilminin ilm-i meânî, ilm-i beyan ve ilm-i bedî dallarına yoğun şekilde dayanmaktadır. Şarih, hadiste geçen kelimelerin ve fiillerin literal anlamlarını bir kenara bırakıp, onların arkasındaki mecazî ve istiareli anlamları açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Yazarın sergilediği şerh tarzı, hadis rivayetlerini derinlemesine inceleme ve bu rivayetlerden ahlaki-manevi çıkarımlar yapma noktasında dikkate değer bir yetkinlik sunmaktadır. Hikmet odaklı ve didaktik bir perspektifle hareket eden yazar, hadislerde ele alınan konuları yalnızca teorik düzeyde bırakmamakta, aksine bu konuları somut örnekler ve Kur'an ayetleriyle destekleyerek anlamlarını vuzuha kavuşturmaktadır.

Şarih, bedî' sanatları olan tesci', tıbâk ve iktibası kullanarak hadisin dil ve anlam açısından zenginliğini ortaya koyar. Bu yaklaşım, sadece sözlerin estetik yönünü vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda hadisin ahlaki ve dini öğretilerini daha güçlü bir şekilde pekiştirir. Bedî' sanatları, özellikle dinleyici üzerinde hadisin etkisini artırmak ve mesajın akılda kalıcılığını sağlamak adına önemli bir araçtır. Şarih, bu sanatları kullanarak hem hadisin mesajını daha anlaşılır hale getirmiş hem de dilin gücünü ön plana çıkarmıştır. Ayrıca, bu yaklaşım, hadisin yüzeysel bir şekilde anlaşılmasını engelleyip, hadisin anlam ufkunu genişletmektedir.

Bütün bu analizlerden sonra Yahyâ b. Hamza'nın zühd içerikli rivayetleri, lafız, belâgat, ahlâki ve manevi değerler perspektifinden bakarak derinlikli bir anlayışla şerh ettiği söylenebilir. Bunu yaparken Zeydî düşüncenin karakteristik özelliği olan ayet, hadis ve akıl eksenli yorumlamadan uzaklaşmadığı, buna bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Elbette ki bu çalışma, belli hadislerin belirli konuları üzerinde yapılmıştır. Eserin bütünü ele alındığında daha derinlikli ve çeşitli sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Yahyâ b. Hamza'nın bu detaylı dilbilimsel analizinin, Zeydî hadis şerh geleneğindeki diğer eserlerle karşılaştırmalı olarak incelenmesiyle, bu geleneğin kendine özgü yorumlama biçimleri daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Ayrıca, şârihin edebi sanatlara ve maksatlara verdiği önemin, Zeydî âlimlerinin hadisleri anlama ve uygulama konusundaki genel yaklaşımlarını nasıl yansıttığı da ayrı bir araştırma konusu olabilir. Bu bağlamda, Yahyâ b. Hamza'nın eserinin, Zeydî düşüncesinin hadis yorumlama metodolojisi ve belagat anlayışı açısından taşıdığı önem daha derinlemesine analiz edilebilir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Hamza b. Süleyman. *Hadikatü'l-hikmeti'n-Nebeviyye fî tefsîri'l-erbaîne's-Seylakiyye*. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2022.

Alevî, Yahyâ b. Hamza. *el-Envâru'l-mudîe fî şerhi ahbâri'n-Nebeviyye*. Hadis Şerhi. Hadis: Hadis şerhi: İslamî İlimler, ZA, 619-01, 624. https://elibrary.mara.gov.om/en/imam-zaid-library/cultural-foundation-library/book/?id=14449#book/5

Allâme Meclisî. *Bihâru'l-envâr*. Kum: İhyâu Kütübi'l-İslamiyye, 2009.

Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1971.

Aybey, Salih. "Din Eğitimi ve Öğretiminde Kırk Hadis Geleneği -Nevevî Örneği-". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 201-228.

Beyhakî, Ebû Bekir. *Şuabü'l-îman*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2003.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdü'ş-şerîa". *DİA TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara, 2003.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Dâru ibn-i Kesir, 1987.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-Ilelü'l-vâride fî ehadisi'n-Nebeviyye*. Riyad: Dâru Tîbe, 1985.

Durmuş, İsmail. "Meânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman, Râmhürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-ravî ve'l-vâî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.

Görmez, Mehmet. "Terğîb ve Terhîb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî'". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hâşimî, Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd. *Erbeûne hadîsen es-Seylakiyye*. Sa'de: Merkezü't-Tevhid ve'l-Adl li'd-Dirâsâti ve'l-Bühûs ve't-Tahkîk, 2002.

Isfahanî, Râgıb. *Müfredât li elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1997.

İbn Abdülber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashab*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. b.y., Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbrahim b. el-Kasım. *Tabakatü'z-Zeydiyyeti'l-kübra*. Amman: Müessetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421.

İbrahim b. Kasım. *Tabakâtü'z-Zeydiyye el-kübrâ*. Ürdün: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sekafiyye, 2001.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü’l-evliyâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1988.

Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.

Köstü, Ayşegül. “İmam Nevevî’nin ‘Kırk Hadis’ Adlı Eserinde Değerler Eğitimi”. *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/2 (2019), 177-194.

Madelung, Wilferd. “Zeydilik ve Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 775-790.

Muhammed Abdullah Yahyâ Şerefüddîn. *el-Envaru’l-mudîe fî şerhi’l-ahbâri’n-Nebeviyye li Yahyâ b. Hamza el-Alevî (öl. 749) dirase ve’t-tahkîku el-cüzi’l-evvel*. San’a: Câmiatü San’a Dil Fakültesi Arapça Dili ve Tercümesi Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Müeyyedî, Muhammed b. Mansûr. *et-Tuhaf şerhu’z-zülef*. San’a: y.y., 1997.

Öz, Mustafa. “Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/481-482. Ankara, 2020.

Paksoy, Kadir. “Sa’lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 63-85.

Seyyid Ahmed el-Hüseynî. *Müellefâtü’z-Zeydiyye*. Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu’cemü’l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Vecîh, Abdüsselam b. Abbas. *A’lâmu’l-müellifîn ez-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü’l-İmam Ali es-Sekafiyye, 1999.

Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdillah. *Mu’cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1995.

Yıldız, Fahreddin. “Nevevî’nin el-Erbûn’u ve Kırk Hadis Literatüründeki Yeri”. *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, 585-645.

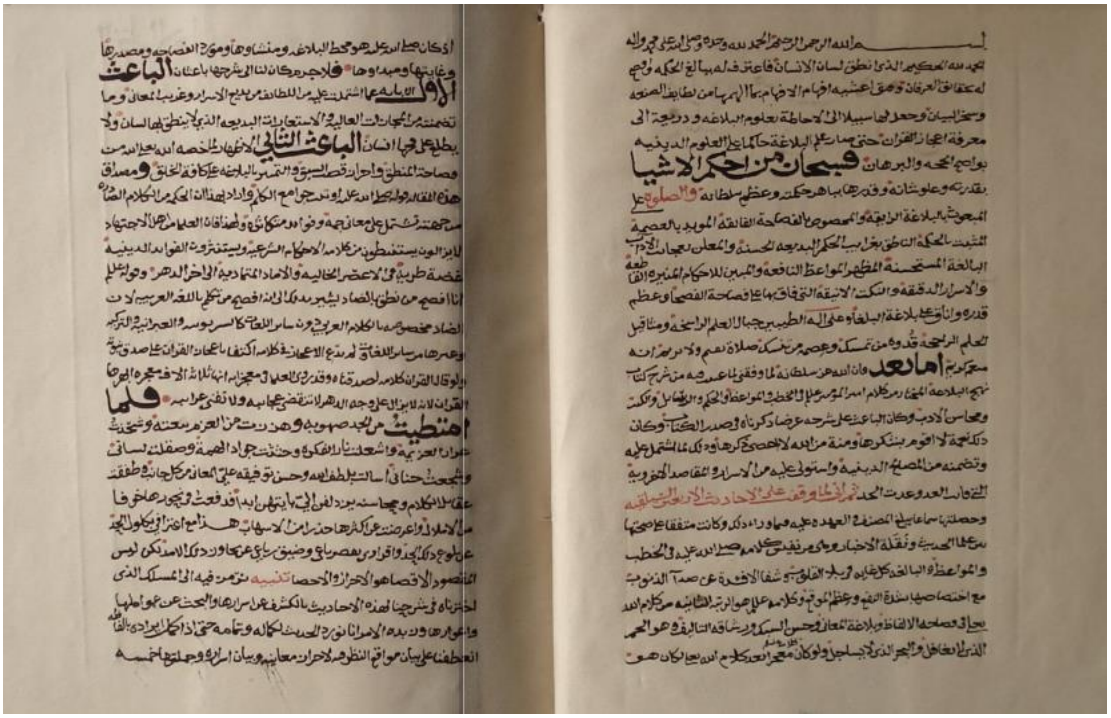
Yolaçan, Semih. “Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler = Examples from Forty Hadith (Arba’Ün) Collections in the Zaydi Hadith Tradition”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* 24 (2024), 151-170.

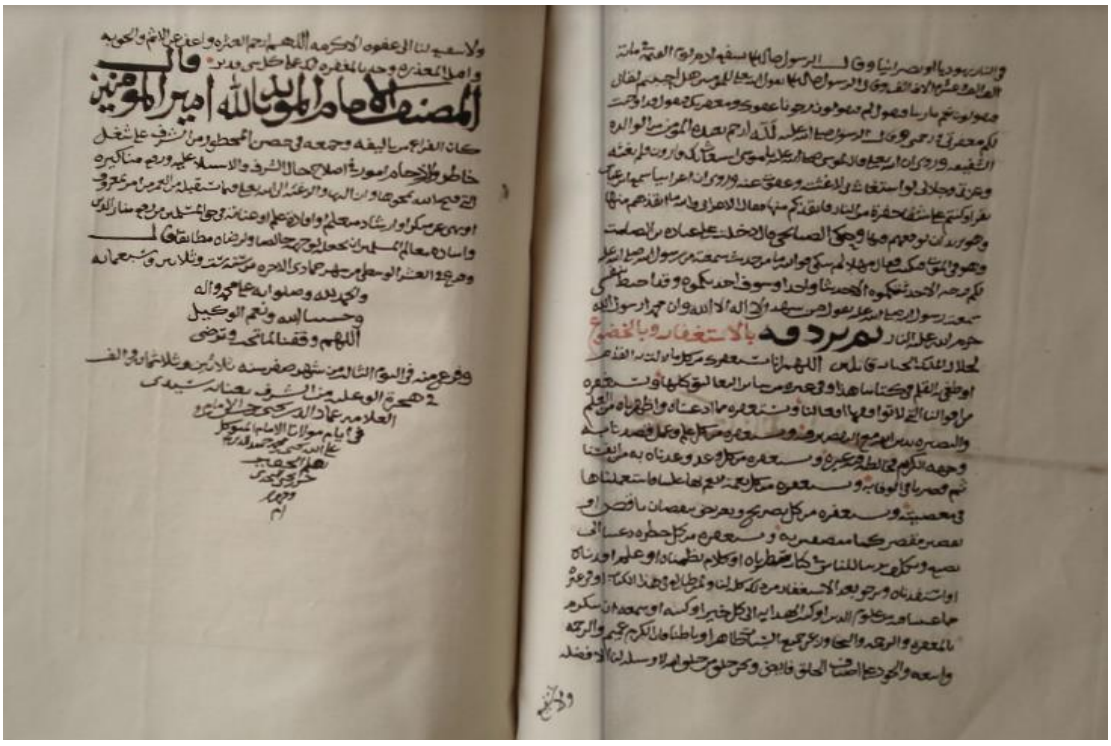
Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-i’tidâl*. Beyrut: Dâru’l-Marife li’t-Tıbâati ve’n-Neşr, 1963.

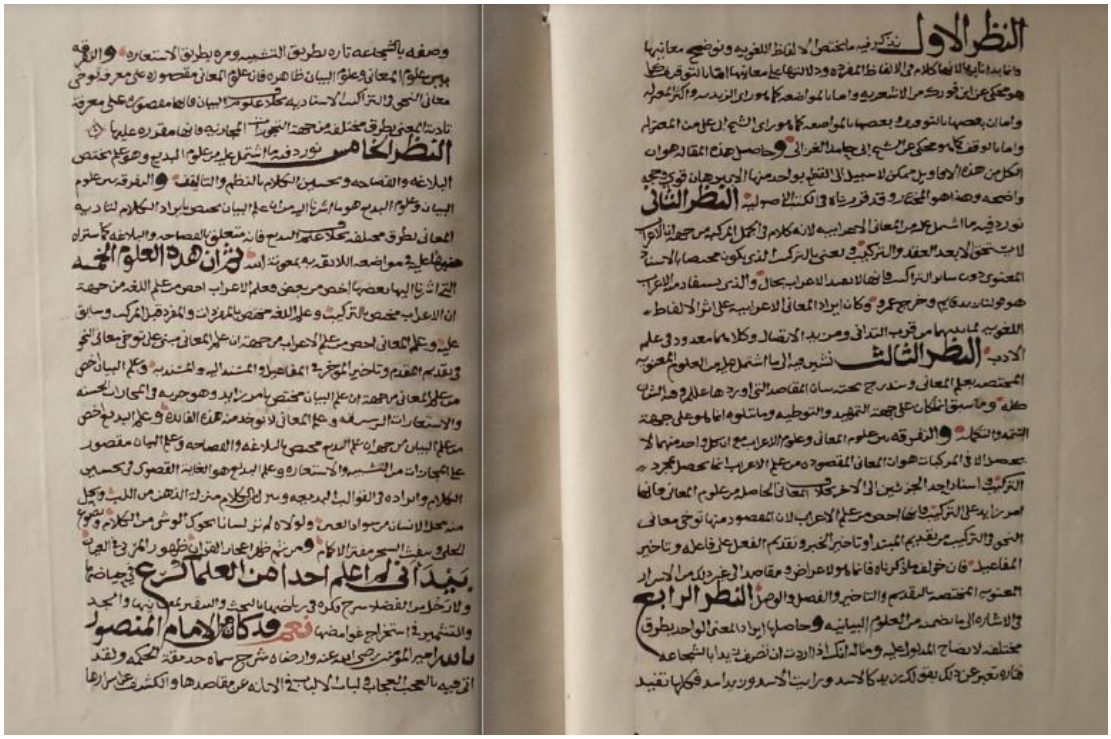
Ziriklî, Hayrettin. *el-Âlâm*. b.y., Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002.

EK-1

Eserin ilk iki varağı ve son varağının resmi bu şekildedir:







e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 480-512

KASTALLÂNÎ'NİN SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİNDEKİ *el-MEVÂHİBÜ'L-LEDÜNNİYYE YAZMALARI:* TESPİT VE DEĞERLENDİRME
Qastallânî's al-Mawāhib al-Ladunniyya Manuscripts in the Suleymaniye Library: Identification and Evaluation

Samet SAZAK

Dr. Arş. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ssazak@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7074-6794.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 480-512

Atıf / Cite as: Sazak, Samet. "Kastallânî'nin Süleymaniye Kütüphanesindeki *El-Mevâhibü'l-Ledünniyye Yazmaları:* Tespit Ve Değerlendirme" (Qastallânî's al-Mawāhib al-Ladunniyya Manuscripts in the Suleymaniye Library: Identification and Evaluation) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 480-512. Doi: 10.17859/pauifd.1666410.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 480-512

KASTALLÂNÎ'NİN SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİNDEKİ *el-MEVÂHİBÜ'L-LEDÜNNİYYE YAZMALARI:* TESPİT VE DEĞERLENDİRME*

Samet SAZAK**

Öz

Hz. Muhammed'in (s) hayatını konu edinen siyer kitapları İslâmî ilimler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Hicri birinci asırdan itibaren sistematikleşen siyer ilmi günümüze kadar tarihyazımı alanında kendine has usulü ile süregelmiştir. Mısırlı hadis ve kıraat âlimi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (923/1517) telif etmiş olduğu *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı siyer eseri bu çalışmada bahsedileceği üzere kendine özgü özellikleri ile ilim ve kültür dünyasında büyük yer edinmiştir. Mısır, Mağrib ve diğer Arap yarımadasında bulunan ülkelerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ilgiyle takip edilen eser meşhur edip ve şair Bâkî (1008/1600) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Mısırlı İslam âlimleri Nûruddîn Ali b. Ali eş- Şebrâmellisî'nin (1087/1676) hâşiyesi ve Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf ez-Zürkânî'nin (1122/1710) şerhi ise eserin yayılmasında ve anlaşılmasında etkili olmuştur. Bu makale ile Kastallânî ve eserinin düşünce tarihimizdeki önemine eserin yaygınlık kazanması, şerh ve hâşiyeleri ile tercümesinin niçin yazıldığına ayrıca muhtevasının önemine dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. İslâmî ilimlerin büyük hacimde eserlerini barındıran Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde Kastallânî'nin bu eserinin şerh, hâşiye ve tercümeleri ile birlikte yazma nüshalarını tespit bu çalışmanın bir diğer hedefidir. Bu tespitler ile *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* hakkında çalışma yapacak araştırmacılar için kolaylık sağlayacak tablolar oluşturuldu. Tespit edilen bu yazmaların daha çok nicelik bakımından değerlendirilmesi yapılsa da en eski tarihli nüshalar ve bazı özel nüshalar nitelik bakımından da incelendi. Bir makalenin hacmini aşacağı için *el-Mevâhibü'l-ledünniyye'nin* Türkiye'de diğer kütüphanelerde bulunan nüshaları ve matbu nüshalar değerlendirmeye alınmamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-Ledünniyye, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Qastallânî's al-Mawāhib al-Ladunniyya Manuscripts in the Suleymaniye Library: Identification and Evaluation

Abstract

Works on the biography (sīrah) of the Prophet Muhammad occupy a significant place within Islamic sciences. The discipline of *sīra*, which began to take a systematic form from the first century of the Hijrī calendar, has continued to develop with its own distinct methodology in the field of historiography up to the present day. Among these works, *al-Mawāhib al-Ladunniyya*, authored by the Egyptian hadith and qirā'āt scholar Aḥmad b. Muḥammad al-Qasṭallānī (923/1517), holds a prominent position in the

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir. Bu makalenin hazırlanmasında teşviki ve emeği olan Prof. Dr. Gülgün Uyar'a teşekkür ederim.

** Dr. Arş. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ssazak@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7074-6794.

intellectual and cultural world due to its unique characteristics. Like in other Islamic lands, this work attracted considerable attention in the Ottoman Empire and was translated into Turkish by the renowned poet and litterateur Bāqī (1008/1600). Furthermore, the gloss (*ḥāshiyah*) by the Egyptian scholar Nūr al-Dīn ʿAlī b. ʿAlī al-Shibrāmallasī (1087/1676)and the commentary (*sharḥ*) by Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī b. Yūsuf al-Zurqānī (1122/1710) played a significant role in the dissemination and comprehension of the work. One of the objectives of this study is to identify the manuscript copies of al-Qasṭallānī's *al-Mawāhib al-Ladunniyya*, along with its commentaries, glosses, and translations, preserved in the Suleymaniye Manuscript Library, which houses a vast collection of Islamic scholarly works. Based on this corpus, detailed tables have been compiled to assist researchers working on the text. Although the manuscript tradition is analyzed primarily in terms of quantity, qualitative assessments have also been made of the earliest and most unique copies. Due to limitations in article scope, however, manuscripts housed in other libraries across Turkey and printed editions of the text have been excluded from this study.
Keywords: Islamic History, Sirah, Ahmed b. Muhammed el-Qastallani, al-Mawāhib al-Ladunniyya, Suleymaniye Manuscript Library.

Structured Abstract
In the field of Islamic studies, one of the foundational steps in research on Muslim scholars and their intellectual legacy involves identifying the primary works they produced, along with the associated manuscript copies, commentaries, glosses and translations. This process is crucial for understanding both the reception of a given work and the circulation and influence of the author within the broader Islamic scholarly tradition. In particular, tracking the textual interactions with a work - through subsequent commentarial and translational efforts- provides insights into the intellectual networks and cultural significance of the work in question. This study aims to locate and evaluate the manuscript copies, commentaries, glosses, and translations of a specific work within Ottoman manuscript collections, particularly in major libraries such as those in Istanbul. By doing so, it seeks to shed light on how Islamic scholarly works were transmitted, interpreted, and preserved within Ottoman intellectual culture. It further intends to explore the challenges and possibilities in the identification and cataloguing of such manuscripts today. The study combines traditional bibliographical research with digital tools and modern library catalogues such as the Manuscripts Portal of Türkiye (Yazma Eserler Portalı) and other open-access databases. Despite the existence of these digital resources, various obstacles remain: inconsistent cataloguing standards, the limitations of automated cataloguing systems, and the general unfamiliarity of many researchers with manuscript literature and codicology. These issues often make the comprehensive identification of relevant manuscripts a difficult task. The research emphasizes that, notwithstanding technological advancements, the systematic identification of manuscripts preserved in Ottoman libraries retains its scholarly importance. Through the bibliographic and physical identification of extant manuscript copies -including detailed codicological descriptions such as copy dates and places- this study facilitates future research on the textual content and transmission of the works in question. Moreover, these findings are not limited to quantitative data; qualitative observations regarding the perceived value and scholarly impact of the author and the work within Ottoman intellectual circles are also presented. Accurate and comprehensive identification of manuscript copies, along with their commentaries and translations, forms a critical foundation for historical and textual studies in the Islamic intellectual tradition. Such efforts not only aid in understanding the textual transmission and scholarly reception of a given work but also contribute significantly to the reconstruction of the intellectual history of the Ottoman Empire. Ultimately, this research highlights the enduring importance of manuscript studies in preserving and interpreting the Islamic scholarly heritage.

GİRİŞ

İslam tarih yazıcılığı geleneğinde en önemli alanlardan biri olan siyer ilmi, Hz. Peygamber'in (s) hayatını derinlemesine inceleyen ve zamanla da kendine özgü bir metodolojiye sahip bir ilmi disiplin haline gelmiştir. Tarih yazıcılığı içinde belirli bir sistematiğe sahip olan bu alan, Hz. Peygamber'in doğumundan risaletine, hicretinden Medine şehir devletinin kurulmasına, Müşrikler ve Yahudilerle yapılan savaşlardan Mekke'nin fethine, İslam'ın Arap Yarımadası'ndaki yayılışından vefatına kadar olan süreci kapsamaktadır. Müslümanların Hz. Muhammed'in hayatını daha detaylı öğrenme arzusu ve bu konuda ilmî bir ihtiyacın hissedilmesiyle birlikte, onun kişisel özellikleri, mucizeleri, yaşam biçimi, ailesi ve günlük hayatı da araştırılmış ve incelenmiştir. Hicrî birinci asırdan itibaren gelişmeye başlayan 'siyer ve meğâzî' ilmi, zamanla sistematik bir yapı kazanmıştır. Mustafa Fayda, siyer-megâzî literatürünü doğrudan siyer-megâzî, tabakât ve tarih kaynakları, Hz. Peygamber'in şahsiyetine dair tematik monografiler şeklinde sınıflamıştır.[1] Detaylı bir tasnifle siyer literatürü ve kaynaklarını değerlendiren Şaban Öz ise başlangıç, risaleler, cem, tasnif-telif, nakil, karşılaştırmalı nakil dönemi olarak altı bölümde siyer literatürünün oluşum sürecini incelemiştir. Bu tasnife göre Ka'bu'l Ahbâr (34?/654) ile başlayan süreç İbn Sa'd'ın (230/845) *Tabakâtu'l-Kübrâ* adlı eseri ile olgunlaşmıştır. Bir disiplin olarak siyer literatürünün hicri ikinci asrından itibaren oluştuğu bu çalışmalar sonucunda tespit edilmiştir.[2] Hadislerin tedvini ve tasnifi sırasında hadis ilminden ayrılarak olayları kronolojik olay örgüsü içerisinde aktarmaya çalışan İslam tarihçileri Arapların İslam öncesi cahiliye adetlerinden ensab ve tabakat usulünden de faydalanmıştır. İslam fetihleri ve yeni ülkelerin keşfi ve Arapların karşılaştıkları diğer kültürlerin etkileri ile zamanla sistematik bir yazın türü olarak İslam tarihi yazıcılığından bahsetmek mümkün hale gelmiştir.[3] Hz. Peygamber konulu eserleri; siyer, meğâzî, şemail, hilye, mevlid gibi tamamıyla ondan bahsedenler ile içeriğinde Hz. Peygamber'e yer veren ensab, tabakat, umumi tarih kitapları olarak ayrıştırmak mümkündür. Siyer literatüründe iki ana metodik yaklaşım zamanla öne çıkmaktadır. Birinci yaklaşım, Hz. Peygamber'in doğumundan nübüvvet tebliğine ve vefatına uzanan süreci kronolojik bir çizgide ele alan kapsamlı eserlerdir. İkinci yaklaşım ise yalnızca delâil, ḫasâis, mucizat ve şemâil gibi hususî temalara odaklanan müstakil çalışmalardan oluşur. Bu iki usulü birleştiren kronolojik olarak Hz. Peygamber'in hayatını aktarmanın yanında onun nübüvvet delillerini, şemâilini ve hasâislerini derceden eserler hicri sekizinci yüzyıldan itibaren kaleme alınmıştır. Kastallânî'nin eseri olan *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* bu usulde yazılmış her iki usulü deruhte eden bir yapıdadır.[4]

---

1 Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ocak 2025).

2 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (İstanbul: İsar, 2008) 93-385.

3 Mustafa Fayda, Mustafa S. Küçükaşçı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Arapça Tarih Yazımı" *Türkiye'de Tarihyazımı*. ed. Vahdettin Engin, Ahmet Şimşek. (İstanbul: Yeditepe, 2013) 73-83.

4 Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021) 58-60.

XV. yüzyılda Memlüklerin hakimiyetindeki Kahire'de doğan Kastallânî, hadis ve kıraat alanlarında önemli bir âlim olmasının yanı sıra, kaleme aldığı *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı eseriyle siyer alanında da dikkate değer bir çalışma ortaya koymuştur. Kastallânî, kendisinden önce yazılmış siyer eserlerini inceleyerek Hz. Peygamber'in hayatına dair hem tarihsel bilgiler aktarmış hem de onun ahlaki özelliklerini ele almıştır. Bu eser, kısa sürede geniş bir yankı uyandırmış ve özellikle Osmanlı Devleti başta olmak üzere çeşitli Müslüman devletler tarafından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, zamanla farklı yorum ve açıklamalara konu olmuş, Şebrâmellisî tarafından hâşiyesinin yazılması, Zürkânî tarafından şerh edilmesi ve Bâkî tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilmesi gibi çalışmalarla bilimsel anlamda etkisini artırmıştır.

Bilindiği üzere; şerh ve hâşiye türü eserler, İslam ilim geleneğinin önemli unsurlarından biri olup çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Genel olarak mantık, felsefe, kelâm, tefsir ve hadis alanlarında yoğun olarak görülen şerh ve hâşiye geleneği, siyer alanında nispeten göz ardı edilmiştir. Bu çalışma, Kastallânî ve *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'nin ilim dünyasındaki etkisini ele almanın yanı sıra, siyer alanındaki şerh ve hâşiye geleneğine de dikkat çekmeyi de amaçlamaktadır.

Bugün Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi; Osmanlı Devleti'nin bizzat hâkimiyetindeki bölgelerde üretilen eserlerin yanı sıra, diğer Müslüman devletlerde telif edilen eserleri de bir araya getirerek, İslam medeniyetinin önemli kütüphanelerinden biri hâline gelmiştir.[5] Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilen el yazması ve matbu risaleler, tercümeler, matbu kitaplar, şerh ve hâşiyeler, yalnızca Türkiye'deki araştırmacılar için değil, İslâmî ilimlerle ilgili akademik çalışmalar yürüten tüm bilim insanları için temel kaynak niteliğindedir. Bu çalışmada, İslam medeniyeti ve tarihi açısından kayda değer bir yere sahip olan Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı eserine odaklanılarak, Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan yazma nüshalarının tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Tespit edilen bu nüshalar tablolar halinde verildikten sonra değerlendirilmiştir.

el-Mevâhibü'l-ledünniyye'nin birden çok şerh ve hâşiyesi bulunmaktadır. Şerh ve hâşiyeler üzerine ansiklopedik bir eser olan Habeşî'nin *Câmiü'ş-şüruh ve'l-havâşi* adlı eserinde *el-Mevâhib*'in on farklı kişi tarafından yazılmış şerh ve hâşiyesi olduğu ifade edilmiştir. Ancak Süleymaniye'de sekiz şerh müellifinden sadece iki tanesinin eseri bulunmaktadır. Bu müellifler, Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî ve Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf ez-Zürkânî'dir. Süleymaniye'de bulunan bu müelliflerin eserlerine ait nüshalara bakıldığında *Mevâhib* hakkında en yaygın eserleri bu alimlerin kaleme aldığı görülmektedir.[6] Habeşî'nin verdiği bilgiye göre Zürkânî'nin

5 Hülya Dilek Kayaoğlu, "Süleymaniye Umumi Kütüphanesinden Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesine", *Anadolu Kütüphaneleri,* ed. Bülent Yılmaz (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013), 301-323.

6 Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü'ş-şüruh ve'l-havâşi: Mu'cemun şamilün li-esmai'l-kütübi'l-meşruha fi't-türasi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha,* (Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafî,

şerhine yazılmış iki adet hâşiye bulunmaktadır. Ancak bu eserlere Süleymaniye Kütüphanesi'nde rastlanmamıştır. Habeşî eseri ihtisar edenler başlığı ile ise iki müellifin *Mevâhib*'ten ihtisar yaptığını belirtmiştir. Bunlardan Yusuf b. İsmail en-Nebhânî'nin 1312/1894 tarihli matbu eseri[7] Süleymaniye'de matbu olarak tespit edilmiş ancak Muhammed b. Kasım Duhman'ın *Telhîsu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* eserine ulaşılamamıştır.[8]

Kastallânî'nin yaşadığı dönem ve sonrasında İslâmî ilimlerde şerh, hâşiye ve ta'lik türündeki eserler, en temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Kendisi de önemli bir şârih olan Kastallânî'nin eserine birden fazla şerh ve hâşiye yazılması, söz konusu eserin ilmî değerini ve İslam ilimleri içerisindeki yerini açıkça ortaya koymaktadır. Terim olarak, sayfa boşluklarına ilave edilen ve tamamlayıcı-açıklayıcı bilgiler içeren notlar anlamına gelen hâşiye, zamanla İslam ilim geleneğine özgü bir tür hâline gelmiştir. Hâşiyeler, özellikle meşhur metinlerin kenar boşluklarına yazılarak hem şerhte hem de metindeki özel isimler, ayetler, hadisler ve şiirler gibi unsurların açıklanması amacıyla kullanılmıştır. Kimi zaman bu açıklamalar ana metinden daha uzun bir hacme ulaşmıştır. Zamanla, müstakil şerh niteliği taşıyan eserler de doğrudan "şerh" olarak adlandırılmıştır.[9]

Şerh türü eserler, ele aldıkları metnin tamamını kapsayan bir açıklama yöntemi benimseyerek klasik dönemdeki ilmî üretim anlayışının temel taşlarından biri olmuştur. Şerh ve hâşiye geleneği, kökenini kutsal kitapların tefsirine dayandırmakta; daha sonra dinî, felsefî, edebî ve şiir metinlerinde metin açıklama yöntemi olarak gelişimini sürdürmüştür. Yazılı metinlerin doğru anlaşılması ihtiyacı, bu açıklama geleneğinin sürekliliğini sağlamış ve onu ilmi faaliyetlerin merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda, şerh ve hâşiye yazım geleneği kısa sürede İslam dünyasında kökleşmiş, Anadolu sahasında ise özellikle gramer, felsefe, mantık, hadis, tefsir, fıkıh ve kıraat

2004), 3/1971-1972. Bu eser şerh ve hâşiyesi bulunan eserler ve yazarlar hakkında kısa bilgi vermektedir. Ayrıca müellif eserlerden bulabildiklerinin kütüphanelerdeki yerini de göstermiştir. Habeşî'nin adını verdiği ancak Süleymaniye'de eseri bulunmayan müellifler ve eserleri şu şekildedir: Molla Ali Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Menâfî (ö. 1014/1606)/*Hâşiye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, İbrahim b. İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1631)/*Ta'lik ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, Ebû Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân el-Vârisî Arûb el-Mısrî (1045-1635)/*Şerhu'l-Mevâhib*, Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-Şûberî (1069/1658)/*Hâşiye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, Safiyyüddin Ahmed b. Muhammed b. Yunus el-Kuşaşî (1071/1661)/*Hâşiye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, İbrahim b. Muhammed b. İsa es-Saîdî el-Mısrî el-Meymûnî (1079/1668)/*Atâya'r-rahmâniyye alâ rumûzi'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. Kemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî el-Âmirî (1214/1799)/*Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* ve Sâlim el-Eşbûlî (?)/*el-Fevâidü'l-behiyye'l-müttehaze min şerhi'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. Bkz. Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği* 78-79.

7 Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *el-Envarü'l Muhammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafız İbrahim Gürpınar, bibliyografik no. 642336).

8 Habeşî, *Câmiü'ş-şüruh*, 3/1972.

9 Tevfik Rüştü Topuzoğlu. "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2025).

gibi alanlarda yazılan şerh ve hâşiyeler vasıtasıyla ilmi birikimin aktarılması ve derinleşmesine büyük katkı sağlamıştır. Ne var ki, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren ve özellikle Cumhuriyet devrinde, bu gelenek itibar kaybına uğramış; şerh ve hâşiye eserleri basit, tekrara dayalı ve gereksiz metinler olarak değerlendirilmiştir. Oysa Türklerin İslam medeniyetine katılımı büyük ölçüde şerh geleneği üzerinden gerçekleşmiş; ilim ve edebiyat alanındaki varlıkları bu gelenek sayesinde mümkün olmuştur. Klasik İslam metinlerinin doğru anlaşılması ve bu metinlerdeki ilmî zenginliğin kavranabilmesi açısından, şerh ve hâşiye geleneği günümüzde dahi zaruri bir ihtiyaç olarak varlığını sürdürmektedir.[10] Bu gelenek içerisinde siyer şerh ve hâşiyeleri, Hz. Peygamber'in hayatını anlama ve siyer ilminde derinleşme açısından özel bir öneme sahiptir. Siyer şerhleri, siyer metinlerinde geçen hadis ve ayetlerin açıklanması, olayların sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi ve metindeki kapalı ifadelerin aydınlatılması gibi işlevler üstlenmiştir. Bu tür çalışmalar, Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilerin didaktik bir çerçevede yeniden yorumlanmasına katkı sağlamıştır.[11]

Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı eserine yönelik yazılan şerh ve hâşiyeler de bu genel çerçevede değerlendirilmelidir. Şebrâmellisî tarafından kaleme alınan hâşiye, *Teysirü'l-metâlibi's-seniyye bi-keşfi esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* adıyla bilinmektedir. Zürkânî ise aynı esere yönelik kapsamlı bir şerh kaleme almış ve çalışmasına *Şerhu ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye* ismini vermiştir. Şebrâmellisî ve Zürkânî'nin çalışmaları, siyer literatürü ve siyer şerh-hâşiyeleri açısından Kastallânî'nin eserinin ilmî etkisinin devam ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Şebrâmellisî ve Zürkânî'den önce Osmanlı şairi Bâkî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'yi Türkçe'ye tercümesi ise Osmanlılar tarafından esere verilen önemi ortaya koymaktadır. İleride bahsedildiği üzere Bâkî yalnız mütercimlik yapmamış eseri yeniden düzenleyip adeta şerh-hâşiye-ta'lik usulünü sentezleyerek eseri Osmanlı ilim dünyasına kazandırmıştır.

Bugüne değin Kastallânî ve *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* üzerine yapılan araştırmalar, büyük ölçüde metnin muhtevasına odaklanmış; eserin yazma nüshalarına dair müstakil ve sistematik bir inceleme ortaya konmamıştır. Aynı şekilde, *el-Mevâhib* üzerine kaleme alınan şerh, hâşiye ve tercümeler bütüncül bir çerçevede ele alınmamış, dolayısıyla eserin dolaşım ağı ile metinlerarası ilişkileri ayrıntılı biçimde aydınlatılamamıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu gidermek amacıyla *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* hakkında yapılmış literatürü eserin kendisiyle birlikte yeniden değerlendirmekte; ayrıca temel metin, şerh, hâşiye ve tercümelerine ait yazma nüshaları tespit ederek, bunları kodikolojik ve bibliyografik veriler ışığında bütüncül bir yaklaşımla analiz etmektedir.

10 Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2025); İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014) 14-15.

11 Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği,* 47-50.

Bu çalışmada öncelikle Kastallânî ve ana metin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* hakkında bilgi verilmiştir. Ardından sırasıyla eserlerin yazılma tarihine göre Bâkî'nin tercümesi, Şebrâmellisî'nin hâşiyesi ve Zürkânî'nin şerhi hakkında bilgiler verilmiştir. İlk olarak müellifler ve eseri tanıtılmış ardından Süleymaniye Kütüphanesinde tespit edilen yazma nüshalar tablolar halinde verilmiş ardından bu tablolar değerlendirilmiştir. Tespit edilen nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi veritabanı olan Yordam Bt ve Yazma Eserler Portalı[12] üzerinden taranarak belirlenmiş; klasik kataloglardaki müellif ve eser adlarına ilişkin hatalı kayıtlar düzeltilmiştir. Böylece *el-Mevâhib*'in metni, şerhi, hâşiyesi ve tercümelerine ait yazmalar toplu hâlde ortaya konulmuştur. Literatürde Kastallâni ve eseri ile alakalı yazma nüshaları ile alakalı bilgilerin eksik ve yetersiz olduğu tespit edilmiştir. Literatürde Kastallânî ve eseriyle ilgili yazma nüsha bilgileri büyük oranda dağınık ve eksik olduğundan, oluşturulan tablolarla bir bütün olarak Kastallânî ve eserinin yaygınlığına dikkat çekilmiştir. Bu çalışma, *el-Mevâhib* ile ilgili şerh, hâşiye ve tercümelere ait nüshaların tüm Türkiye kütüphanelerinde incelenmesini çalışmanın kapsamını aşacağı için, yazma nüsha yoğunluğunun en yüksek olduğu Süleymaniye Kütüphanesi ile sınırlandırılmıştır. Söz konusu kütüphanede müellife ait çok sayıda matbu nüsha da mevcuttur; ancak araştırma kapsamı gereği yalnızca yazma nüshalar değerlendirilmiştir.

1. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*

Tam adı Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulmelik el-Kastallânî el-Mısrî eş-Şâfi'î olan müellif devrinin önde gelen İslam alimlerinden biridir. Kastallânî, Memlüklerin siyasi ve ilmi merkezi olan Kahire'de, 12 Zilkâde 851/19 Ocak 1448 tarihinde doğdu. Kastallânî, kendi kaleme aldığı biyografisinde adını "Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülmelik el-Kastallânî el-Mukrî" şeklinde kaydetmiştir. Şihâbüddin ismi ise kendisinin ilmine duyulan hürmet nedeniyle verilmiş olmalıdır.[13] Kastallânî, 30 Ocak 1517 tarihinde vefat etmiş ve Medresetü'l-Ayniyye'nin avlusuna defnedilmiştir. Kastallânî nisbesiyle anılmasının sebebi, ailesinin aslen Tunus'un Tûzer şehrinden olup, buranın Endülüs'te yer alan Kastilya (Qastalla) bölgesiyle bağlantılı olması ve daha sonra Mısır'a göç etmesidir.[14]

Kastallânî'nin yaşadığı dönem, Memlük Devleti'nin son yıllarına tekabül etmektedir. Müellifin vefatı, Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı fethettiği sürece denk gelmektedir. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in, Memlük ordularına karşı kazandığı

12 Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), *Yazma Eserler Portalı* (Erişim 15 Şubat 2025).

13 Büşra Sıdıka Kaya, *Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 15.

14 Abdülkadir Şenel, "Kastallânî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2024); Geniş bilgi için bkz. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi li-ehli Karni't-Tâsi'*. (Beyrut: Menşuratü Dâri'l-Mektebeti'l-Hayât, 1993) 1/103-105.

Ridaniye (22 Ocak 1517) savaşının ardından Kahire'ye girdiği günlerde[15], Kastallânî hayata veda etmiştir. Bu bağlamda, Kastallânî'nin vefatı, Osmanlı hâkimiyetinin Mısır'da kesin olarak tesis edildiği bir döneme rastlamaktadır. Kastallânî, özellikle hadis ve kıraat ilimlerindeki derin bilgisiyle tanınan bir âlimdir. Küçük yaşta hafız olup, kırâat-i seb'a ve on dört kıraati tahsil etmiştir. İbnü'l-Cezerî (738/1338?) ve Şâtıbî (590/1194) gibi kıraat âlimlerinin rivayetlerini öğrenmiş, bu alandaki birikimini derinleştirmiştir. Hadis alanında ise hocası Şemseddin es-Sehâvî'den (902/1497) büyük ölçüde istifade etmiş, ayrıca Sirâceddin en-Neşşâr (938/1531), Necmeddin İbn Fehd (885/1480), Celâl el-Bekrî (891/1486), Hâlid el-Ezherî (905/1499) ve Zekeriya el-Ensârî gibi dönemin önde gelen Mısırlı âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. 1468 yılında Karâfetü's-Suğrâ Medresesi şeyhliğine tayin edilen Kastallânî, etkileyici vaazları ve kıraat yetkinliğiyle geniş bir şöhrete ulaşmıştır.[16]

Kastallânî'nin hayatı boyunca Kahire'den ilim tahsili amacıyla ayrılmadığı bilinmektedir. Bu durum, büyük ölçüde o dönemin Kahire'sinde yeterli sayıda âlimin bulunması ve müellifin şahsi tercihleriyle açıklanabilir. Bununla birlikte, kaynaklarda Kastallânî'nin hac ibadeti için en az iki kez Mekke ve Medine'ye seyahat ettiği belirtilmektedir. Kastallânî'nin bilinen eserleri kısaca şu şekildedir: *İrşadü's-sârî, Letâ'ifül-işârât li-fünûni'l-kırâ'at, el-Mevâhibü'l-ledünniyye, Mevlidü'n-Nebî, Mesâlikü'l-hunefâ' ilâ meşâri'i-salât ale'n-Nebiyyi'l-Mustafa, Fethu'l-Mevâhibi fî menâkibi'l-İmam eş-Şâtibî, Menâhicü'l-hidâye li-Mealimi'r-rivâye, Tuhfetü's-Sâmi ve'l-kârî bi-hatmi Sahîhi'l-Buhârî, el-İlhâmü'ş-şâdır ani'l-inâmi'l-vafir, İktidâ'ü'l-ğâfil bi-ihtidâi'l-akıl, Zehrü'r-iyaz ve şifâü'l-kulûbi'l-miraz, Meşâkirü'l-envâri'l-muziyye fî şerhi'l-Kevâkibi'd-dürriyye fî medhi hayri'l-beriyye, en Nûr'us-Sâtı el-mültekat mine'd-Davi'l-lâmî.*[17] Bu eserler, hadis, kıraat, siyer ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair geniş bir ilmi birikimi yansıtmaktadır. Ayrıca, bu eserlerin dışında, aidiyeti kesin olmamakla birlikte Kastallânî'ye nispet edilen başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bu durum, onun ilmi mirasının genişliği ve etkisinin farklı kaynaklarda yer bulduğunu göstermektedir.[18]

Hadis ve kıraat âlimi olan Kastallânî[19], siyer alanında kaleme aldığı *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye* adlı eseriyle ilim dünyasında

15 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 2/292-296.

16 Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-ledüniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye,* thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1996), 1/3.

17 Şenel, "Kastallânî".

18 Algül, "el-Mevâhibü'l-Ledünniyye".

19 Hadis alimi olan ve günümüzde bu yönüyle daha çok tanınan Kastallânî'nin *İrşadü's-Sârî* ve *Tuhfetü's-Sâmî* adlı hadis eserleri ile alakalı farklı üniversitelerde üç adet tez hazırlanmıştır. (Mehmet Sait Uzundağ, *Kastallânî (851-923/1448-1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Harun Özbek, *Kastallânî'nin Hayatı ve İrşâdü's-Sârî Adlı Eserindeki Şerh Metodu* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal

önemli bir yer edinmiştir. Müellifin bu alandaki şöhreti, yalnızca siyer alanında yazdığı eserle sınırlı kalmayıp, kaynaklara olan hâkimiyeti, şerh ve hâşiye geleneğindeki yetkinliği ve muhaddis kimliği sayesinde hadisleri titizlikle seçerek eserinde uygun bağlamlarda kullanmasıyla pekişmiştir. Klasik siyer eserleri genel olarak Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik bir çerçevede ele almaktadır. Bunun yanı sıra, bazı siyer kitapları Hz. Peygamber'in kendine has niteliklerine (hasâis), peygamberliğini kanıtlayan özel halleri (delâil) ve mucizelerine (mucizât) ve şemâiline odaklanmaktadır. Kastallânî, telif ettiği siyer eserinde bu iki yöntemi bir araya getirerek, Hz. Peygamber'in hayatını önce kronolojik bir düzen içinde sunmuş, ardından onun şemaili, hasâisi ve delâili hakkında ayrıntılı rivayetlere yer vermiştir. Böylece, siyer yazımında hem tarihî hem de niteliksel anlatımı bir arada kullanan bir yöntem benimsemiştir.[20]

Siyer literatüründe zamanla iki temel yazım usulü gelişmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in hayatını doğumundan vefatına kadar kronolojik bir sırayla aktaran yöntemdir. Bu usulün önde gelen temsilcileri arasında İbn İshâk (151/758) ve İbn Hişam (218/833) olup zamanla gelişmiştir. İkinci usul ise Hz. Peygamber'in şemâili, delâili, hasâisi ve mûcizeleri gibi konuların müstakil veya birlikte ele alındığı tematik yaklaşımdır. Bu yöntemin en tanınmış örneği Kâdî İyâz'ın (544/1149) *eş-Şifâ bi-(fî)ta'rîfi hukûḳi (fî şerefi)'l-Mustafâ* adlı eseridir. Daha önce belirtildiği üzere zamanla bu iki yöntemin birleştirildiği ve aynı eserde hem kronolojik anlatıma hem de tematik bölümlere yer verildiği karma bir usûl ortaya çıkmıştır. Bu tür eserlerin erken ve etkili örneklerinden biri, İbn Seyyidünnâs'ın (734/1334) *Uyûnu'l-eser fî fünûni'l-Megâzî ve'ş-Şemâil ve's-Siyer* adlı çalışmasıdır. Makrizî (845/1442), Şemsüddin eş-Şâmî (942/1536) ve Halebî (1044/1635) gibi İslam alimleri iki yazın türünü birleştiren

Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Abdülvehhab Gözün, *Kastallânî'nin "Tuhfetü's-Sâmi ve'l-Kârî bi-Hatmi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Yazma Eserinin Tahkiki ve Metodu* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011) Kastallânî hakkında Türkiye'de yapılmış olan tezlerden ikisi Mevâhib ile alakalıdır. Shirin Z. Kyzy, *"El-Mevâhibü'l-Ledünniye" İsimli Eseri Işığında Kastallânî'nin Peygamber Tasavvuru"* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013); İrfan Savran, *Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-ledünniyye İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Ayhan Tergip'in İstanbul Üniversitesi Yeni Türk Dili Bilim Dalı'nda hazırlamış olduğu doktora tezi Bâkî'nin eserini dil olarak incelemektedir. Ayhan Tergip, *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010).

20 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye*, thk. Salih Ahmed Şâmî, (Beyrut, 1991), 1/14-15. el-Mevâhib'in birçok tahkiki olmakla birlikte bu çalışmada dört cilt olarak tab' edilen Ahmed Şâmî'nin tahkiki kullanılmıştır. Bu tasnifte ilk cildinin neredeyse tamamı kronolojik siyer olarak yazılmıştır. Diğer üç cilt ise şemâil, hasâis, delâil ve mucizât gibi siyerin diğer dallarına ait konular olup müellifin tercihine göre sıralanmıştır.

eserler verse de hacmi ve metodu nedeniyle bu alanın en meşhur eseri Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'sidir.[21]

Belirtildiği üzere müellif yalnızca hac ibadeti için Kahire dışına çıkmıştır. Kastallânî'nin Kasım 1492'den 21 Mart 1494'e kadar Harem bölgesinde bulunduğu ve bu süre zarfında *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı siyer eserini kaleme aldığı bilinmektedir.[22] Eser maksad adı verilen başlıklarla on bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm, Hz. Peygamber'in yaratılışından vefatına kadar olan süreci ele almaktadır. Bu bölümde Hz. Âdem'in yaratılışı ve cennetten çıkarılmasının hikmetleri, Fil Vakası, Abdullah ile Âmine'nin evliliği, Hz. Peygamber'in doğumu, çocukluğu, Şam seferi ve Hz. Hatice ile evliliği gibi konular işlenmektedir. Ardından, risaletin başlangıcı, hicret, Mekke'nin fethi, gazveler ve seriyyeler detaylandırılmıştır. Bu bölüm, eserin yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. İkinci bölüm, Hz. Peygamber'in isimleri, künyesi, eşleri, çocukları, hizmetçileri, akrabaları, elçileri, kâtipleri, müezzinleri, hatipleri, şairleri, savaş aletleri, hayvanları ve kendisine gelen elçiler hakkında bilgiler içermektedir. Üçüncü bölüm, Hz. Peygamber'in bedeni özellikleri, ahlaki vasıfları, yeme-içme ve giyim tarzı, hanımlarıyla münasebetleri, istirahat vakitleri, mühür ve yüzükleri gibi hususlara odaklanmaktadır. Dördüncü bölüm, Hz. Peygamber'in mucizelerini detaylı şekilde ele almaktadır. Beşinci bölüm, İsrâ ve Miraç mucizeleri ile Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün yönlerine değinmektedir. Altıncı bölüm, Hz. Peygamber hakkında Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetler, Allah'ın onun peygamberliğine şahitliği ve Tevrat ile İncil gibi kutsal metinlerde Hz. Muhammed'e dair atıflar üzerine yoğunlaşmaktadır. Yedinci bölüm, Hz. Peygamber'e sevgi ve sünnetine bağlılığın gerekliliği, salavat getirmenin hükmü ve sahabe ile Ehl-i Beyt'e duyulması gereken muhabbet konularını işlemektedir. Sekizinci bölüm, tıbb-ı nebevî, Hz. Peygamber'in rüya tabirleri, geleceğe dair haberleri ve hastaları hem doğal hem de ilahi yöntemlerle tedavi etmesi gibi konulara yer vermektedir. Dokuzuncu bölüm, Hz. Peygamber'in ibadet hayatını ele almakta; abdest, gusül, mesh, namaz, tesbihat, teheccüd, nafile namazlar, zekât, fitre, oruç, itikâf, hac ve umre gibi ibadetlerle ilgili detaylara yer vermektedir. Onuncu bölüm, Hz. Peygamber'in vefatı, sahabenin üzüntüsü, cenazesinin yıkanması, defni, kabir özellikleri ve kabir ziyaretinin fazileti gibi konulara odaklanmaktadır. Ayrıca, Peygamber'in şefaati, livâü'l-hamd sancağı ve cennete girenlerin ilki olacağına dair rivayetler ele alınmaktadır.[23] Bu bölümler çerçevesinde anlaşıldığı üzere *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, siyer alanında hem tarihî hem de tematik anlatımı birleştiren kapsamlı ve sistematik bir eser niteliği taşımaktadır.

Kastallânî eserini yazarken kullandığı kaynaklar arasında giriş kısmında Kâdî İyâz'ın *Şifâ-i Şerîf*'i, Buhâri ve Müslim'in *Sahîh*'leri yanında İbn Kayyım el-Cevziyye'nin

21 Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzi". Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneğ*i, 60.

22 Algül, "el-Mevâhibü'l-Ledünniyye".

23 Savran, "Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-Ledünniyye İsimli Eseri", 54-57.

eseri *Zâdü'l-Meâd* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) eseri *Fethu'l-bârî*'si gibi eserlere yer vermiştir.[24] Kastallânî'nin eserini kaleme alırken en çok etkilendiği müellifler Tirmizî ve Kâdî İyâz'a vurgu yapmak gerekmektedir. Kastallânî bu iki müellifin meşhur eserleri olan olan *eş-Şemâil* ve *Şifâ-i Şerif*'e şerhler yazmıştır.[25] Kastallânî direkt olarak kullandığı kaynakların ise birçoğunu bildirmemiştir. Müellif eserinde geniş bir kaynak yelpazesine başvurmuş, özellikle hadis ve siyer kaynaklarını merkeze almıştır. Siyer alanında İbn İshâk, İbn Hişâm ve Vakıdî'nin (207/823) eserleri ile İbn Sa'd'ın (230/845) *Tabakât*'ı ve Süheylî'nin (581/1185) *er-Ravzu'l-ünüf*'ü gibi klasik metinlere dayanmıştır. Peygamber Efendimizin hususiyetlerine dair bilgilerde Süyûtî'nin (911/1505) *el-Hasâisü'l-kübrâ* adlı eseri ile Beyhakî (458/1066) ve Ebû Nuaym'ın (430/1038) *Delâilü'n-Nübüvve* adlı kitaplarına sıkça yer vermiştir. Şemâil literatüründe ise Tirmizî'nin (279/832) *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye* adlı eseri önemli bir yer tutmuştur. Hadis kaynakları açısından Buhârî, Müslim, Tirmizî'nin yanı sıra İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Dârekutnî gibi temel hadis kitaplarının müelliflerine dayanmıştır. Eserde ayrıca Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*, Beyzâvî'nin (685/1286) *Envâru't-tenzîl* ve Zemahşerî'nin (538/1144) *el-Keşşâf* gibi tefsir eserlerinden faydalanılmıştır. Fıkıh alanında İmam Şâfiî'nin (204/820) *el-Üm* ve *er-Risâle* adlı eserleri ile Nevevî'nin (676/1277) *Şerhu Müslim* (*el-Minhâc*) adlı şerhine başvurulmuştur. Tarihsel çerçevenin inşasında ise Taberî'nin (310/923) *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* ve İbnü'l-Esîr'in (630/1233) *el-Kâmil fi't-tarih* gibi klasik tarih eserleri temel alınmıştır. Tasavvufî düşünce açısından Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240) ve Gazzâlî'nin (505/1111) eserleri önemli bir yer tutarken, dil ve edebiyat alanında da çeşitli lügat ve belagat kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu kapsamlı kaynak kullanımı, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'nin siyer literatürü içinde önemli bir konuma sahip olmasını sağlamıştır.[26]

Kastallânî eserinde kullandığı bu kaynakların çoğuna herhangi bir surette atıf yapmamıştır. Daha sonra esere yazılan şerh ve hâşiyeler ile tahkikli basımı ve güncel araştırmalar sayesinde eserin kaynakları tetkik edilmiştir. Eserin kaynağı ile alakalı en önemli mesele ise müellifin döneminde yaşamış olan Süyûtî'nin müellife yönelttiği intihal suçlamasıdır. Süyûtî'nin el-*Hasâisü'l-kübrâ* adlı eserinden aldığı iktibasları kaynak vermeden kullanmasından dolayı Kastallânî ve Süyûtî arasında mahkemeye varacak şekilde bir tartışma ortaya çıkmıştır.[27]

Kastallânî'nin yaşadığı dönemde Memlük Kahire'si, İslâmî ilimler alanında birçok önemli alime ev sahipliği yapmış; Memlük hakimiyetinin sona ermesi ve hilafetin Osmanlı Devleti'ne geçişiyle ise Kahire'de neşredilen eserlerin İstanbul'a

24 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*, 15-16.
25 Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği,* 63, 72.
26 Savran, "Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-ledünniyye İsimli Eseri", 78-116.
27 Tartışmalar için detaylı bkz. Savran, "Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-ledünniyye İsimli Eseri", 71-79; Enbiya Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2, (2006), 149-174.

transferi sayesinde bu birikimin taşındığı anlaşılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilen yazmalardan anlaşılmaktadır ki, müellif hayattayken istinsah edilen nüshalar da burada muhafaza edilmektedir; bu yazmalar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 1: *el- Mevâhibü'l-ledünniyye*'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Tespit Edilen Nüshaları

Sıra No	Koleksiyon No	Bibliyografik No	İstinsah Tarihi	İstinsah Yeri	Müstensih	Koleksiyon Adı	Yaprak/ Satır
1	04505	243098	905/1499	Mekke	Ali b. Muhammed	Fatih	347/19
2	00272	322418	909/1503	-	Süleyman b. Muhammed b. Ahmed	Reisülkütt ab	469/31
3	01952	330296	962/1555	Mekke	İbrahim b. Muhammed	Şehid Ali Paşa	414/ 29
4	02106	300305	968/1561	-	-	Laleli	71/23
5	00620	311163	973/1565	-	-	Murad Molla	396/31
6	00302	281560	978/1570	-	-	İsmihan Sultan	278/37
7	00342	143435	18 Rebiulevvel 983/27 Haziran 1575	-	Ali b. Ali Zeynü'z-Ziyâdî.	Süleymaniye	466/31
8	00418	232057	993/1585	-	-	Damad İbrahim Paşa	528/27
9	00150	305250	10 Zilkade 995/12 Ekim 1587	-	-	Mehmed Ağa Cami	I496+I /
10	00621	311164	1006/1597	-	-	Murad Molla	429/33
11	00095	290316	1006/1598	-	Muhammed b. Muhammed	Kadızade Mehmed	480/33
12	00130	334614	7 Cemaziyelevvel 1012/13 Ekim 1603	-	Ömer b. Bedreddin el-Âdilî	Şeyhülislam Esad Efendi	609/29
13	00343	143436	17 Zilkade 1014/26 Mart 1606	Medine	-	Süleymaniye	382/33
14	00994	266680	1015/1606	-	-	Hamidiye	321/31
15	00906	355912	1016/1607	-	-	Yeni Cami	405/31
16	00125	249104	22 Şaban 1017/1 Aralık 1608	Medine	Muhammed Hüseyin b. Şeyh Hüseyin el-Hisârî	Hacı Beşir Ağa (Eyüp)	536/25

17	005207	660794	1017/1608	-	-	Halet Efendi[28]	461 /[29]
18	00064	263115	1017/1608	-	Abdülmu'în İbnü'l-Beled	Halet Efendi	461/33
19	04508	243101	1023/1614	-	İshak b. Muhammed	Fatih	663/27
20	05288	660882	1024/1615	-	-	Yeni Cami[30]	486 /
21	00905	355911	1024/1615	-	-	Yeni Cami	486/31
22	01954	330298	1031/1622	-	-	Şehid Ali Paşa	283/25
23	00147	196709	1039/1629	-	Muhammed b. Ömer	Amcazade Hüseyin	471/31
24	00285	274713	1048/1638	-	Yusuf b. Ömer el-Germiyânî	Hekimoğlu Ali Paşa	561/29
25	01953	330297	1066/1655	-	Selame b. Şerif el-Müctehidi	Şehid Ali Paşa	201/35
26	00250	339972	1066/1655	-	Muhammed b. Derviş	Turhan Valide Sultan	927/17
27	04509	243102	1067/1656	İstanbul	Ahmed b. Muhammed	Fatih	459/25
28	00132	334616	30 Cemaziyel evvel 1068/5Mart 1658	-	Muhammed Ebü's-Sürûr el-Me'mûnî İbnü Şeyhülislam İbrahim el-Me'mûnî.	Şeyhülislam Esad Efendi	364/33
29	00124	249103	16 Muharrem 1077/19 Temmuz 1666	-	Ali b. Şeyh Abdurrahman b. Şeyh Necmeddin eş-Şibrâvî	Hacı Beşir Ağa (Eyüp)	
30	00279	294149	1080/1669	-	Mustafa b. Mustafa	Kılıç Ali Paşa	517/
31	01783	380166	1085/1674	-	Abdurrahman b. Ali	Serez	369/25
32	00078	313295	8 Receb 1088/6 Eylül 1677	-	Süleymân b. Muhammed el-Mâlikî	Musalla Medresesi	424/
33	00284	274712	1089/1678	-	-	Hekimoğlu Ali Paşa	581/33
34	00146	231154	1092/1681	-	-	Çorlulu Ali Paşa	493/35
35	00131	334615	19 Zilkade 1096/17 Ekim 1685	-	Hasan eş-Şumûnî el-Mâlikî	Şeyhülislam Esad Efendi	250/31
36	00419	232058	1099/1688	-	-	Damad İbrahim Paşa	457/33
37	00673	298222	1108/1696	-	Mustafa b. Muhammed b. Mustafa b. eş-Şeyh Zeynelâbidîn	Laleli	506/31

28 Yazma Eser Portalında Mikrofilm olarak kaydedilmiştir.
29 Satır bilgisi verilmeyen yazmalar muhtelif satırlarda yazılmıştır.
30 Yazma Eser Portalında Mikrofilm olarak kaydedilmiştir.

38	00674	298223	1114/1702	-	Muhammed Ahmed el-Vesîmî el-Mâlikî	Laleli	502/35
39	004506	243099	1150/1737	-	Ahmed b. Muhammed	Fatih	304/45
40	004507	243100	-	-	Yusuf el-Mellâh	Fatih	524/29
41	00096	290317	-	-	-	Kadızade Mehmed	353/31
42	00512	319157	-	-	-	Pertev Paşa	356/33
43	00513	319158	-	-	-	Pertev Paşa	232/33
44	03489	204230	-	-	Hüseyin b. Muhammed en-Nettahî	Ayasofya	438/28
45	02102-005	211019	-	-	-	Bağdatlı Vehbi	29-38/28
46	01634	227584	-	-	-	Carullah	439/31
47	01770	185811	-	-	-	Esad Efendi	199
48	00175	249539	-	-	Hasan b. Muhammed	Hacı Beşir Ağa	350/
49	00146	268055	-	-	-	Harput	344/29
50	00335-005	308363	-	-	-	Mihrişah Sultan	23-29/21 (Mekke'nin fethini anlatan kısım)
51	00826-002	343017	-	-	-	Yazma Bağışlar	6-228/23
52	00081	230251	-	-	-	Çelebi Abdullah	424/37

Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilen bu nüshalar, eserin Osmanlı döneminde yaygın ve değerli kabul edildiğini göstermektedir. Oluşturulan tablo, eserin farklı koleksiyonlarda bulunan nüshalarına dair detaylı bilgiler içermektedir. Eser, Fatih, Laleli, Şehid Ali Paşa, Şeyhülislam Esad Efendi, Damad İbrahim Paşa, Hacı Beşir Ağa, Hekimoğlu Ali Paşa, Kadızade Mehmed, Murad Molla, Pertev Paşa, Süleymaniye, Yeni Cami, Amcazade Hüseyin, Ayasofya, Bağdatlı Vehbi, Carullah, Halet Efendi, Hamidiye, Harput, Kılıç Ali Paşa, Mehmed Ağa Cami, Mihrişah Sultan, Musalla Medresesi, Reisülküttab, Serez, Turhan Valide Sultan, Çelebi Abdullah, Çorlulu Ali Paşa, İzmir ve İsmihan Sultan gibi çok çeşitli koleksiyonlarda yer almaktadır. Bu koleksiyon çeşitliliği, eserin Osmanlı coğrafyasında geniş bir kabul gördüğünü ve farklı kesimler tarafından istinsah edilerek korunduğunu göstermektedir. Eser, Fatih, Şehid Ali Paşa, Şeyhülislam Esad Efendi, Damad İbrahim Paşa, Hacı Beşir Ağa, Hekimoğlu Ali Paşa, Süleymaniye, Ayasofya ve Yeni Cami gibi Osmanlı döneminin en önemli kütüphane ve vakıf koleksiyonlarında yer almaktadır. Bu koleksiyonlar, dönemin entelektüel ve dini hayatının merkezleridir. Eserin bu koleksiyonlarda

bulunması hem devlet adamları hem de ilim adamları tarafından ne kadar değer gördüğünü ortaya koymaktadır.

Nüshaların istinsah tarihlerinin IX. yüzyıldan (h. 909 tarihli nüsha) XII. yüzyıla (h. 1150 tarihli nüsha) kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsamasıdır. Bu, eserin yüzyıllar boyunca ilgi gördüğünü ve istinsah edildiğini göstermektedir. Özellikle X. ve XI. yüzyıllara ait nüshalar, eserin erken dönemlerden itibaren Osmanlı ilim ve kültür çevrelerinde kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Eserin istinsah yerleri için ise sadece beş nüshada bilgi bulunmaktadır. Bu nüshalara göre eserin İstanbul, Mekke ve Medine'de istinsah edildiği görülmüştür. Eserin farklı müstensihler tarafından kaleme alındığı belirlenmiştir. Örneğin, Ahmed b. Muhammed, İshak b. Muhammed, Ali b. Muhammed, Yusuf el-Mellâh, Muhammed Ahmed el-Vesîmî el-Mâlikî, Mustafa b. Muhammed, İbrahim b. Muhammed, Selame b. Şerif el-Müctehidi, Muhammed Ebü's-Sürûr el-Me'mûnî, Hasan eş-Şumûnî el-Mâlikî, Ömer b. Bedreddin el-Âdilî, Muhammed Hüseyin b. Şeyh Hüseyin el-Hisârî, Ali b. Şeyh Abdurrahman eş-Şibrâvî, Yusuf b. Ömer el-Germiyânî, Muhammed b. Muhammed, Abdülmu'în İbnü'l-Beled, Mustafa b. Mustafa ve Süleymân b. Muhammed el-Mâlikî gibi isimler, dönemin önemli hattatları, âlimleri veya ilim talipleri olabilir. Bu müstensihler, eserin farklı ilim çevrelerinde nasıl bir ilgi gördüğünü ve yayıldığını göstermektedir.

Bazı nüshalarda istinsah tarihi, müstensih veya istinsah yeri gibi bilgiler eksiktir. Bu durum, bu nüshaların kayıtlarının tam olarak tutulmadığını veya zaman içinde bu bilgilerin kaybolduğunu düşündürmektedir. Ancak bu eksiklikler, eserin diğer bibliyografik bilgileriyle (koleksiyon no, bibliyografik no gibi) takip edilmesini engellemez. Ayrıca bu eksik bilgiler, gelecekte yapılacak detaylı araştırmalar için bir potansiyel oluşturmaktadır.

el-Mevâhibü'l-ledünniyye'nin Türkiye'deki çeşitli yazma eser kütüphanelerinde bilinen bir müellif nüshası bulunmamaktadır. Buna rağmen Kastallânî henüz hayatta iken istinsah edilen en eski nüshalarından bir tanesi Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde[31] 898/1492 tarihli ve diğer biri ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde[32] 899/1493 tarihli olmak üzere iki nüsha bulunmaktadır. Bu çalışmanın kapsamında olan Süleymaniye Kütüphanesi'nde ise müellifin hayatta iken istinsah edilen 905/1499 ve 909/1502 olmak üzere en eski tarihli nüshalar dikkat çekmektedir. Müellifinin henüz hayatta iken olan bu yazma nüshaları hacca giden ulema tarafından İstanbul'a getirildiği söylenebilir.

905/1499 tarihli yazma nüsha müellif Kastallânî henüz hayatta iken telif edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan en eski tarihli yazma nüsha

31 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Bibliyografik no. 364714).

32 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Demirbaş no. NEKAY02709).

özelliğini taşıyan bu eser fiziksel özellikleri açısından kondisyonlu bir şekildedir. Nüshada Mahmud Han[33] ve Sadrazam Tiryaki el-Hac Mahmud Paşa'nın vakıf kaydı bulunmaktadır.[34] 909 tarihli nüshanın ise üst kısımları kitap kurdu tarafından tahrif edilse de yazılı olan kısımlar genel olarak okunur şekildedir. Eserin kapak sayfasındaki vakıf kaydından anlaşıldığı üzere Reisülküttab Mustafa Efendi'nin vakfına aittir.[35]

1114/1702 tarihli yazma nüsha ise kütüphanede bulunan tarihi en yakın nüshadır. Sultan III. Selim'in mührü bulunan eserde İbrahim Naşid (1192/1778) ve el-Hâc Mehmed Emin (1217/1802) efendilerin temellük kaydı bulunmaktadır. Bu eserin kenar kısımlarında kısa kısa birçok açıklama ve özellikle bazı hadislerin yazıldığı görülmektedir.[36]

*el-Mevâhibü'l-ledünniyye'*nin yurtdışı yazma eser kütüphanelerinde ise Mağrib-Miknâs'ta Hizânetü'l-Câmiü'l-Kebîr'de (899/1493), Mağrib-Rabat'ta el-Hizânetü'l-Âmme'de (989/1581), Mağrib, Dârül-Kütübi'n-Nâsıriyye'de nüshaları bulunmaktadır. Bunun yanında Burkina Faso Mecmûa Muhammed el-Hâc Mehaba'da ve Bosna-Sareyova'da Mektebetü'l-Gâzî Hüsrev Bey'de yazmalarının bulunduğu bilinmektedir.[37]

2. Bâkî'nin Tercümesi: *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn*

Kastallânî'nin Kahireli bir alim olmasına rağmen eseri İstanbul'da dikkat çekmiş ve Sokullu Mehmed Paşa'nın (1579) girişimiyle[38] meşhur edebiyatçı Bâkî tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Bâkî'nin *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* adını verdiği bu tercüme Osmanlı medreselerinin başucu kitaplarından olmuştur. Şâfi'î mezhebine bağlı olan Kastallânî'nin kendi mezhebine dair verdiği bilgilere ek olarak Hanefî mezhebinin görüşlerine de yer veren Bâkî eser üzerinde tasarruflarda bulunmuştur. Bâkî serbest tercüme diyebileceğimiz bir şekilde bazı zait gördüğü kısımları atlamış bazı kısımlara da eklemeler yapmak suretiyle bu eseri Türkçe siyer literatürüne kazandırmıştır.[39] Bâkî'nin haricinde Manisalı Mahmud isimli bir âlimin daha tercümesi bulunmaktadır. *Tercüme-i Mevâhibü'l-ledünniyye*

33 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Bibliyografik no. 243098), 1b.

34 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye* (Fatih, 243098), 2a, 438b.

35 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 322418).

36 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyyeabi'l-minâhi'l-Muhammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 298223), 1b.

37 Kaya, *Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî,* 49-51.

38 Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyddidi'l-mürselîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 242870), 1b.

39 Mehmet Çavuşoğlu, "Bâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ocak 2025).

adıyla bilinen bu eser XVI. yüzyılda kaleme alınmış ve Konya Mevlana müzesinde bulunmaktadır.[40]

XVI. yüzyıl klasik Türk edebiyatının mümtaz temsilcilerinden Bâkî, hacimli Türkçe Dîvân'ının yanı sıra mensur tercümelerden oluşan birkaç dikkate değer eser telif ederek zengin bir külliyat ortaya koymuştur. Çağdaşları arasında özellikle din dışı temalı gazel ve kasideleriyle temâyüz eden şair, şiir mecmuasında sınırlı kalan dinî muhtevayı mensur tercümeleriyle ikmâl etmiştir. Nitekim onun kaleminden çıkan tercümelerin tamamı tefsir, hadis ve ahlâk türü metinler gibi bütünüyle dinî muhtevalı eserlerden müteşekkildir. Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye* eserine yazdığı tercüme bu minvalde değerlendirilmelidir. Bâkî, hem nazım hem de nesir sahasında farklı içerik ve türlerde ürün vererek XVI. yüzyıl Osmanlı entelektüel dünyasında kendine mahsus bir yer edinmiştir. Bâkî, Dîvân'ında sanatlı ve sağlam bir dil kullanırken, mensur eserlerinde daha sade ve yalın Türkçeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla Bâkî'nin nesir olarak kaleme aldığı tercümesi Hz. Peygamberin hayatını konu edinen dini muhtevalı olup sade ve yalın bir dille halkın istifadesine sunulmuştur.[41]

Bâkî tercümeye başlamadan önce kaleme aldığı dibâce kısmında Hz. Peygamber'in hayatını incelemenin ve sözlerini okumanın, ümmetin ahlaki değerlerinin ve davranışlarının düzelmesine katkı sağlayacağını vurgulamaktadır. Bâkî eseri tercüme etme usulünü şu veciz sözleriyle ortaya koymuştur:

Zevâyidden kılub tenkih u tehzîb

Fevâyid birle kıldum nakş u tezhîb

Beyân evrakını kıldum mücedvel

İdüb müşkillerin altun gibi hâl

Tahayyül âbına zer gibi çöktüm

Zer-efşân yirine göz nuru döktüm.[42]

Bâkî, söz konusu çalışmasının başında kaleme aldığı manzum ifadelerde, metni tashih ve tenkih sürecinden geçirdiğini; bu bağlamda lüzumsuz ve tekrara düşen unsurları ayıklayarak eseri arındırdığını belirtmektedir. Bununla yetinmeyip metni ilmî ve faydalı bilgilerle zenginleştirdiğini, böylece hem içerik hem de biçim bakımından güzelleştirdiğini ifade eder. Anlaşılması güç ve müşkil yerleri açıklığa kavuşturduğunu, bu açıklamaları da derli toplu bir şekilde bir araya getirerek müstakil bir metin hâlinde sunduğunu dile getirir. Nihayetinde ise, zahmetli bir telif

40 Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1136.

41 Abdulsamet Özmen, "Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn'in Muhtevası Üzerine", *Journal of Turkish Language and Literature* 6/1, (2020), 71-73.

42 Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyddidi'l-mürselîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 274582), 3a.

süreci geçirdiğini, bu süreçte hayal gücünü titizlikle işlediğini ve maddî süslemeler yerine göz nuru ve yoğun emeğiyle esere değer kattığını vurgular.

Kastallânî'nin eseri, üslûbunun zarafeti ve anlamının derinliğiyle dönemin âlimleri tarafından oldukça değerli kabul edilmiştir. Eserin anlatımı, ferahlatıcı ve akıcı bir dil kullanılarak yapılmış olup, okuyucu üzerinde olumlu bir etki bırakmaktadır. Ancak, eserinin kapalı anlamları ve Arapça ibareleri, metnin derinliğini zaman zaman gizleyen bir örtü gibi işlev görmüştür. Bâkî ise çevirisinde bu gizliliği aşmaya çalıştığını belirterek, eserin güzelliklerini mümkün olduğunca yansıtmaya gayret ettiğini ifade etmiştir. Tercüme metodunu da mukaddimesinde açıklamış, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'de geçen ayetleri meşhur tefsir kaynaklarıyla açığa kavuşturduğunu, ardından Hanefî fıkhına ait meseleleri, fetva kitapları üzerinden eklediğini belirtmiştir.[43] Bâkî, müellifin Şafiî mezhebine mensup olması dolayısıyla, eserde daha çok kendi mezhebine uygun olan görüşlere yer verdiğini, diğer mezheplerin görüşlerine ise daha az atıfta bulunduğunu ifade etmiştir. Eserin içindeki hadisler, hadis âlimlerinin eserlerinden faydalanılarak, sahih olanlar seçilmiş ve kullanılmaya özen gösterilmiştir. Senedinde meçhullük bulunan veya büyük muhaddisler tarafından kabul edilmeyen hadisler, eserden çıkarılmıştır. Hadislerin sıhhat dereceleri, hadis âlimlerinin görüşlerine göre düzenlenmiş, zayıf ve kuvvetli hadislerin sıhhat durumlarına dair açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca, anlamı muğlak ifadeler eserden çıkarılarak, muteber hâşiye ve açıklamalar eklenmiştir. Bu yöntemle, eserin hem anlam derinliği artırılmış hem de bilgisel doğruluğu sağlamlaştırılmıştır.[44]

Bâkî'nin eseri, onun hem Arapça hem de Türkçeye olan hâkimiyetini göstermesi açısından önemli bir metindir. Söz konusu eser, müellifin nazımdaki şöhretinin yanında nesir alanında da yetkin bir kaleme sahip olduğunun kanıtıdır. Eserin dibâce kısmında ağır bir dil kullanılmasına karşın devamında yalın ve anlaşılabilir bir üslûbun tercih edilmesi, metnin geniş kitleler tarafından okunabilirliğini arttırmayı amaçlandığını göstermektedir. Eser, Klasik Türk Edebiyatı'nda Bâkî ve dönemine dair bilgi sunmasının yanı sıra, dönemin edebî ve dini anlayışını yansıtması, siyer ve hadis alanında takip edilen metodolojiyi gözler önüne sermesi bakımından da önem arz etmektedir. Kastallânî'nin eserinin Bâkî tarafından tercüme edilerek Osmanlı Türkçesi ile aktarılması, eserin yayılım alanını genişletmiş ve döneminde tanınır hale gelmesini sağlamıştır.[45] Nitekim Bâkî'nin bu çalışması Kahireli alimler *el-Mevâhib* Hâşiyesinin müellifi Şebrâmellisî ve *el-Mevâhib* şerhinin müellifi Zürkânî'den zaman dilimi olarak daha önce hazırlanmıştır.

Bâkî, eseri tercüme ederken orijinal metne tam sadık kalmamış; bazı bölümleri özetlemiş, bazı yerlerde ise ilaveler yapmıştır. Özellikle, dinî hassasiyetlerini gözeterek, isnadı zayıf olan rivayetlere yer vermemeyi tercih etmiştir. Aynı zamanda,

43 Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn* (Hekimoğlu Ali Paşa, 274582), 1b-3b.

44 Ali Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi: Me'âlimü'l-yakîn -Tercüme ve Rivâyet Tercihi Yöntemi Açısından İncelenmesi-", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi,* Haziran 2019, 51:182-185.

45 Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi", 185-189.

Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermeye özen göstermiş ve metni halkın anlayabileceği bir dille sunmaya çalışmıştır. Eserde, klasik tercüme anlayışının bir gereği olarak, şerh ve te'lif unsurları bir arada bulunmakta, yalnızca birebir çeviri ile sınırlı kalınmamaktadır. Bâkî, metin içerisinde zaman zaman kendi kültürel unsurlarını ve halk diline ait ifadeleri kullanarak, eseri Osmanlı Türk toplumuna daha yakın hale getirmiştir. Bâkî'nin bu tercümeyi hazırlarken rivayetlerin isnad ve tenkidine ilişkin bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Ancak, genellikle kabul gören görüşleri benimseyerek, ihtilaflı konulara fazla girmemeyi tercih etmiştir. Bu yaklaşım, eserin akademik bir çalışma olmaktan ziyade, halkı irşad etmeye yönelik bir metin olarak tasarlandığını göstermektedir. Dil ve üslûp açısından eser son derece akıcı ve etkileyici olup, okuyucuya adeta olayları birebir yaşıyormuş hissi vermektedir. Böylece, Bâkî'nin dil becerisi ve anlatım gücü bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda, dönemin dini ve ahlaki değerlerinin okuyucuya aktarılmasında edebi eserlerin oynadığı rolü de gözler önüne sermektedir.[46]

Bâkî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilen yazma nüshaları aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 2: Bâkî'nin Tercümesinin Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Nüshaları[47]

Sıra No	Cilt	Koleksiyon No	Bibliyografik No	İstinsah Tarihi	Müstensih	Koleksiyon Adı	Yaprak /Satır
1		00065-002	263117	976/1568	-	Halet Efendi	555/27
2		07442	354249	986/1578	-	Yazma Bağışlar	283/29
3		00900	355906	986/1578	-	Yeni Cami	427/31
4	C.1	04295	242871	987/1579	-	Fatih	289/21
5	C.2	04296	242872	-	-	Fatih	256/21
6		00710	323008	1017/1608	-	Reisülküttab	549/27
7		00375	277334	1047/1637	el-Hâc Muhammed Ali	Hüsrev Paşa	329/29
8		00169	274582	1059/1649	Halil b. Ahmed	Hekimoğlu Ali Paşa	386/31
9		02024	300190	1070/1659	Ali Hıfzı b. Yusuf - Ahmed b. Zünnam	Laleli	351+160/
10		00666	298210	1089/1678	-	Laleli	108/
11		04294	242870	1103/1691	İsmail b. Süleyman	Fatih	364/26
12		04293	242869	1136/1723	-	Fatih	231/31

46 Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi", 190-204.

47 Bâkî'nin tercümesinin diğer kütüphanelerdeki nüshaları için bk. Yakup Poyraz, Ayhan Tergip, "Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Mensur Eseri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1, (2010), 140-142.

13		00440	182833	15 Rebiülevvel 1122/14 Mayıs 1710	Yusûf b. Mehmed b. el- Vekîl el-Mevlevî	Esad Efendi	537/27
14		06702-005	352905	-	-	Yazma Bağışlar	53-55/
15		01858	330188	-	-	Şehid Ali Paşa	337/23
16		00403	265894	-	-	Hamidiye	358/29
17		00402	265893	-	-	Hamidiye	316/29
18		00770	342950	-	-	Yazma Bağışlar	115/35
19		003142	346895	-	-	Yazma Bağışlar	493/27
20		003157	203773	-	-	Ayasofya	614/23
21		004325	257914	-	-	Hacı Mahmud Efendi	525/21
22		04326	257915	-	-	Hacı Mahmud Efendi	497/25
23		00752	282649	-	-	İzmir	389/21

Eser, Hekimoğlu Fatih, Yeni Cami, Ayasofya, Reisülküttab, Esad Efendi, Ali Paşa, Laleli, Şehid Ali Paşa, Hüsrev Paşa, Hamidiye ve Halet Efendi gibi farklı koleksiyonlarda yer almaktadır. Bu durum, eserin Osmanlı döneminde farklı kesimler tarafından ilgi gördüğünü ve korunduğunu göstermektedir. Özellikle Yazma Bağışlar koleksiyonunda birden fazla nüshanın bulunması ve vakıf ve temellük kayıtlarından anlaşıldığı üzere eserin toplumun farklı katmanları tarafından değer gördüğünü ortaya koymaktadır.

Eserin 12 adetinde istinsah tarihleri verilmişken sadece 4 tanesinde müstensih bilgisi bulunmaktadır. 976-1089 tarihleri arasında istinsah edilen nüshaların tarihsel süreç içerisinde sürekliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerden 976/1568 ve 986/1578 tarihli nüshaların şair Bâkî'nin hayatta iken yazıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu iki nüsha en eski tarihli yazma olduğu tespit edilmiştir.

976/1568 tarihli yazma en eski tarihli nüshadır. Bu yazmanın başında hat sanatıyla yazılmış iki levha ve Halet Efendi'nin mührü bulunmaktadır. Temellük kaydında ise Muhammed Emin b. Veliyyüddin el-Müfti'nin (1201/1786) kaydı bulunmaktadır.[48] Bâkî'nin bu tercümesinin başına Bağdat'ta ikamet eden Yusuf b. Muhammed b. Kemalüddin isimli kişi tarafından 15 varaklık Hz. Peygamberin hayatı ile alakalı kronolojik bilgiler veren bir risale eklenmiştir.[49]

Yazma bağışlar koleksiyonunda 986/1578 tarihli nüshanın girişinde bulunan vakfiyeden anlaşıldığı üzere bu yazma Harput Kütüphanesi'ne vakıf sahibi Çötelizade

48 Bâkî, *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 263117), 1b.

49 Bâkî, *Meâlimü'l-yakin* (Halet Efendi, 263117), 19a.

Ömer Ağa tarafından 1254 yılında okunup istifade edilmesi için vakfedilmiştir.[50] Sade bir tertip ile hazırlanan yazmada önemli görülen yerler ve başlık olabilecek kısımlar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Nüshayı daha sonra okuyan kişilerin kenarlara kısa kısa kelimelerle notlar aldığı görülmektedir. Bu nüshanın başında cildi sâni ibaresi geçse de ilk cilt Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilememiştir. 986/1578 tarihli Yeni Cami koleksiyonunda kayıtlı yazmanın başında ise Sultan III. Ahmed vakfı mührü bulunmaktadır. Yazma Eser Portalı'nda eserin müellifi sehven Ahmed b. Hatib el-Kastallâni olarak kaydedilmiştir.

Fatih Koleksiyonunda kayıtlı eserlerden demirbaş numaraları 04295 ve 04296 olan nüshaların başında bulunan fihristlerden anlaşıldığı üzere eser iki cilt olarak tertip edilmiştir. Fihristte Kastallân'i'nin eserinde olan maksat olarak tasnif korunmuş ve ilk ciltte ilk 4 maksat diğer ciltte kalan 6 maksat aktarılmıştır. Eserin ilk cildi 987/1579 tarihli olup ikinci ciltte tarihe rastlanmamıştır. Fatih koleksiyonunda bulunan 04293 demirbaş numaralı diğer bir eserin ise 1103/1691 tarihli olduğu ve Kadı Mehmed Said'in mührü bulunmaktadır.[51] Bibliyografik numarası 352905 kayıtlı olan yazmada ise toplam 13 risale bulunmakta burada *Mevâhib* tercümesinden sadece dört varaklık bilgi bulunmaktadır.

15 Rebiülevvel 1122/14 Mayıs 1710 tarihli yazmanın tesâhüb kaydında sadrı sabık Ali Paşa'ya tabi İbrahim Efendi'nin (1156/1743) ismi kaydedilmiştir. Eser iki cilt olarak tertib edilmiş ikinci cildi 279. sayfadan itibaren başlamıştır. Müstensihin Yusûf b. Mehmed b. el- Vekîl el- Mevlevî olduğu eserin kapak kısmında sahibi olarak Derviş Efendi'nin adı geçmektedir. Yine vikaye kısmında ve istinsah kaydı kısmında geçtiğine göre müstensih eseri Ömer Çavuşbaşı için kaleme almıştır. Eserin başında Sahaflar Şeyhizâde Esad Mehmed Efendi'nin vakıf mührü bulunmaktadır.

Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda bulunan iki yazma muhtemelen birbirinin devamı olarak iki cilttir. Ancak özellikle ikinci cildin kondisyonu aşırı derecede kötü olup mürekkepleri akmıştır. Ayrıca bu eserler sehven Bâkî yerine bir diğer meşhur şair Nâbi adıyla kaydedilmiştir. İzmir koleksiyonunda bulunan nüshanın birinci cilt olarak kaydedilmiştir. Dârüssaâde ağası katibi el-Hac Ahmed Efendi vakfından talebeler için Şaban 1190/Eylül 1776 tarihinde vakfedildiği anlaşılmaktadır. Tesâhüb kayıtlarından anlaşıldığı üzere nüshaya Karaçelebizâde Mahmud ve el-Hac Mustafa Efendiler sahip olmuştur.

---

50 Bâkî, *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 354249), 1b.

51 Eserin başında şu ibarenin yer aldığı görülmektedir:
Kad sâke sâiku't-takdir ila silki milki'l-fakir
Mehmed Said el-kâdi fi'l-mâzi
Kostantiniyye el-mahmiyye.

3. Şebrâmellisî Hâşiyesi: *Teysirü'l-metâlibi's-seniyye bi-keşfi esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*

el-Mevâhibü'l-ledünniyye adlı esere yazılan hâşiye, Kahireli âlim Ebü'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî (1676) tarafından kaleme alınmıştır. Şebrâmellisî, Mısır'ın Garbiye vilayetinin Şübrâmillis köyünde doğmuş, Kastallânî'nin vefatından yaklaşık yetmiş yıl sonra dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda geçirdiği bir hastalık sonucu görme yetisini kaybetmesine rağmen, ilim tahsiline devam etmiştir. Şebrâmellisî, kıraat ilminin derinliklerine vakıf olduğu gibi, Şâfiî fıkhı ve fıkıh usulü alanlarında da önemli bir âlim olarak tanınmıştır. Eserlerini genellikle hâşiye formatında ele alan Şebrâmellisî, hâşiye geleneğinin önde gelen figürlerinden biri olmuştur. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* üzerine yazdığı hâşiye ise son derece detaylı olup, neredeyse bir şerh formatında sunulmuştur. Bu hâşiye, "*Teysirü'l-metâlibi's-seniyye bi-keşfi esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*" adıyla bilinmektedir.[52]

Şebrâmellisî hakkında kaynaklarda bilgi az olmasına rağmen onun devrinin en önemli hadis alimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Kahire'sinde bir alim olarak kurduğu ilim meclisinde hadis üzerine icazet verme yetkisi olan Şebrâmellisî'den gerek Arap coğrafyasından gerek Anadolu coğrafyasından alimlerin icazet ve ders aldığı bilinmektedir. Bu isimlerden Osmanlı hadisçilerinden İbrahim el-Kûrânî (1101/1690), Hasan b. Ali el- Uceymî (1113/1702), Muhammed b. Ali el-Kâmilî (1131/1718), Şeyh İbrahim b. Abdurrahman el-Hıyârî (1083), Yahya eş-Şâvî (1096/1685), Muhammed b. Abdurresûl el-Berzencî (1103/1691), Muhammed b. Hamza et-Tefsîrî (1111/1699-1700), Abdulganî en-Nablusî (1143/1731), Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şerâbâtî (1178/1764), Süleyman Fâzıl Efendi (1134/1722) gibi hadis alimlerine icazet verdiği anlaşılmaktadır.[53]

Şebrâmellisî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 3 adet yazma nüshası aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3: Şebrâmellisî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* Hâşiyeleri

Sıra No	Cilt No	Koleksiyon No	Bibliyografik No	İstinsah Tarihi	Müstensih	Koleksiyon Adı	Yaprak/ Satır
1		313	358532	6 Zilhicce 1074/30 Haziran 1664	Ahmed ibn Muhammed ibn Muhammed el-Hanefî el-Mansûrî	Yusuf Ağa	400/25
2	C.1	256	294124	1094/1683-84	-	Kılıç Ali Paşa	329/33
3	C.2	257	294125	1094/1683-84	-	Kılıç Ali Paşa	637/31

52 Abdullah Kahraman, "Şebrâmellisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ocak 2025).

53 Altuntaş, *Osmanlı'da Hadis İlmi*, 88-99.

Şebrâmellisî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç adet yazma nüshası tespit edilmiştir. Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda olan nüshalardan ilki eserin birinci cildi diğeri ikinci cildidir. 1094/1683-1684 tarihlerinde istinsah edilen nüshalardan ilkini kitap kurdu zarar verse de genel performansı iyi haldedir. İstinsah tarihi 6 Zilhicce 1094/29 Haziran 1664 tarihli Yusuf Ağa koleksiyonuna ait nüsha Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Mansûrî tarafından istinsah edilen ve fiziksel özellikleri bakımından kondisyonu en iyi olan nüshadır. Kitabın müstensihi aynı zamanda mütemelliki olup daha sonra Mihrimah Sultan Camii Kâtibi Mahmud Efendi yazmayı temlik etmiştir. Yine Kâtib Mahmud Efendi'nin vakıf mührü bulunmaktadır.[54]

4. Zürkânî'nin Şerhi: *Şerhu ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*

el-Mevâhibü'l-ledünniyye'nin şerhini daha önce de belirtildiği üzere Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf ez-Zürkânî (ö. 1710) yazmıştır. Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî'nin talebesi ve meşhur Kahireli İslam âlimlerinden biri olan Zürkânî, 1645 yılında Kahire'de dünyaya gelmiş, burada ilim hayatını şekillendirerek önemli bir muhaddis olarak tanınmıştır. Aynı zamanda Mâlikî fıkhı alanında da mühim bir yere sahiptir. Hocası Şebrâmellisî'nin hâşiyeleriyle tanınması gibi, Zürkânî de yazmış olduğu şerhlerle geniş bir üne kavuşmuştur. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* üzerine kaleme aldığı şerh, *"İşrâku mesâbihi's-sîreti'n-nebeviyye bi-meczi esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye"* adıyla bilinir ve bu eser, birçok baskı yapılarak hem Mısır hem de Anadolu coğrafyasında yaygın bir şekilde okunmuştur.[55]

Osmanlı dönemi Kahire'sinde dünyaya gelen Zürkânî, muhaddis, müctehit ve hafız olarak tanınmaktadır. Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* eserinde Zürkânî için "hâtimetü'l-muhaddisîn" denilerek hadis ilmindeki derinliği vurgulanmıştır.[56] Müellifin en önemli eseri İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa* adlı eserine yazdığı *Şerḥu'l-Muvaṭṭa*'dır. Mâlikî mezhebine mensup bir fakih olan Zürkânî, hadis ve fıkıh alanlarında da çeşitli şerhler kaleme almıştır. Bunlar arasında *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-ḥadîs*, *Şerḥu's-Sevâdi'l-aʿzam* ve bu çalışmanın konusu olan *Şerḥu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* öne çıkmaktadır.[57] Zürkânî'nin diğer eserleri de dikkate alındığında, onun özellikle şârih kimliğiyle ön plana çıktığı söylenebilir. *Mevâhib* şerhinin giriş bölümünde aktardığı bilgilere göre, Zürkânî rivayet ve dirayet

54 Nûruddîn Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî, *Hâşiye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 358532), 1a.

55 Tuncay Başoğlu, "Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ocak 2025).

56 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esami'l-kütüb ve'l-fünûn,* tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, (Ankara: 1943) 2/1897, 1908. akt. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı'da Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 28.

57 Başoğlu, "Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî", 580.

yöntemlerini bir araya getirmiş ve şerh usulünü oluştururken kendisinden önceki eserlerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Bu yönüyle Zürkânî hem hadis hem de fıkıh alanında derinlemesine çalışmalar yapmış ve döneminin önemli ilim adamlarından biri olarak kabul edilmiştir.[58] Kahire'de yaşayan Zürkânî'den icazet alan Anadolu'da yaşayan Osmanlı hadis âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Kâmilî (ö.1131/1718), Mirzâzâde Mehmed Efendi, Reisülküttab Mustafa Efendi oğlu Âşir Efendi gibi ulemanın olduğu bilinmektedir.[59]

Zürkânî'nin en meşhur eseri, el-*Mevâhibü'l-ledünniyye*'ye yazdığı kapsamlı şerhtir. Siyer literatüründe önemli bir yere sahip olan bu şerh, kapsamlı içeriği ve hadis kaynaklarına dayanması bakımından dikkate değerdir. Zürkânî, bu eseri başkalarının teşvikiyle değil, tamamen kendi arzusuyla kaleme aldığını belirtmiş ve böylece Hz. Peygamber'in hayatına ve siyer ilmine duyduğu derin ilgi ve muhabbeti ortaya koymuştur. Eserinde, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'nin bölüm başlıklarını ve genel yapısını muhafaza eden Zürkânî, ilgili rivayetleri geniş bir şekilde açıklamış, râvileri tek tek tanıtmış, mübhem isimleri netleştirmiş ve hadis metinlerini çeşitli kaynaklardan yaptığı alıntılarla yorumlamıştır. Ayrıca, metinlerde geçen anlaşılmayan kelimeleri açıklamış, belağat ve gramerle ilgili açıklamalarda bulunmuş, hadislerin tahrîclerini vermiş ve sıhhat durumlarını değerlendirmiştir. Şerhini uzun bir sürede tamamlayan Zürkânî, eserin yazımını 13 Cemaziyelahir 1117/2 Ekim 1705 tarihinde tamamladığını kendi ifadeleriyle dile getirmiştir.[60]

Zürkânî, şerhinde, müellifi Kastallânî gibi muhaddis yönüyle öne çıkmakla birlikte, siyer eserlerini daha fazla kaynak olarak kullanmıştır. Siyer ve meğâzî ilminin temel kaynakları olan Urve b. Zübeyr, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak, İbn Hişâm ve Vakıdî'nin eserlerinden faydalanan Zürkânî, aynı zamanda Taberî, Süheylî ve İbn Seyyidünnâs gibi muahhar dönem İslam tarihçilerinin eserlerine de başvurmuştur. Kastallânî'den farklı olarak Zürkânî, kullandığı rivayetlerin kaynaklarını titizlikle belirtmiş ve naklettiği bilgilerin sonraki eserlerde kabul görüp görmediğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca, faydalandığı müellifler hakkında kısa bilgiler vermeye de özen göstermiştir. Kastallânî'nin eserinde kaynakları çoğunlukla belirtmemesi nedeniyle, Zürkânî öncelikli olarak metni tahkik etme yoluna gitmiştir. Onun önemli bir diğer yöntemi ise *tekmil* uygulamasıyla rivayetlerin sıhhati hakkında bilgiler sunmasıdır. Bunun yanı sıra, bazı kelimeleri harekelemiş ve anlamlarını açıklayarak metnin anlaşılabilirliğini artırmıştır. Eserde yer alan sahabeler hakkında da ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, böylece kapsamlı ve hacimli bir eser ortaya

58 Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye,* nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996), 1/2-5.

59 Altuntaş, *Osmanlı'da Hadis İlmi,* 88-93, 277, 293.

60 Ahmet Güner, *Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022) 27.

koymuştur. Zürkânî, bu titiz çalışma yöntemiyle yalnızca bir şârih olarak değil, aynı zamanda özgün katkılar sunan bir ilim adamı olarak da ön plana çıkmaktadır.[61]

Zürkânî'nin *Şerhu'l-Mevâhib* eserine yazılan iki adet hâşiye bulunmaktadır. Bunlar Ebü'r-Rabi Süleyman Sultânü'l-Mağrib (1238/1822)/*Hâşiye ale'z-Zürkânî fi'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* ve Ahmed b. Muhammed es-Sehîmî el-Mısrî (?)/*el-Atâya'r-rabbâniyye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*'dir.[62] Bu eserlerin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshasına ulaşılmamıştır.

Zürkânî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilen nüshaları aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 4: Zürkânî'nin *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*'sinin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Yazma Nüshaları

Sıra No	Cilt No	Koleksiyon No	Bibliyografik No	İstinsah Tarihi	Müstensih	Koleksiyon Adı	Yaprak /Satır
1	C.1	249	274666	1130/1717-18	Ammar eş-Şa`rânî	Hekimoğlu Ali Paşa	433/35
2	C.2	250	274667	-	-	Hekimoğlu Ali Paşa	496/35
3	C.3	251	274668	-	-	Hekimoğlu Ali Paşa	466/35
4	C.4	252	274669	-	-	Hekimoğlu Ali Paşa	367/35
5	C.5	253	274670	1131/1718	Muhammed b. Şahin	Hekimoğlu Ali Paşa	353/35
6	C.1	151	249512	-	-	Hacı Beşir Ağa	452/35
7	C.2	152	249513	-	-	Hacı Beşir Ağa	515/35
8	C.3	153	249514	-	-	Hacı Beşir Ağa	490/35
9	C.4	154	249515	-	İbrâhim b. Muhammed	Hacı Beşir Ağa	709/35
10	C.1	352	265751	-	-	Hamidiye	424/25
11	C.2	353	265752	-	-	Hamidiye	756/36
12	C.3	354	265753	1106/1694	-	Hamidiye	610/25
13	C.4	355	265754	1111/1699	-	Hamidiye	446/25
14	C.5	356	265755	1114/1702	-	Hamidiye	436/25
15	C.6	357	265756	1150/1737	-	Hamidiye	577/25
16	C.1	4407	242989	1136/1723	-	Fatih	499/43
17	C.2	4408	242990	-	-	Fatih	550/43
18	C.1	3268	203914	1156/1743	-	Ayasofya	484/35
19	C.2	3269	203915	1156/1743	-	Ayasofya	541/35

61 M. Fatih Yalçın, "Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) Siyer Şerh Usûlü: Bi'rimaûne Olayı Örneğinde", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği,* ed. Mesut Kaya-Sezai Engin, (İstanbul: Endülüs, 2020) 590-597; Zürkânî'nin şerh metodu ve kaynaklarıyla alakalı örnekler için bkz. Güner, *Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî,* 46-64.

62 Yıldız, *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği,* 78-79.

20	C.3	3270	203916	1156/1743	-	Ayasofya	564/35
21	C.4	3271	203917	1176/1762	-	Ayasofya	522/35
22	C.1	489	319134	1135/1722	-	Pertev Paşa	580/33
23	C.2	490	319135	1135/1722	-	Pertev Paşa	624/33
24	C.3	491	319136	1135/1722	-	Pertev Paşa	545/33
25	C.4	492	319137	1135/1722	-	Pertev Paşa	696/33
26	C.1	212	322352	-	-	Reisülküttab	407/41
27	C.2	213	322353	1130/1717	-	Reisülküttab	416/41
28	C.3	214	322354	1134/1721	-	Reisülküttab	385/41
29	C.4	215	322355	-	-	Reisülküttab	514/41
30	C.1	455	401091	-	-	Antalya Tekelioğlu	605/47
31	C.2	136	400706	1170/1756	-	Antalya Tekelioğlu	580/47
32	C.1	394	182766	1118/1706	-	Esad Efendi	517/31
33	C.2	395	182767	1118/1706	-	Esad Efendi	594/29
34		4875	660455	-	-	Hekimoğlu Ali Paşa[63]	496/35

el-Mevâhib'in orijinal nüshasında olduğu gibi toplandığı koleksiyon çeşitliliği ve istinsah tarihlerinin tespiti bu çalışmayı değerli kılmaktadır. Eser, Hekimoğlu Ali Paşa, Hacı Beşir Ağa, Hamidiye, Fatih, Ayasofya, Pertev Paşa, Reisülküttab, Antalya Tekelioğlu, Esad Efendi gibi farklı koleksiyonlarda yer almaktadır. Bu durum, eserin Osmanlı döneminde farklı ilim adamları, devlet adamları ve kütüphaneler tarafından önemsendiğini ve çoğaltıldığını göstermektedir.

Şerhu'l-Mevâhib'in istinsah tarihlerine bakıldığı zaman ise 1111-1178 tarihleri arasında 34 eserin kaleme alındığı görülmektedir. Zürkânî'nin şerhinde istinsah yerleri tespit edilememiştir. Yine müstensih sadece üç adet eserde tespit edilmiştir. *Şerhu'l-Mevâhib* genel olarak yaprak satır sayıları bakımından diğer eserlere göre daha fazla sayıda olup hacimli olduğu için yazmalar ciltlere ayrılmıştır. Bu ciltler yazmaların başında numaralandırılmıştır.

Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda yer alan Zürkânî'nin eseri beş cilt olup kahverengi kapak arasında gayet okunaklı bir şekilde yer almaktadır. Yazmaların başında ve sonunda Hekimbaşı Nuh Efendi oğlu Vezîriâzam Ali Paşa'nın vakıf mührü bulunmaktadır. Hacı Beşir Ağa koleksiyonunda yer alan dört cilt yazma eserin başında ise Dârüssaâde ağası el-Hâc Beşir Ağa'nın hem temellük kaydı hem vakıf mührü bulunmaktadır. Hamidiye koleksiyonunda yer alan altı ciltlik yazmaların tamamı ise Sultan I. Abdülhamid vakfına kayıtlıdır. Fatih koleksiyonunda yer alan iki ciltlik yazmalar aynı şekilde Hamidiye nüshaları gibi başında tuğralı bir mühür ile Sultan I. Abdülhamid'e aittir.

63 Yazma Eser Portalında mikrofilm olarak kaydedilmiştir.

Dört ciltlik Ayasofya yazmalarında ise Sultan I. Mahmud'un tuğrası ve vakıf kaydı yer almaktadır. Reisülküttab koleksiyonunda yer alan dört ciltlik yazmalar ise Reisülküttab Mustafa Efendi'nin vakfına aittir. Bu yazmaların ikinci cildinde eser adı diğer isimlerden farklı olarak "*İşrâku mesâbîhi's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*" şeklinde yazılmıştır.[64] İki cilt olarak hazırlanan Tekelioğlu koleksiyonunda ise Teke Sancağı mütesellimi Hacı Mehmed Ağa vakfına ait kayıt bulunmaktadır.

5. *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*'nin Diğer Yazma Nüshaları

Diğer nüshalar kısmında "*el-Mevâhibü'l-ledünniyye*" ve "*Mir'âtü'l-kâinat*" adlı eserlerden alıntılar ve *Mevâhib* tercümesinin mulahhası olmak üzere sadece iki nüsha tespit edilmiştir.

Tablo 5: Diğer Nüshalar

Sıra No	Adı	Koleksiyon No	Bibliyografik No	Koleksiyon Adı	Yaprak /Satır
1	"Mevâhibü'l ledünniyye" ve "Mir'âtü'l-kâinat" adlı eserlerden alıntılar	00421-005	647149	Mehmet Taviloğlu	133b/ 20
2	Mevâhib Tercümesinin Mulahhası	02051-002	210660	Bağdatlı Vehbi	10-64/ 21

Yedi adet risaleden müteşekkil Mehmet Taviloğlu koleksiyonunda bulunan eserde Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib hakkındaki iki adet fevaid kaydından oluşmaktadır.[65] Bağdatlı Vehbi Koleksiyonunda yer alan eser ise iki risaleden müteşekkildir. İlk risale "E*şrefü'l-vesâil fî evsâfi Seyyidi'l-evâhir ve'l-evâil*" başlıklı olup ikinci risale *Mevâhib* tercümesinin mulahhasıdır.

Osmanlı döneminde olduğu gibi *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, Türkiye Cumhuriyeti devrinde de dikkat çekmiş, eserin halk diline uygun sadeleştirmeleri yapılmıştır. Eser Necip Fazıl Kısakürek tarafından *Gönül Nimetleri* adıyla sadeleştirilerek aktarılmıştır. İhsan Uzungüngör tarafından *Mevâhib-i Ledünniyye* ismiyle sadeleştirilmiştir. Bunların yanında H. Rahmi Yananlı ve Turgut Ulusoy tarafından da detaylı sadeleştirmeleri yapılmıştır. Bu sadeleştirmelerin akademik bir yönünün olmadığını halka Hz. Peygamber'in hayatını anlatmak için bir seçki olarak hazırlandığını belirtmek gerekir.

---

64 Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *İşrâku mesâbîhi's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 322353), 1a.

65 Diğer risaleler: *Ziyâü'l-kulûb şerhu cilâü'l-kulûb, Şerhu kelimeti'l-Birgivi fî kelimeti't-tevhîd, Risale fî kelimeti'ş-şehâde, Risale fî kelimeti'ş-şehâde, Risale fî hakkı ebeveyi'n-Nebî, Risale fî ihtilâfâti'n-nâs fî ebeveyi'n-Nebî.*

SONUÇ

Bu çalışma, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı siyer eserinin ilmî gelenek içerisindeki yerini, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazmalar üzerinden analiz ederek ortaya koymuştur. Siyer yazıcılığı, erken dönemlerden itibaren belirli bir kronolojik anlatı yapısı etrafında şekillenmiş; zamanla şemâil, hasâis ve mucizât gibi tematik katmanlarla zenginleşmiştir. Kastallânî'nin eseri bu evrimin önemli bir durağı olarak, klasik siyer anlayışı ile tematik yaklaşımı bir araya getiren çok katmanlı ve bütüncül bir form sunmaktadır. Özellikle Makrîzî ve Şâmî gibi müelliflerin hacimli ve ansiklopedik siyer metinleriyle karşılaştırıldığında, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, hacim ve içerik bakımından daha derli toplu, erişilebilir ve pratik kullanıma uygun bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle eser, ilmî kıymeti yanında gündelik istifade edilebilecek nitelikte bir "müracaat kaynağı"na dönüşmüştür. Kastallânî'nin muteber kaynaklara dayanarak gerçekleştirdiği bu derleme faaliyetinin hem güvenilirlik hem de metodolojik tutarlılık bakımından klasik siyer literatürü içinde seçkin bir yere sahip olduğu açıktır. Bu yönleriyle *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, klasik İslamî biyografi geleneği içinde işlevsel, nitelikli ve çok boyutlu bir örnek olarak öne çıktığı görülmüştür.

Eserin İslam dünyasında büyük ilgi görmesinin doğal bir uzantısı olarak, Osmanlı coğrafyasında da hızla yaygınlaştığı ve farklı şekillerde yeniden üretildiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilen yazma nüshalar, tercümeler, şerh ve hâşiyeler, eserin hem ilmî hem de kültürel olarak etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bâkî tarafından gerçekleştirilen tercüme, Şebrâmellisî tarafından kaleme alınan hâşiye ve Zürkânî'nin kapsamlı şerhi, Kastallânî'nin eserinin sadece okunmakla kalmayıp yorumlandığını, genişletildiğini ve farklı ilim çevrelerinde anlamlandırıldığını göstermektedir. Kastallânî ve eserini metin, şerh, hâşiye ve tercümeleriyle birlikte ele almak esere bütüncül bir bakış açısı kazandırmış böylece eserin yaygın etki ağı hakkında yorum yapma imkânı sağlamıştır.

Tespit edilen yazmaların çokluğu ve çeşitliliği, eserin yüzyıllar boyunca ilgiyle takip edildiğini ve toplumun farklı kesimleri tarafından istinsah edilerek muhafaza edildiğini ortaya koymaktadır. Yazmaların yer aldığı Fatih, Ayasofya, Hekimoğlu Ali Paşa, Şehid Ali Paşa, Hamidiye, Pertev Paşa, Laleli ve Yeni Cami gibi koleksiyonlar, dönemin ilmî ve entelektüel merkezleri olup, bu eserlerin ne denli itibarlı kabul edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bazı nüshalarda istinsah yeri, tarihi ve müstensih bilgisi gibi önemli bilgilerin eksik oluşu, yazma eser çalışmalarında karşılaşılan temel sorunları da gündeme getirmektedir. Bu eksikliklere rağmen, koleksiyon ve istinsah bilgileri üzerinden yapılan analizlerle eserlerin dolaşım ağı büyük oranda belirlenmiş; bu sayede eser ve müellifin Osmanlı ilim ve kültür dünyasındaki yeri daha net bir biçimde anlaşılmıştır. Ayrıca, oluşturulan tablolar ve değerlendirme notları hem siyer araştırmaları yapanlar hem de yazma eserler üzerine çalışan araştırmacılar için işlevsel bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Bunun yanında *el-Mevâhib*'in Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerindeki yaygınlığını tam olarak tespit edebilmek için eserin diğer yazma eser kütüphanelerinde bulunan

nüshalarını tespitin gerektiği anlaşılmıştır. Bu çalışma, kapsamı gereği yalnızca Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarla sınırlandırılmıştır. Türkiye'de farklı yazma eser kütüphanelerinde yer alan *el-Mevâhib* nüshalarının ve matbu baskılarının detaylı bir şekilde incelenmesi, ayrı bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Bununla birlikte, diğer yazma eser kütüphanelerinde bulunan nüshaların da tespit edilip değerlendirilmesi, hem metnin yayılma alanlarının daha sağlıklı biçimde belirlenmesine katkı sağlayacak hem de eserin ilmî serüveninin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına imkân tanıyacaktır.

Sonuç olarak *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, klasik bir siyer metninin ötesine geçerek, Osmanlı ilim dünyasında şerh, hâşiye ve tercüme faaliyetleriyle bütünleşen, dinî-edebî üretimi besleyen ve yazma kültürünün dinamiklerini yansıtan çok yönlü bir ilmî nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bulgu, hem metnin hem de yazma geleneğinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini; dolayısıyla siyer çalışmalarında kodikolojik, bibliyografik ve içerik analizlerinin bir arada yürütülmesinin elzem olduğunu teyit etmektedir. Bu çalışmada varılan bulgular, yalnızca Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarına dayanılarak elde edilmiştir. Ancak Türkiye'deki diğer Kütüphaneler ile İslâm dünyasındaki yazma eser kütüphanelerinde bulunan nüshaların da dâhil edilmesi, eserin gerçek etki sahasını ve dolaşım ağını çok daha kapsamlı biçimde ortaya koyacaktır.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. "el-Mevâhibü'l-ledünniyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mevahibul-ledunniyye

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı'da Hadis İlmi* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Arslan, Ali. "Kastallânî'nin *el-Mevâhibu'l-ledünniyye*'sinin Bâkî Tercümesi: *Meʿâlimü'l-Yakîn* -Tercüme ve Rivâyet Tercihi Yöntemi Açısından İncelenmesi-." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019), 181-205.

Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 274582.

Bâkî, *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 263117.

Bâkî, *Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 354249.

Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyddidi'l-mürselîn* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 242870.

Başoğlu, Tuncay. "Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/zurkani-muhammed-b-abdulBâkî

Çavuşoğlu, Mehmet. "Bâkî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/Bâkî--sair

Dağtekin, Elif. *Memlüklerde Siyer Yazıcılığı İbnü'd-Devâdâri Örneği.* Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.

Fayda, Mustafa. "Siyer ve Meğâzi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/siyer-ve-megazi#1

Fayda, Mustafa. Küçükaşçı, Mustafa S. "Ortaçağ İslâm Dünyasında Arapça Tarih Yazımı" *Türkiye'de Tarihyazımı*. Ed. Vahdettin Engin, Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeditepe, 2013, 69-107.

Gözün, Abdülvehhab. *Kastallânî'nin "Tuhfetü's-Sâmi ve'l-Kârî bi-Hatmi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Yazma Eserinin Tahkiki ve Metodu.* Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Güner, Ahmet. *Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiü'ş-şüruh ve'l-havâşi: Mu'cemun şamilün li-esmai'l-kütübi'l-meşruha fî't-türasi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha,* 3 cilt. Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004.

Kahraman, Abdullah. "Şebrâmellisî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/sebramellisi

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l minâhi'l-Muhammediyye*. thk. Salih Ahmed Şâmî. 4 cilt. Beyrut:1991.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Bibliyografik no. 364714, Demirbaş no. 00854.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 243098.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 322418.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 298223.

Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Demirbaş no. NEKAY02709.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge, 2 cilt, Ankara: 1943.

Kaya, Büşra Sıdıka. *Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Kayaoğlu, Hülya Dilek. "Süleymaniye Umumi Kütüphanesinden Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesine", *Anadolu Kütüphaneleri,* ed. Bülent Yılmaz. 301-323. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013.

Kyzy, Shirin Z. *El-Mevâhibü'l-Ledünniye İsimli Eseri Işığında Kastallânî'nin Peygamber Tasavvuru.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *el-Envarü'l-Muhammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledüniyye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafız İbrahim Gürpınar, 642336.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul: İsar, 2008.

Özbek, Harun. *Kastallânî'nin Hayatı ve İrşâdü's-Sârî Adlı Eserindeki Şerh Metodu.* Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Özmen, Abdulsamet. "Meâlimü'l-yakin fî sîreti seyyidi'l-mürselîn'in Muhtevası Üzerine", *Journal of Turkish Language and Literature* 6/1, (2020), 71-91.

Poyraz, Yakup. Tergip, Ayhan. "Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Mensur Eseri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1, (2010), 135-143.

Savran, İrfan. *Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-ledünniyye İsimli Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

es-Sehâvî, Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi li-ehli Karni't-Tâsi'*. 10 cilt. Beyrut: Menşuratü Dâri'l-Mektebeti'l-Hayât, 1993.

eş-Şebrâmellisî, Nûruddîn Alî b. Alî. *Hâşiye ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 358532.

Şenel, Abdülkadir. "Kastallânî, Ahmed b. Muhammed." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/Kastallânî-ahmed-b-muhammed

Şensoy, Sedat. "Şerh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/serh

TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. *Yazma Eserler Portalı*. Erişim 15 Şubat 2025. https://portal.yek.gov.tr/works/search/full

Tergip, Ayhan. *Abdülbâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük).* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi.* 11 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.

Uzundağ, Mehmet Sait. *Kastallânî (851-923/1448-1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Yalçın, M. Fatih. "Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) Siyer Şerh Usûlü: Bi'rimaûne Olayı Örneğinde." *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya, Sezai Engin. 585-613. İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2020.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yıldırım, Enbiya. "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2, (2006), 149-174

Yıldız, Güllü. *Siyerde Şerh Hâşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *İşrâku mesâbîhi's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 322353.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhü'z-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, 12 cilt, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1996.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 513-518

AZİZ MAHMÛD-I HÜDÂYÎ HAYATI POETİKASI DÎVÂN'ININ BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜĞÜ
Aziz Mahmûd-I Hüdâyî Life, Poetics, Contextual Index and Functional Dictionary of Dîvân

Yılmaz ŞENTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı, yilmazsenturk20@gmail.com, ORCID: 0009-0008-2389-7881.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 513-518

Atıf / Cite as: Şentürk, Yılmaz. "Aziz Mahmûd-I Hüdâyî Hayatı Poetikası Dîvân'ının Bağlamlı Dizin Ve İşlevsel Sözlüğü" (Aziz Mahmûd-I Hüdâyî Life, Poetics, Contextual Index And Functional Dictionary Of Dîvân) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 513-518. Doi: 10.17859/pauifd.1666407.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 513-518

AZİZ MAHMÛD-I HÜDÂYÎ HAYATI POETİKASI DÎVÂN'ININ BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜĞÜ*

Murat Ayar, İlahiyat Kitap, 2022. 1966 s.

Yılmaz ŞENTÜRK**

Öz

Edebiyat, mündemiç olduğu devrin kültürel, dilsel, tarihsel, toplumsal ve ekonomik dokusundan müteessir olur, aynı zamanda ona ayna tutar. Bu işin öznesi olan edebiyatçıların/şairlerin telif ettikleri eserler, içinde bulundukları zamanın hassasiyetlerini taşır. Bu nedenle, bir şairin mensubu olduğu toplumdan müstakil olarak ele alınması mümkün değildir. Bu olguyu anlamlandırabilmek için, dönemin sosyolojik yapısının yanında zamanının ruhunu yansıtacak temel kavramları da idrak etmek zaruridir. Ancak edebiyatın kendine mahsus birtakım metaforlarla zenginleşen dünyası -özellikle şiirde- bu anlamlandırmayı güçleştirebilir. Bu güçlük, metinlerin kendi anlam iklimi gözetilerek hazırlanacak metin içi sözlük çalışmalarıyla bir parça çözüme kavuşabilir. Bu bağlamda 17. yüzyılın önemli bir sufi siması olarak Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Dîvânı* hakkında bir çalışma yapılmış olması Türk tasavvuf şiiri literatürü için kıymetli bir katkıdır. Böylelikle kelimeye/kavrama yüklenen anlamın tarihsel seyrinin anlaşılmasına destek sağlanacaktır. Ayrıca bir tarikat kurucusu olan sufi şairi var eden beşerî sermayenin, kültürel, sosyal ve fikrî ortamın şairin anlam dünyasının oluşmasındaki etkisinin izleri sürülebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aziz Mahmud Hüdâyi, Dîvân, Şiir, Tasavvuf

Aziz Mahmûd-I Hüdâyî Life, Poetics, Contextual Index and Functional Dictionary of Dîvân

Abstract

Literature is influenced by the cultural, linguistic, historical, social, and economic fabric of the era in which it is embedded, while simultaneously reflecting it. The works authored by literary figures or poets -the subjects of this endeavor- carry the sensitivities of their time. Therefore, it is not possible to analyze a poet independently from the society to which they belong. In order to comprehend this phenomenon, it is essential to understand not only the sociological structure of the period but also the key concepts that reflect the spirit of the age. However, literature -especially poetry- with its world enriched by unique metaphors, can make this interpretation more challenging. This difficulty can be partially addressed through in-text dictionary studies that take into account the internal semantic universe of the texts.

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı, yilmazsenturk20@gmail.com, ORCID: 0009-0008-2389-7881.

In this context, a study conducted on the *Dîvân* of Aziz Mahmud Hüdayi an important Sufi figure of the 17th century, represents a valuable contribution to the literature of Turkish Sufi poetry. In this way, it will support the understanding of the historical evolution of the meanings attributed to words and concepts. Furthermore, it will allow for the tracing of the influence of the human capital, cultural, social, and intellectual environment that shaped the meaning-making world of the poet, who was also the founder of a Sufi order.
Keywords: Aziz Mahmud Hüdâyi, Dîvân, Poetry, Sufism

GİRİŞ

Eski Türk Edebiyatı çalışmaları farklı şekillerde tasnif edilebilir. Kronoloji merkeze alınarak yapılacak bir sınıflandırmada Ferit Kam ve Ali Nihat Tarlan'la başlayan süreçte metinlerin transkribe edilmesine ve tenkitli metin çalışmalarına odaklanıldığı görülecektir. Daha sonraları ise metinlerin, genel yaklaşımlarla bazı kavramlar/başlıklar çerçevesinde incelendiği ve dil içi çevirilerinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu, elbette kaba ve genel hatları çevreleyen bir tasniftir. Bu alanda yapılan çalışmaların önemli bir kısmının nihai hedefi metinlerin anlaşılmasıdır. Eski edebiyat çalışmalarının merkezinde yer alan metinlerin anlaşılması meselesi ortadaki dil sorununu çözüp yeni alfabe ile metni yeniden kurmakla açıklığa kavuşacak türden değildir. Hâl böyle olunca bu 'eski' metinlerin "asıl kastettiği" şeye odaklanabilmek için zarurî şartların oluşması gerekmektedir.

Eski edebiyat metinlerini ortaya çıkaran fizikî ve beşerî sermaye, tarihin bir nesnesine dönüşünce metinlerin taşıdığı anlam, modern okuyucuların ve araştırmacıların idrakinin dışında kaldı. Bu süreçte metinlerin bir arkeoloji çalışması yapar gibi, kelime kelime incelenmesi, tümevarım usulüyle parçadan bütüne bir anlayış gözetilerek bütüncül bir okumayı mümkün kılacak çalışmaların yapılması zorunluluğu belirdi. Bunun aşılması için de araştırmacılar birtakım faaliyetlere giriştiler. Bu bağlamda Eski Türk edebiyatı metinlerinin içerdiği muhtevayı açığa çıkarmayı hedefleyen TEBDİZ[1] (Türk Edebiyatı Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük) projesi hayata geçirilmiştir. Projenin hedefi şöyle açıklanmaktadır: *"Proje ile edebiyatımızın söz varlığı çalışmaları hızlı ve kolay bir şekilde ilerletilebilmekte ve metinler üzerine detaylı analizler yapılabilmektedir. Sistemde 'kelime/kelime grubu ek-kök bilgileri, nazım şekil ve türleri, vezin ve ayet, hadis, kelâm-ı kibar, atasözü, deyim, argo ifade, kalıplaşmış ifade, dua ifadeleri gibi birçok detay bilgilerle tarama yapma imkânı bulunmaktadır. Bu sayede mensur metinler, dîvânlar ve mesneviler üzerine detaylı çalışmalar yapılabilmektedir*."

Söz konusu proje ile geçmişte yapılan bazı akademik çalışmaların tecrübesinden de destek alarak eski edebiyat metinlerinde kullanılan kelimelerin incelenmesi ve bu incelemelerin ortaya koyduğu verilerin sistematik biçimde değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda yapılan çalışmalardan biri de Murat

[1] Söz konusu proje şimdilerde LEHÇEDİZ (Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü) adıyla dijital olarak çalışmalarına devam etmektedir. https://lehcediz.com/

Ayar'ın *Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî Hayatı Poetikası Dîvân'ının Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü* başlığıyla 2022 yılında ikmal ettiği doktora tezidir. Ayar'ın bu çalışması daha sonra İlahiyat Yayınları tarafından neşredilmiştir. Kitap, ayrıca yayımlanan ilk mutasavvıf şair dîvânının sözlüğü olmasıyla da dikkat çeker.

17. yüzyıl Türk tasavvuf şiirinin parlak simalarından Aziz Mahmud Hüdâyî, Celvetiyye tarikatinin piridir ve hayatı, eserleri birçok araştırmaya konu olmuştur. *Dîvân*'ının kütüphane kataloglarına giren yazma nüshalarının sayısından gerek kendi döneminde gerekse sonrasında şiirlerine olan itibarı kestirmek güç değildir. Bu *Dîvân*'ın en eski nüshası esas alınarak tıpkıbasımı ve çeviri yazısı Mustafa Tatcı ve Musa Yıldız tarafından 2005 yılında yapılmıştır. Murat Ayar, kendi çalışmasında bu neşri esas almıştır.

Kitap üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci Bölüm; *Hayatı*, *Çok Yönlü Kimliği*, *Eserleri* alt başlıklarından oluşmaktadır. Şairin *Çok Yünlü Kimliği* başlığı altında Hüdâyî biyografilerinde genel yaklaşımın yanı sıra, görülmeye alışık olunmayan lâle yetiştiriciliği, musikîşinaslığı vb. başlıklara yer verilmesi çalışmaya özgünlük katmıştır. Bu başlıklar, şairin toplumsal statülerinden azade, sadece çağının bir insanı olarak görülmesini sağlayarak onun eserlerinin dönemin sosyal ve kültürel bağlamında değerlendirilmesine olanak tanır. Yazarın, şairin biyografisini kurarken güncel literatürü de dikkate aldığı görülmektedir. Şairin eserleri, *Eserleri* başlığı altında Arapça ve Türkçe olarak tasnif edilerek verilmiş ve her bir eser müstakil bir başlık altında tanıtılmış ve şayet bir yayına konu olduysa bu bilgi kaynağıyla verilmiştir. Böylelikle eser, Hüdâyî hakkında bibliyografik olarak da bir kaynak olma hüviyeti kazanmıştır.

Mutasavvıf şairlerin metinleri üzerinde yapılan çalışmalarda yol alınacak uzun bir mesafe araştırmacıları beklemektedir. Bu şairlerin eserlerinin Dîvân Edebiyatı alanına mı yoksa Halk Edebiyatı'nın bir cüzü olarak görülen Tekke Edebiyatı alanına mı girdiği meselesi hâlen tartışılan bir mevzudur. Birçok araştırmada mutasavvıf şairlerin şiir, sanat ve estetikle kurduğu bağın salt bir araçsallaştırma çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu tarafıyla mutasavvıf şairlerin eserlerinin bütün ön kabullerden uzak, ele alınacak metnin, sadece metin olması yönüyle incelenmesi; eserlerin; vezin, kafiye, nazım biçimi/türü, belagat unsurları vb. gibi genel kuşatıcı bir bakışla ele alınması neticesinde ancak sağlıklı bir yargıya varılabilir. Çalışmanın ikinci bölümü bu anlayışın dikkate alındığı bir yaklaşımla hazırlanmıştır. İkinci bölüm *Hüdâyî'nin Tasavvufî Şiir Poetikası* başlığını taşımaktadır. Poetika kavramının tarihî geçmişinin özetlenerek başlandığı bu bölümde konu felsefî bağlamına oturtulmaya çalışılmış; *Estetik, Güzellik ve Tasavvuf İlişkisi* hakkında anlayış farkları ve bunun şiire yansıması etraflıca değerlendirilmiştir. Sanatın ve estetiğin sufilerce bir araç olarak kullanılması ve bu araçsallaştırmanın ortaya konulan eserler üzerindeki etkisine temas edilen bu bölümde ayrıca *Hüdâyî Şiirinin Poetik Değerleri* başlığı altına şiirin dış ve iç yapısı, muhtevası, dili-üslubu ele alınmış ve ileri sürülen argümanlar

örneklerle desteklenmiştir. Kitapta birtakım tablo ve listelere de yer verilmiş. *Dîvân*'dan elde edilen bulguların belli bir sistematik içinde ve bir arada verilmesi okuyucunun konuyu kavramasını kolaylaştıracaktır. Kitapta yer alan tablo ve cetvellerden bazısı şunlardır: *Nazım şekli kullanım oranı, nazım şekli tespit cetveli, vezin tespit cetveli, kalıp ifadelerin toplam kelime sayısına oranı, ayetler, hadisler, deyimler…* Bu verilerle şairin ifade biçimi, üslup tercihleri ve estetik anlayışı hakkında daha kapsamlı çıkarımlar yapmak mümkün hâle gelmektedir.

Bu alandaki çalışmalar göz önüne alındığında 1966 sayfalık hacmiyle kayda değer bir yayın olarak öne çıkan kitabın orijinal tarafını *Üçüncü Bölüm* teşkil etmektedir. Aynı zamanda TEBDİZ'e de veri sağlayan bu bölüm, alfabetik sıra gözetilerek hazırlanmış tasavvufî bir sözlüktür. *Hüdâyî Dîvânı*'nın esas alınarak hazırlandığı bu sözlükte kayda geçirilen kelimenin/kavramın, önce varsa başka sözlüklerdeki anlamı, sonra da metin içinde kullanıldığı bağlam anlamı verilmiştir. Son olarak da o anlamı içeren şiir alıntısı sonunda künyesi ile birlikte paylaşılmış ve 5132 tanıklı sözcük/sözcük grubu kaynak gösterilerek 4089 madde başı oluşturulmuştur. Sonuç kısmından hemen sonra *Sözlük Madde Başlıkları* müstakil bir başlık altında sıra ile ayrıca verilmiştir.

Özellikle Türk Tasavvuf Edebiyatı mahsullerini esas alarak oluşturulmuş, derli toplu bir sözlüğün olmayışı bu metinlerdeki bazı kelime ve kavramların anlaşılırlığını müphem bir hâle getirmektedir. Birçok araştırmacı, çalıştıkları metinlerdeki kelimeleri/kavramları anlamlandırırken tasavvuf ıstılahları/terimleri sözlükleri ile yetinmek zorunda kalmaktadır. Bu sözlüklerin neredeyse tamamı yakın geçmişte hazırlanmış olup çok eskilere gitmemektedir. Bu da ciddi bir handikaptır. Örneğin bir kelimenin/kavramın 14. ile 18. yüzyıllardaki anlamları birebir aynı olmayabilir. Ayrıca 13. ya da 17. yüzyılda yazılmış bir metni 20. yüzyılda hazırlanmış bir sözlük üzerinden anlamaya çabalamak ne kadar verimli olabilir? Diğer bir husus da aynı dönemde yaşamış bile olsalar farklı tarikatlarda terbiye görmüş şairlerin aynı kelimelere/kavramlara yükledikleri mana farklı olabilmektedir. Dolayısıyla metni esas alan ve hiçbir anlam kırıntısını dışarda bırakmayacak örnekli metin sözlüklerine ihtiyacımız var. Bu yazının konusu olan çalışma, bu ihtiyaca kendi malzemesi nispetinde hizmet etmeyi amaçlamıştır.

Çalışmanın, alanda aşina olunan bir yöntemin takip edilerek hazırlanması çalışmaya olan güveni artıran önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Atıfta bulunulan kaynaklar dikkate alındığında yazarın, güncel yayınları takip ettiği görülüyor. Çalışmanın dijital formda kalmayıp uluslararası bir yayınevi tarafından neşredilmiş olması hiç şüphesiz, ilgililerine erişimini kolaylaştıracaktır. Çalışma, bu hâliyle edebiyat sahası incelemelerinin yanı sıra dil, halkbilim ve özellikle de tasavvuf araştırmalarına kaynaklık edecektir.

KAYNAKÇA

Ayar, Murat. *Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî Hayatı, Poetikası, Dîvân'ının Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.

e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 519-526

EL-HEDYU'N-NEBÎ FÎ'T-TEÂMULİ ME'A'N-NÂS: İNSANÎ İLİŞKİLERDE NEBEVÎ METOT
Al-Hadyu'n-Nabi fi't-Ta'amuli Ma'a'n-Nas: The Prophetic Method in Human Relations

Mehmet TURAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi, mehmetturan2534@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7465-7625.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2025
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2025
Cilt / Volume: 12
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 519-526

Atıf / Cite as: Turan, Mehmet. "El-Hedyu'n-Nebî Fi't-Teâmuli Me'a'n-Nâs: İnsanî İlişkilerde Nebevî Metot" (Al-Hadyu'n-Nabi fi't-Ta'amuli Ma'a'n-Nas: The Prophetic Method in Human Relations) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 519-526. Doi: 10.17859/pauifd.1640946.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 519-526

EL-HEDYU'N-NEBÎ FÎ'T-TEÂMULİ ME'A'N-NÂS: İNSANÎ İLİŞKİLERDE NEBEVÎ METOT*

Dr. Salih b. Füreyh el-Behlâl. Suudi Arabistan/Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2013 (1. Basım). 130 s.

Mehmet TURAN**

Öz

Bu çalışma, el-Hedyu'n-Nebî fi't-teâmuli me'a'n-nâs (İnsanî İlişkilerde Nebevî Metot) adlı akademik eseri değerlendirmektedir. Eser, Hz. Peygamber'in insanlarla olan ilişkilerindeki rehberliğini ele alarak, İslam ahlâkı ve sosyal ilişkiler bağlamında Nebevî metodun önemini vurgulamaktadır. Kitap, güzel ahlâk, hoşgörü, adalet ve sosyal denge gibi kavramları sistematik bir şekilde inceleyerek, günümüz insanının toplumsal ilişkilerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Araştırmada, Hz. Peygamber'in insanlarla olan ilişkilerde izlediği yöntem, tarihî, ahlâkî ve sosyal açılardan ele alınmış; hadisler, Kur'ânî referanslarla ve İslam âlimlerinin görüşleriyle desteklenmiştir. Eserde, bireyler arası iletişimde kötü zandan kaçınma, hoşgörü, adalet, bağışlama ve insanları doğalarına uygun şekilde değerlendirme ilkeleri detaylandırılmıştır. Ayrıca, günümüzde bireysel ve toplumsal ilişkilerde karşılaşılan sorunlara Nebevî metodun sunduğu çözümler açıklanmıştır. Bu yönüyle eser, hem akademik hem de pratik bir değer taşımakta olup, özellikle İslamî sosyal bilimler, hadis ve ahlâk alanında araştırma yapan akademisyenler ve öğrenciler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Aynı zamanda, bireysel ilişkilerini geliştirmek isteyen okurlar için de uygulanabilir bir model sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Nebevî Metot, İnsanî İlişkiler, İslam Ahlâkı, Sosyal Adalet.

Dr. Salih b. Fureyh al-Behlal. Al-Hadyu'n-Nabi fi't-Ta'amuli Ma'a'n-Nas: The Prophetic Method in Human Relations. Saudi Arabia/Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2013 (1nd Edition). 130 p.

Abstract

This study presents an evaluation of the academic work titled The Prophetic Method in Human Relations. The work examines the guidance of the Prophet (peace be upon him) in his interactions with people, emphasizing the significance of the Prophetic method in the context of Islamic ethics and social relations. The book systematically analyzes key concepts such as good character, tolerance, justice, and social balance, aiming to shed light on contemporary human interactions. The research explores the Prophet's approach to interpersonal relations from historical, ethical, and social perspectives, drawing upon hadiths, the views of Islamic scholars, and Qur'anic references. The study elaborates on fundamental principles such as avoiding negative assumptions in communication, fostering tolerance and justice, embracing forgiveness, and evaluating individuals based on their intrinsic nature. Additionally, it discusses how the Prophetic method provides solutions to modern individual and societal challenges in human relations. In this regard,

---

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, mehmetturan2534@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7465-7625.

the work holds both academic and practical value, making it a significant resource, particularly for academicians and students conducting research in Islamic social sciences, hadith, and ethics. Furthermore, it serves as a practical guide for readers who seek to improve their interpersonal relationships in accordance with Prophetic teachings.
Keywords: Hadith, Prophetic Method, Human Relations, Islamic Ethics, Social Justice.

GİRİŞ

İnsanlar arasındaki ilişkilerin sağlıklı ve dengeli bir şekilde yürütülmesi, toplumsal huzurun temel unsurlarından biridir.[1] İslam, bireyler arası iletişimde ahlâkî değerleri ve sosyal dengeyi esas alarak bir rehber sunmuş, bu rehberliğin en güzel örneğini Hz. Peygamber'in sünnetinde ortaya koymuştur.[2] Hz. Peygamber'in insanlarla kurduğu ilişkiler, dinî bir öğreti olmasının yanı sıra evrensel ahlâk ilkeleri açısından da büyük bir öneme sahiptir.[3] Bu açıdan, *el-Hedyu'n-Nebî fi't-teâmuli me'a'n-nâs* adlı eser, Peygamber Efendimiz'in insanlarla olan münasebetlerini inceleyerek, onun rehberliğini ve uygulamalarını detaylandırmaktadır.

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in fertler ve toplumla kurduğu ilişkileri tarihsel bağlamı, ahlakî boyutları ve sosyal etkileriyle birlikte incelemekte; bu çerçevede hadis-i şerifleri, Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ve İslam âlimlerinin görüşlerini temel referans kaynakları olarak kullanmaktadır. Kitap, özellikle güzel ahlâk, hoşgörü, adalet ve sosyal denge gibi kavramları analiz ederek, günümüz toplumunda bireyler arası iletişim sorunlarına Nebevî metodun sunduğu çözümleri açıklamaktadır. Çalışmada, Hz. Peygamber'in insanların farklı tabiatlarına, konumlarına ve anlayış seviyelerine göre sergilediği tutumlar detaylandırılmakta, böylece İslamî ahlâkın sosyal hayata uygulanabilirliği vurgulanmaktadır.

Bu bağlamda, kitap değerlendirmesi niteliğinde hazırlanan bu çalışma, *el-Hedyu'n-Nebî fi't-teâmuli me'a'n-nâs* adlı eserin içeriğini, metodolojisini ve katkılarını ele alarak, İslamî sosyal bilimler, hadis ve ahlâk araştırmaları yapan akademisyenler ve öğrenciler için kapsamlı bir inceleme sunmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, bireysel ve toplumsal ilişkilerini Nebevî rehberlik ışığında geliştirmek isteyen okurlar için de yol gösterici bir kaynak niteliğindedir.

Kitabın Künyesi ve Tanıtımı: Eserin orijinal dili Arapça olup *el-Hedyu'n-Nebî fi't-teâmuli me'a'n-nâs* başlığı altında kaleme alınmıştır, Türkçe karşılığı ise *İnsanî İlişkilerde Nebevî Metot* şeklinde tercüme etmeyi uygun bulduk. Eser, genel olarak Hz. Peygamber'in insanlarla olan ilişkilerindeki rehberliği üzerine bir incelemedir. İslam ahlâkı ve sosyal ilişkiler çerçevesinde Nebevî metodu detaylı bir şekilde ele alarak, günümüz insanının toplumsal ilişkilerine ışık tutmayı hedeflemektedir.

Yazar, eserde Hz. Peygamber'in insanlarla olan münasebetlerini sistematik bir çerçevede ele almış, bu ilişkilerin temel ilkelerini açıklamış ve örnekler vermiştir.

Kitabın Konusu ve İçeriği: Eser, Hz. Peygamber'in insanlarla olan münasebetlerinde izlediği yolun temel esaslarını mercek altına almıştır. Bu

1 Bkz. Nahl, 16/90.

2 Bkz. Ramazan el-Bûtî, Fıkhu's-sîre: Hz. Muhammed'in Uyguladığı İslâm, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe (İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2003), 219-222.

3 Muhammed Emin Yıldırım, "Hz. Peygamber'in Eğitim Metotlarından 'Tâlim' Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), 207-208.

çerçevede, onun rehberliğini öne çıkaran belirgin yönler ele alınmış ve insanî ilişkiler açısından Nebevî metodun önemi vurgulanmıştır.

Kitabın yazılış amacı şu başlıklar altında açıklanmaktadır:

1. Hz. Peygamber, bizler için en büyük örnektir. Ancak, onun sosyal ilişkilerdeki rehberliği çoğu zaman yeterince bilinmemektedir. Dolayısıyla, bu eserin amacı onun örnekliğini gün yüzüne çıkarmak ve sünnetinin insanî ilişkiler bağlamında nasıl uygulanabileceğini göstermek olarak özetlenebilir.
2. İnsan, sosyal bir varlıktır ve toplumsal ilişkiler içinde yaşamaktadır. Birey, ailesi, akrabaları, komşuları ve dostlarıyla bir arada bulunmak zorundadır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in insanlarla ilişkilerinde sergilediği ahlâkî prensiplere dair bilinç sahibi olmak büyük önem taşımaktadır.
3. İnsanların doğaları farklıdır ve bu farklılıklar bazen toplumsal sorunlara yol açabilir. Çeşitli mizaçlara sahip olan bireyler arasındaki ilişkilerde yanlış anlamalar, anlaşmazlıklar ve çatışmalar yaşanabilmektedir. Nebevî metot, bu gibi sosyal problemlerin çözümü için büyük bir kılavuzdur.
4. Günümüzde bireyler arasındaki kopukluk, iletişim sorunları ve kardeşlik bağlarının zayıflaması gibi problemler artmaktadır. Bu durum, toplumsal dayanışmayı ve huzuru tehdit etmektedir. Nebevî metot, birlik ve beraberliği güçlendiren bir model takdim etmektedir.

Eser giriş ve üç ana bölüm olmak üzere toplam dört kısımdan oluşmaktadır:

- Giriş: Çalışmanın konusu, amacı ve yöntemine dair genel açıklamalar yapılmıştır.
- Birinci Bölüm: Hz. Peygamber'in insanlarla olan genel münasebetleri beş başlık halinde ele alınmıştır. İlk olarak, nebevî ahlâkın toplumsal uyumdaki merkezî rolü incelenmiş ve özellikle uzun vadeli ilişkilerde sürdürülen istikrarlı nezaket ve bu tutumun sosyal düzene etkileri üzerinde durulmuştur. İkinci başlıkta, farklı karakter yapılarına göre geliştirilen özel yaklaşımlar ele alınmış; sert mizaçlı bireylerle kurulan dengeli iletişim, cinsiyet farklılıklarının dikkate alınışı ve bu farklılıklara uygun davranış biçimleri detaylandırılmıştır. Üçüncü başlıkta, sosyal statü ve yaş faktörünün ilişkilere yansıması işlenmiştir. Toplum önderlerine, yaşlılara ve hayır sahiplerine gösterilen özel ilgi ve saygı, somut örneklerle açıklanmıştır. Dördüncü başlıkta, muhatabın idrak seviyesine uygun iletişim stratejileri analiz edilmiştir. Çocuklarla kurulan sıcak diyaloglar ve özel ihtiyaç sahiplerine yönelik şefkatli yaklaşımlar bu kapsamda değerlendirilir. Beşinci başlıkta ise, zahirî davranışların esas alındığı, niyet okumaya yönelik bir tavrın benimsenmediği prensibi, toplumsal ilişkilerdeki uygulanış biçimleriyle ortaya konulmuştur.
- İkinci Bölüm: Hz. Peygamber'in, kendisine hata yapanlara karşı tavırları altı başlıkta incelenmiştir. Bu bölümde birinci başlıkta, kaba ve cahilane

davranışlara karşı takınılan tegâfül (görmezden gelme) tutumu, örnek vakalarla açıklanmıştır. İkinci başlıkta, bir erdem olarak sayılan özür dilemenin işleyişi iki yönlü olarak ele alınmıştır: Hem özür dilemedeki samimiyet arayışı hem de özür kabulündeki engin hoşgörü, toplumsal barışın tesisindeki rolü vurgulanarak işlenmiştir. Üçüncü başlıkta, hüsn-i zan prensibi, yanlış anlaşılmalar karşısında geliştirilen temel yaklaşım olarak ortaya konulmuş ve bu tutumun toplumsal güven ve kardeşlik bağlarını güçlendirici etkisi örneklerle desteklenmiştir. Dördüncü başlıkta, cahillerle mücadele yöntemi, tartışmadan kaçınma ve yüz çevirme stratejileri çerçevesinde analiz edilmiştir. Beşinci başlıkta; affetmenin etkinliğinin özellikle ahlâklı bireylerin kusurları söz konusu olduğunda daha belirgin şekilde ortaya çıktığı noktasına temas edilmiştir. Altıncı başlıkta ise, kötülüğe iyilikle mukabele prensibi, somut uygulama örnekleriyle açıklanarak, bu tutumun toplumsal etkileri üzerinde durulmuştur.

- Üçüncü Bölüm: Nebevî metodun uygulanmasını kolaylaştıracak bazı etkenler ele alınmıştır. Buarada, nebevî ahlâkın bireysel ve toplumsal hayata aktarımı ele alınarak, ahlâkî prensiplerin benimsenmesinde gerekli olan zihinsel ve duygusal dönüşüm süreçleri incelenmiştir. Kişisel gelişim aşamaları, bu yüksek ahlâkî standartların günlük hayata yansıtılabilmesi için gerekli içsel motivasyon kaynaklarıyla birlikte zikredilmiş ve pratik uygulama örnekleriyle, bireylerin kendi yaşamlarında bu ilkeleri hayata geçirebilmeleri için gerekli metodolojik çerçeve çizilmiştir.

Kitabın Metodolojisi: Yazar, kitabı oluştururken akademik bir üslupla şu metodolojik yaklaşımları benimsemiştir:

1. Her konu başında genel bir giriş yapılarak, ele alınan meselenin bağlamı açıklanmıştır.
2. Nebevî sünnetten örnekler verilerek, konunun Kur'ân ve hadis perspektifinde ele alınmasına dikkat edilmiştir.
3. İslam âlimlerinin yorumlarıyla konular derinleştirilmiş, klasik ve modern akademik perspektifler arasında bir denge gözetilmiştir.
4. Tarihî ve biyografik örnekler sunularak, konunun daha anlaşılır hale gelmesi sağlanmıştır.
5. Hadis tahriclerine (kaynak tespitine) önem verilerek, hadislerin güvenilir kaynaklardan alındığı gösterilmiştir.

Kitabın Temel Bulguları: Çalışmanın ortaya koyduğu temel bulgular şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in, insanlarla ilişkilerinde önemli ve örnek bir model sunmaktadır. Onun güzel ahlâkı ve sosyal ilişkilerdeki özenli tavırları, modern toplumlar için de yol gösterici niteliktedir.

2. O, insanlara farklı tabiatlarına ve anlayış seviyelerine göre muamele etmiştir. Kimseyi zorlamamış, muhatabının karakterine uygun bir iletişim dili kullanmıştır.
3. İnsanlar arasında hoşgörü, bağışlama ve anlayış temel ilkeler arasındadır. Küçük hataların görmezden gelinmesi, özür dilemeyi teşvik etmek ve insanların özürlerini kabul etmek, toplumsal huzurun sağlanması açısından büyük önem taşımaktadır.
4. Toplum içinde birlik ve kardeşlik ruhunun korunması, bireyler arası iletişimde kötü zanda bulunmaktan kaçınılması ile mümkündür.

Kitabın Akademik ve Pratik Değeri: Eser, özellikle İslam ahlâkı, sosyal ilişkiler ve insan psikolojisi alanında çalışan akademisyenler, araştırmacılar ve öğrenciler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Kitap, İslam toplumlarında bireyler arası ilişkilerin nasıl olması gerektiği konusunda kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Ayrıca, günümüz toplumunda yaygın olan bireyselcilik, iletişim kopukluğu ve insan ilişkilerindeki sorunlara karşı, Nebevî metodun sunduğu çözümleri öne çıkarmaktadır. Geleneksel İslam ilimlerinin modern sosyal bilimlerle harmanlandığı bir çalışma olması bakımından, eserin hem teorik hem de pratik bir değer taşıdığı söylenebilir.

Eserin Eksik Yönleri ve Eleştirel Değerlendirme: Yukarıda zikredilen olumlu yönlerine rağmen, çalışmanın en temel sorunu, ele aldığı konuları genişçe analiz etmek yerine, geleneksel kaynaklardan yapılan doğrudan aktarımlarla sınırlı kalmasıdır. Hz. Peygamber'in insani ilişkilerdeki uygulamaları, klasik şerh literatürüne dayandırılmakla birlikte, bu bilgiler çağdaş sosyal bilimlerin (sosyoloji, psikoloji, iletişim bilimleri) perspektifleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmamıştır. Oysa Nebevî metotların modern sosyal bilimlerle ilişkilendirilmesi, esere disiplinlerarası bir derinlik kazandırabilirdi. Ayrıca, eserde güncel örneklerin ve çağdaş sosyal problemlere yönelik çözüm önerilerinin eksikliği dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetinin günümüz toplumsal dinamikleriyle irtibatlandırılmaması, kitabın pratik katkısını gölgelemektedir. Özellikle bireyler arası iletişim, çatışma çözümü ve toplumsal uyum gibi konular, modern örneklerle desteklenerek daha işlevsel hale getirilebilirdi.

Eserin bir diğer eksikliği, kaynak kullanımı ve yorumlama metodolojisindeki yetersizliktir. Klasik görüşler ve şerhler, çoğu zaman eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden aktarılmış, bu da metnin analitik derinliğini zayıflatmıştır. Örneğin, aktarılan rivayetlerin tarihsel bağlamına dair metodolojik tartışmalara yer verilmemesi, eserin akademik değerini olumsuz etkilemiştir.

Dipnot ve kaynakçanın teknik olarak mevcut olmasına rağmen, dipnotlarda kavramsal açıklamalar, tarihî arka plan veya metodolojik tartışmaların eksikliği, eserin bilimsel niteliğini sorgulanır hale getirdiğinden, özellikle akademik okuyucu kitlesi için önemli bir dezavantaj oluşturmaktadır.

Kitabın bölüm başlıkları, konunun önemini yansıtacak şekilde seçilmiş olsa da içerik bu başlıkların vaat ettiği derinliği karşılamamaktadır. Kısmen de olsa eserin

tematik bütünlüğünün eksikliği, bazı bölümlerde yüzeysel kalmakta, bazılarında ise tekrarlara düşmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç: Hasılı *İnsanî İlişkilerde Nebevî Metot* adlı çalışmanın en önemli katkısı, Nebevî sünneti metodolojik bir çerçevede inceleyerek günlük hayata tatbik edilebilir prensipler ortaya koymasıdır. Konuların akademik ve anlaşılır bir üslupla işlenmesi, genel okuyucu için değerli bir kaynak haline getirmektedir.

Ancak çalışma bazı açılardan eleştiriye açıktır. Özgün yorumların sınırlı oluşu, metodolojik kısıtlar ve çağdaş bağlantıların yetersiz kalması gibi faktörler, eserin potansiyelini tam olarak ortaya koymasını engellemiştir.

İleride yapılacak çalışmaların, Nebevî metotları daha eleştirel ve analitik bir yaklaşımla ele alması, modern bilimsel perspektiflerle ilişkilendirmesi ve pratik uygulama örnekleriyle desteklemesi halinde konuya daha kapsamlı katkılar sunulabilecektir. Bu nedenle eser, değerli bir başvuru kaynağı olmakla birlikte, geliştirilmeye açık bir çalışma olarak değerlendirilmelidir.

Öneri: Kitap, Hz. Peygamber'in insanî ilişkilerdeki örnekliğini anlamak isteyenler için faydalı bir rehberdir. Ancak akademik derinlik arayan araştırmacıların, eseri eleştirel bir perspektifle okumaları ve tamamlayıcı kaynaklarla desteklemeleri yerinde olacaktır. Nebevî metotların günümüz dünyasına nasıl uyarlanabileceği konusunda daha fazla araştırma yapılması gerektiği açıktır.

KAYNAKÇA

el-Behlâl, Salih b. Füreyh. *el-Hedyu'n-Nebî fi't-teâmuli me'a'n-nâs.* Suudi Arabistan/Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2013.

el-Bûtî, Ramazan. *Fıkhu's-sîre: Hz. Muhammed'in Uyguladığı İslâm*. çev. Ali Nar-Orhan Aktepe. İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2003.

Kolektif. *Kuran Yolu Meal*i. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024.

Yıldırım, Muhammed Emin. "Hz. Peygamber'in Eğitim Metotlarından 'Tâlim' Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". Siyer Araştırmaları Dergisi 1 (2017), 199-208.