



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

12

2017

(Sayı | Issue | العدد: 12)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY  
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات  
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2017

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

**12**

2017

Rize, Türkiye

**Sahibi | Owner | مالك**

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Dekan | Dean | عميد

**Editörler | Editors | رئيس التحرير**

Arş. Gör. Muhammet Enes VURAL

Arş. Gör. İrfan KARADENİZ

**Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير**

Prof. Dr. Ahmet KOÇ

*Marmara Ü., İlahiyat Fak.,**İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*

Doç. Dr. Ali KUMAŞ

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Doç. Dr. Faruk SANCAR

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Prof. Dr. Ali AYTEN

*Marmara Ü., İlahiyat Fak.,**Felsefe ve Din Bilimleri*

Doç. Dr. Süleyman TURAN

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Felsefe ve Din Bilimleri*

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

*Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Felsefe ve Din Bilimleri*

Prof. Dr. Sinan ÖGE

*Atatürk Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

*Erciyes Ü., İlahiyat Fak.,**Temel İslam Bilimleri*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

*Recep Tayyip Erdoğan Ü., İlahiyat Fak.,**İslam Tarihi ve Sanatları.*

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

محرر اللغة العربية

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAPLAN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

محرر اللغة الإنجليزية

Okt. Mustafa Kemal ŞEN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Yabancı Diller  
Yüksekokulu, Temel Yabancı Diller Bölümü

Son Okuma | Final Reading | القراءة النهائية

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

Arş. Gör. Ömer Faruk KARAKÖSE

Sosyal Medya | Social Media | التواصل الاجتماعي

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://dergipark.gov.tr/rteuifd>



İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: [ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr)

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة

- |  |   |
|--|---|
| Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, RTE Ü.            | Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, DİB                 |
| Prof. Dr. Abdurrahman KURT, Çanakkale 18 Mart Ü. | Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Ü.                 |
| Prof. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Ü.          | Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, Yıldırım Beyazıt Ü.        |
| Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, DİB              | Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Harran Ü.                 |
| Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Ü.         | Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Ü.                |
| Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Marmara Ü.                  | Prof. Dr. Mostafa ELDABAA, Abdurrahman b. Faysal Ü. |
| Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, RTE Ü.                    | Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Ü.                   |
| Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Ü.             | Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Ü.            |
| Prof. Dr. Aliye ÇINAR, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.  | Prof. Dr. Nihat DALGIN, Ondokuz Mayıs Ü.            |
| Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Ü.               | Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, Emekli Öğr. Üyesi   |
| Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, Dicle Ü.                 | Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Uludağ Ü.                  |
| Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, İstanbul Ü.       | Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, Ondokuz Mayıs Ü.              |
| Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Ü.        | Doç. Dr. Cengiz BATUK, Ondokuz Mayıs Ü.             |
| Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Ü.         | Doç. Dr. Emad Abdul-Latif, Katar Ü.                 |
| Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, RTE Ü.                 | Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, Necmettin Erbakan Ü. |

Sayı Hakemleri | Referees on This Issue | محكمو العدد

- Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
- Prof. Dr. Erkan YAR, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
- Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
- Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
- Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
- Doç. Dr. Cahit KARA, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Doç. Dr. Cengiz BATUK, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
- Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
- Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAPLAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Halil KURT, Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Hüsrev ÇELİK, Düzce Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
- Yrd. Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.



### Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye gönderilen metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercümelelerde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; en az 50 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

### Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimizde Chicago ve APA sitilleri kaynak gösterim sistemi olarak kullanılmaktadır.

**NOT:** Örnek kullanımlar için dergi web sayfasına bakınız.

<http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

### Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

*Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Review Research Articles*

- Hissi Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen  
İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım** ..... 13-48.  
A Different Approach to the Incident of Moon's Splitting  
Which is a Sensational Miracle Imputed to Prophet Muhammad  
*İhsan ARSLAN*
- Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin  
Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi** ..... 49-96.  
Commentary of Tantarani's Kasida al-Tantaraniyya  
by Kemaleddin Harputi  
*Ahmet KARATAŞ*
- Ohri Çerçeve Anlaşması Sonrası Makedonya'da  
Etnik Ayrımcılık ve Kalıcı Barışın Tesisinde Türkiye'nin Rolü** ..... 97-128.  
After the 2001 Ohrid Framework Agreement Ethnic  
Discrimination in Macedonia and Turkey's Role  
in Permanent Peace Settlement  
*Mehmet DALKILIÇ*
- Müslümanlar ile Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun  
İlk Karşılaşması: Mu'te Seriyyesi** ..... 129-158.  
The First Confrontation between Muslims and  
the Christian Byzantine Empire: Mu'tah Battle  
*Recep ERKOCAASLAN*
- Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'an,  
Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü** ..... 159-209.  
Transformation of A Historical Imagination of Knowledge  
and Mankind by Qur'an, Hadiths, and the Prophet  
*Zeynep Canan KOÇAK*
- et-Tenûhi ve el-Udeydân Özelinde Dünden Bugüne Bir  
Psikoterapi Geleneği: "el-Ferac Ba'deş-Şidde" Konulu Eserler** ..... 211-233.  
A Psychotherapy Tradition from Past to Today Specific to  
al-Tanukhi and al-Udeydan: Works on "al-Farac ba'de's-shiddah"  
*Adnan ARSLAN*

**Hakemli Çeviri Makaleler | Peer-Reviewed Translated Articles**

- Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi**..... 237-249.  
The Classification of the Sciences Related to Ulûm Al-Qur'an  
*Ersin ÇELİK*
- Mukatil b. Süleyman ve Antropomorfizm** ..... 251-282.  
Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism  
*Yusuf YURT*

**Makale Değerlendirmesi | Article Review**

- Ayman Shihadeh'in the Existence of God Makalesinin  
Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme** ..... 285-298.  
A Review of the Turkish Translation of The  
Existence of God by Ayman Shihadeh.  
*Neriman AKCANLI ÜST*

**Yayın Değerlendirmeleri | Book Reviews**

- İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi** ..... 301-305.  
Moral Principles of Islam and its Philosophy  
*Muammer İSKENDEROĞLU*
- Din Devrimi Nedir?** ..... 307-313.  
What is Revolution of Religion?  
*M. Nurullah TURAN*
- Dinî Gelişim Psikolojisi** ..... 315-318.  
Psychology of Religious Development  
*Hızır HACIKELEŞOĞLU*
- İslâm Aile Hukuku** ..... 319-322.  
Islamic Family Law  
*Emine GÜMÜŞ BÖKE*
- İbn Arabî'de İshârî Tefsir** ..... 323-328.  
The Ishârî Exegesis of Ibnu'l-'Arabî  
*Faik AYTEMİZ*
- Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde  
Dinsel Kapsayıcılık** ..... 329-334.  
Religious Inclusiveness in Western and Islamic Thought  
*Arslan BALTA*

**Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine**

**Psiko-Sosyal Bir Araştırma** ..... 335-341.

A Psycho-Social Research on Coping with the Religion  
and Seeking Refuge in God

*Ayşe MURAT*

**Kıta Avrupası Din Felsefesi ve**

**Mistik Gelenekler "Kesişen Yollar"** ..... 343-347.

Philosophy Of Religion in European Continent  
and Mystical Traditions. Crossing Paths

*Sena AYIK*

**Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe** ..... 349-353.

Religion, Holiness and Mystical Experience in Rudolf Otto

*Hilal FİL*

**Din İlim ve Sanatta Hermenötik** ..... 355-360.

Hermeneutic: Religion, Science and in Art

*Hatice ÜSTÜN*

***Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri | Symposium-Conference Reviews***

**Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XII. Koordinasyon**

**Toplantısı ve İslam Coğrafyasında Terör,**

**Göç ve Mültecilik Sempozyumu** ..... 363-369.

The 12 th Coordination Meeting of Department of  
Sociology of Religion and Terrorism, Migration and  
Refugee Symposium in the Islamic Geography

*Emine BATTAL*

**Güneysu Sempozyumu-I Güneysu'da**

**Dini-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat** ..... 371-375.

Güneysu Symposium I: Religious-Social- Cultural  
and Artistic Life in Güneysu

*Şeyma TURAN*

***Doktora Tez Özetleri | Summaries of Doctoral Dissertations***

**Postmodern Tüketim Anlayışında**

**Dindar Yaşam Biçimleri** ..... 379-381.

Religious Lifestyles in the Concept of

Postmodern Consumption

*Erol SUNGUR*

- Yeni Dini Hareketler ve Şiddet***..... 383-385.  
New Religious Movements and Violence  
*Emine BATTAL*
- Arap Dilinde İltibas Problemi**..... 387-388.  
Ambiguity as a Problem in Arabic Language  
*Ahmet KAPLAN*
- Hız. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hız. Peygamber  
Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü**..... 389-391.  
Hadrat Aisha's Life, Personality and Role in the History  
of Islam after the Prophet Mohammad  
*Recep ERKOCAASLAN*
- Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu**..... 393-395.  
Bukhari's al-Jarh al-Ta'dil Method  
*Mustafa TAŞ*
- Ebusuud Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm  
Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu**..... 397-398.  
The Phenomenon of Qiraat in Ebusuud Efendi's  
Irshad al Aql al Salim  
*Kadir TAŞPINAR*
- Hız. Peygamberin Sünnetinde Şefkat**..... 399-400.  
Compassion in Hadrat Mohammad's Sunna  
*Recep ERTUĞAY*



HAKEMLİ  
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

---

*PEER-REVIEWED  
RESEARCH ARTICLES*





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (13-48)

**Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer  
Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım**

A Different Approach to the Incident of Moon's Splitting Which is a Sensational Miracle  
Imputed to Prophet Muhammad

**İhsan Arslan**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Tarihi Bölümü

Associate Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,

Department of Islamic History

Rize/Turkey

[ihsan.arslan@erdogan.edu.tr](mailto:ihsan.arslan@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-4790-0711](http://orcid.org/0000-0003-4790-0711)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Haziran / June 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 13-48

# İ. Arslan / Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım

## Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım

**Öz:** Bu araştırmada Hz. Peygamber'e verilen en büyük mucize olarak ifade edilen "Şakku'l-Kamer" (Ay'ın yarılması) hadisesi tarih araştırmalarına özgü metodolojik bakış açısıyla işlenmiş ve temel referans kaynağı olarak Kur'an kullanılmıştır. Bunun yanı sıra tefsir, hadis ve İslâm tarihi kaynaklarından da yararlanılmıştır. Yapılan incelemede "İnşakka'l-Kamer" ifadesinin mecazî anlamda "Hakikat ayan beyan ortaya çıktı" şeklinde bir deyim olarak kullanıldığı değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamber'e verilen tek mucize gerçeğinden ve mucize talepleri karşısında Allah Rasûlü'nün, Kur'anî ifadeyle: "De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak rasûl olarak gönderilen bir beşerim" diyerek müşriklerin isteklerini reddetmesinden hareketle "Şakku'l-Kamer'in", anlatıldığı şekilde bir mucize değil, Hz. Peygamber'e uyarlanmış bir kurgu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Peygamber, Kur'an-ı Kerim, mucize, Ay'ın yarılması, gelenek.

### A Different Approach to the Incident of Moon's Splitting Which is a Sensational Miracle Imputed to Prophet Muhammad

**Abstract:** In this research article, the "Shakkul Qamar" (the splitting of the moon) incident, which is expressed as the greatest miracle given to the Prophet Muhammad, was studied with a method which is employed in historical studies and the Quran was used as the basic reference source. Besides, tafsir, hadith and Islamic history sources were utilized. It is concluded that "Shakkul Qamar" expression has been used instead of the expression "The truth manifested itself clearly." in the metaphorical meaning. Moreover, it is concluded that the splitting of the moon incident was not a miracle as told but a fiction attributed to the Prophet Muhammad. It is based on the truth that the Qur'an was the only miracle given to him he rejected the polytheists' miracle demands with the Qur'anic expression "Say, 'Exalted is my Lord! Was I ever but a human messenger?'"

**Key words:** Prophet, Qur'an, miracle, the splitting of the moon, tradition.

#### مقاربة مختلفة لحادثة انشقاق القمر؛ معجزة حسية مسندة إلى سيدنا محمد (ص)

**ملخص:** تناولنا في هذا البحث حادثة انشقاق القمر التي تعدّ من أكبر معجزات النبي (ص) وفق منهج خاص للبحوث التاريخية واتخذنا القرآن مرجعاً نهائياً. مع ذلك استفدنا من مؤلفات التفسير والأحاديث والتاريخ الإسلامي. وتم التوصل إلى نتيجة مفادها أن انشقاق القمر اصطلاح تعبيرى يستخدم بمعنى "ظهرت الحقيقة بكل الوضوح". وانطلاقاً من أنّ للنبي (ص) معجزة واحدة وأنّ آية "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا مَّرْسُولًا" التي نزلت عند مطالبة النبي بالمعجزة، استنتجنا أن انشقاق القمر ليس معجزة كما تذكر بل إنتاج موضوع تم إسناده إلى النبي (ص). .

**الكلمات المفاتيح:** الرسول، القرآن، معجزة، انشقاق القمر، الغرف.

## GİRİŞ

Allah, yarattığı insanın yeryüzünde yaşamaya başlamasıyla birlikte onları karanlıktan aydınlığa ulaştırmak, hem dünyada hem de ahirette daha iyi bir yaşam sürmeleri için emirlerinin ve nehiyelerinin neler olduğunu, kişinin kendisine, insanlara ve evrene karşı sorumluluklarını öğretmek amacıyla son peygambere kadar pek çok elçi göndermiştir. Toplumları içerisinden seçilerek gönderilen bu elçiler üzerlerine aldıkları bu sorumluluğu yerine getirmek ve insanları aydınlatmak amacıyla yoğun bir şekilde mücadele etmeye başlamışlardır. Ancak onların karşılaştıkları en büyük sorun; insanlar tarafından kendilerinin nasıl karşılanacaklarıydı. Peygamberler tarihine bakıldığında bu problemin muhataplara nesilden nesile aktarıldığı görülmektedir. Yani peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kişi, muhataplarına kendisinin Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunu söylediğinde, tepkiyle karşılanmıştır. Gerçekten Yüce Allah'ın gönderdiği elçilerin hayat mücadeleleri incelendiğinde toplumu tarafından hemen kabullenilip kendisine uyulan bir peygamber neredeyse yok gibidir. Bu sebeple kendi içlerinden peygamber olarak seçilen kişi/kişilerin toplum tarafından değil, yakınları tarafından bile kabul edilmesi oldukça zordu. İşte bu durumda peygamberlik iddiasında bulunan kişiler muhataplarını ikna etmek ve kendisinin elçi olduğunu ispatlamak için Allah'ın izniyle bir benzeri meydana getirilemeyecek tarzda mucize göstermek zorunda bırakılmışlardır. Bu amaçla Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. İsa gibi peygamberler mucize türünden harikuladelikler göstermişlerdir. Ne var ki, ikna olmak için mucize isteyenler benzerini ortaya koyma hususunda aciz kalsalar bile iman etmeleri bir yana tutum ve davranışlarında daha katı hale gelmişlerdir. Bu açıdan peygamberlerin gösterdiği mucizeler, muhataplar üzerinde beklenen etkiyi yapmamıştır. Buna rağmen insanlar kendilerine her peygamber gönderildiğinde aynı istek ve taleplerde bulunmaya devam etmişlerdir.

Peygamberlik zincirinin son halkasını oluşturan Hz. Peygamber Mekke toplumu içerisinden seçilip gönderilince, yaptığı ilk iş; omuzlarına yüklenen risâlet görevini en iyi bir şekilde ifa etmektir. Bu hedefini gerçekleştirmek için yoğun bir mücadele içerisinde bulunan Allah Rasûlü, kendisinin Allah'ın gönderdiği elçi olduğunu belirttikten sonra kavmine Allah'ın emirlerine uymalarını, nehiyelerinden kaçınmalarını ve insana yakışır bir şekilde yaşamalarını söyleyince en büyük tepkiyi en yakınlarından görmeye başladı. Âdeta onlar, ona karşı peygamber oluncaya kadarki yaşamı kendileri arasında geçmemiş gibi tavır takındılar. Rasûlüllah'ın

Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları kolundan gelmesi ve Mekke lideri olan dedesi Abdülmuttalib'in torunu olarak aristokrat bir tabakaya sahip olması, kendisini kabul ettirmesine yetmemiştir. Hatta bu bağlamda ona karşı en şiddetli ve sert davrananların başında amcası Ebû Leheb gelmektedir. Onlar sözlü olarak karşı çıkışlarından bir netice alamayınca, Hz. Peygamber'e işkence yapmaya başladılar. Ancak Allah Rasûlü her türlü baskıya ve şiddete rağmen, onların inanç yapılarını ve yaşam tarzlarını eleştirmeye devam edince, onu itibarsızlaştırarak halkın gözünden düşürmek, davasında yalancı olduğunu göstermek ve zor durumda bırakmak amacıyla kendilerini aciz bırakacak istek ve taleplerde bulunmaya başladılar. Yani daha önceki peygamberlerin muhataplarına gösterdikleri hissî/kevnî/maddî mucizeler getirmesini istediler. Hz. Peygamber onların bu mucize taleplerini: *"De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak rasûl olarak gönderilen bir beşerim"*<sup>1</sup> diyerek reddetmiştir. Bu hakikate rağmen Rasûlüllah'a pek çok mucize isnadında bulunulmuştur. Hadis, tefsir, özellikle de hasâis, şemâil ve delâil türü eserler bu mucizelerle doludur. Kaynaklar vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılan bu haberler, geleneğin de etkisiyle Hz. Peygamber'in ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir. Âdetâ İslâm Peygamber'i anlatılırken bu mucizelere yer verilmediği zaman, onda bir eksiklik görülmeye başlanmış ve Allah Rasûlü doğallıktan çıkarılarak örnek alınamaz konuma getirilmiştir. Bu sebeple biz bu çalışmada Hz. Peygamber'e en büyük mucize olarak isnad edilen *"Şakku'l-Kamer"* hadisesini Kur'ân-ı Kerîm'i referans alarak incelemeye çalıştık.

#### A- Kamer Sûresinin İniş Sebebi

اِنتَزَبَتِ السَّاعَةُ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ وَاِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقَرٌّ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ

*"Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve: 'Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür' derler. Yalanladılar ve kendi heveslerine uydular. Halbuki her işin ulaşacağı yeri vardır. Andolsun onlara, kötülükten önleyecek nice önemli haberler gelmiştir. Bu büyük bir hikettir. Fakat (yüz çevirene) uyarılar ne fayda verir!"*<sup>2</sup>

Bu âyetlerin nüzü'l sebebi konusunda tefsir kaynaklarında şu görüşlere yer verilmiştir:

<sup>1</sup> el-İsrâ 17/93.

<sup>2</sup> el-Kamer 1/5.

1- Hicretten önce Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'den bir mucize göstermesini istediler. Bunun üzerine de Allah Rasûlü, onlara sözünün doğruluğunu ve nübüvvetinin hakikatini ispatlamak amacıyla Ay'ın ikiye yarılmasını gösterdi. Mekkeli müşrikler Ay'ın yarıldığını görünce yüz çevirip yalanladılar ve: "Bu devam edegelen bir sihirdir. Muhammed bizleri büyüledi" dediler.<sup>3</sup> Enes b. Mâlik'ten<sup>4</sup> gelen rivayete göre Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'den bir mucize göstermesini isteyince Allah Rasûlü onlara Ay'ın ikiye yarıldığını iki defa gösterdi. Aynı kanaldan gelen başka bir rivayete göre de Ay iki kısma ayrıldı.<sup>5</sup> Abdullah b. Mesud<sup>6</sup> ve Abdullah b. Abbâs<sup>7</sup> da aynı olayı anlattılar.<sup>8</sup> Enes b. Mâlik'ten gelen diğer bir rivayete göre Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'den mucize göstermesini isteyince Allah Rasûlü onlara Ay'ın ikiye yarıldığını gösterdi. Onlarda Ay'ın iki parçasını Hira dağının arasında gördüler.<sup>9</sup> Abdullah b. Mesud da Hira dağınyı Ay'ın iki parçası arasında gördüğünü belirtmektedir.<sup>10</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kurtubî ve İbn Kesîr'in, Abdullah b. Abbâs'tan rivayet ettiklerine göre Velid b. Muğîre, Ebû Cehil b.

<sup>3</sup> Mukâtil b. Süleman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), III, 296; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), X, 494.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), V, 12-19; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), I, 109-111; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerâm, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), III, 186-190; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), I, 275-278; İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI, 234-235.

<sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), III, 165; Buhârî, "Menâkıb", 27; "Tefsîr", 54; Müslim, "Sifâtü'l-Münâfıkîn", 46; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 54. Taberî, *a.e.*, X, 494-495; Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, (Mısır: y.y., bt.), XXIX, 28; Ebu'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994), III, 165; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.), XI, 167.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 260-262; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 987-994; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 280-286; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", I, 114-117.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *a.e.*, II, 278-284; İbn Abdilber, *a.e.*, III, 933-939; İbnü'l-Esîr, *a.e.*, III, 186-190; İsmail Lütfü Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) I, 76-79.

<sup>8</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), IV, 420.

<sup>9</sup> Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 27; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 495; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beyrut : Dâru Sâdır, 2001), II, 1027; İbn Kesîr, *Muhtasarı Tefsîru İbn Kesîr*, (Mekke : el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, t.y.), III, 408; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 165; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fî'l-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), VI, 175; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebû Suûd, *Tefsîru Ebî Suûd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (Beyrut: 2010), VIII, 21-22; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser (İstanbul: Neşriyat, 1979), VII, 4622.

<sup>10</sup> Zemahşerî, *a.e.*, IV, 430.

Hişâm, As b. Vâil, As b. Hişâm, Esved b. Abdyeğûs, Esved b. Muttalib, Zema b. Esved ve Nadr b. Hâris gibi Mekkeli müşriklerden bir grup Hz. Peygamber'in yanına gelerek: "Eğer davanda ve sözlerinde doğruysan, bizler için Ay'ı ikiye ayırıp bir parçasının Ebû Kubeys dağına, diğer parçasının da Kuaykaân dağına indir" talebinde bulunmaları üzerine Hz. Peygamber onlara: "Dediğinizi yaparsam, inanacak mısınız?" diye sordu. Onlar da: "Evet" cevabını verdiler. Ay, dolunay konumunda olunca Allah Rasûlü, Mekkeli müşriklerin istediği şeyleri vermesi için Yüce Allah'a dua etti. Bunun üzerine ay ikiye yarıldı. İslâm Peygamberi de Mekkeli müşrikleri çağırarak: "Ey Fulân, Ey Fulân (Ey Ebû Seleme b. Abdilesed ve Erkâm b. Ebi'l-Erkâm)! Şahit olunuz" dedi.<sup>11</sup> Abdullah b. Mesud'dan gelen bir rivayete göre mucize talebi olmaksızın Hz. Peygamber döneminde Ay ikiye yarıldı. Bunun üzerine onlar: "Bu, Ebû Kebşe'nin oğlunun sihridir, o, sizleri büyüledi" diyerek olayın doğruluğunu araştırmak için elçilere/dışarıdan gelenlere sordular. Onlar da: "Ay'ın yarıldığını gördük" diyerek hadisenin doğruluğunu tasdik ettiler.<sup>12</sup> Başka bir rivayette ise Mekkeli müşrikler: "Yolcuların gelmesini bekleyiniz. Onlar, sizlerin gördüğü şeyi görmüşlerse, o, doğrudur. Gördüğünüz şeyleri görmemişlerse, o, sizleri büyülemiştir." Gelen yolculara sorunca, her yönden gelenler, olayı gördüklerini söylediler.<sup>13</sup> İbn Kesîr, İbn Abbâs'tan âyetin sebab-i nüzulünü şöyle anlatmaktadır: Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Muhammed! Senin Allah'ın Rasûlü olduğunu bileceğimiz bir mucize göster" talebinde bulundular. Bunun üzerine Allah Rasûlü onlara Cebrâil'in sözüyle haber vererek Ay'ın on dördüncü gecesi yani ay, dolunay konumuna gelince dışarıya çıkmalarını söyledi. Bunun üzerine ay ikiye yarıldı. Bir parçası Safâ tepesine, diğer parçası da Merve tepesine düştü. Mekkeliler gördüklerine inanamadılar. Gözlerini ovuşturup tekrar tekrar baktılar ve gerçek olduğunu görünce de: "Ey Muhammed! Bu, bir sihirdir" dediler. İşte bunun üzerine ilgili âyetler nâzil oldu.<sup>14</sup>

Raviler tarafından anlatılan olayın meydana gelmesi kabul edilecekse, "Şakku'l-Kamer" in Mekke'de bir defa yaşanması gerekmektedir. Ancak rivayetlere bakıldığında durumun öyle olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü

<sup>11</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), VII, 290-291; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), IX, 108; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 166.

<sup>12</sup> Kurtubî, *a.e.*, IX, 108-109; İbn Kesîr, *a.e.*, III, 167; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, (İstanbul: 1991), VI, 47.

<sup>13</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, (Kahire: Dâru Edyânî't-Türâs, 1988), II, 266-267.

<sup>14</sup> İbn Kesîr, *a.e.*, a.y.; Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), XXVII, 100.

rivayetlerde anlatılan olayda çatıyı ve omurgayı zedeleyecek şekilde belirgin farklılıkların görülmesi, olayın inandırıcılığına gölge düşürmektedir. Diğer taraftan bu farklı anlatımlar zihinlerde olayın birden çok meydana geldiği izlenimini uyandırmaktadır. Hâlbuki hadise bir defa yaşanmışsa, yaşanan olay kabul edilir, diğer anlatımlar ise dışta bırakılır. Bu sebeple bizde hasıl olan kanaat, içerisinde farklı anlatımlar barındırması, temel ilke ve prensiplerde yanlış anlaşılmalara imkân tanınması ve zihinlerde birden çok meydana geldiği izlenimini uyandırması bakımından hadisenin ihtiyatla karşılanmasıdır.

2- Yahudi bilginlerinden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek: *"Sana inanmamız için bizlere bir mucize göster"* dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yüce Allah'a dua etti ve Ay iki parçaya ayrıldı, iki parçanın birisi Safâ tepesine, diğer yarısı da Merve tepesine düştü. Onlar, Ay ikiye yarılnca: *"Bu, devam edegelen bir sihirdir"* dediler.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber'in ilk tebliğ faaliyetlerine başladığı dönemde Mekke'nin insanlar nezdinde konumu oldukça önemliydi. Kabe'nin burada olması ve Mekke'nin o günkü şartlarda önemli bir başkent hüviyetinde olması buraya bir ayrıcalık kazandırmaktaydı. Çünkü Mekke halkının ticaretle uğraşması ve günümüzde uluslararası bir özelliğe sahip olan etkinliklere benzer şekilde panayırın düzenlenmesi, pek çok insanın buraya akın etmesine sebep olmuştur. Bu durum, Mekkeliler'in pek çok devlet ile yakın ilişkiler kurmasına sebep olmuştur. Böyle bir etkileşim ticaretin ve dinî yapının önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mekke hem dinî yönden hem de ticarî yönden insanlar için güvenli bir liman konumundaydı. Farklı dinlere ve farklı kültürlere mensup olanların Mekke'ye gelmesi ve zaman zaman da bu kişilerin burada kalmayı tercih etmesi, farklılıkların tanınmasında ve birbirlerini etkilemesinde sosyal hareketliliği beraberinde getirmiştir. Mekke'nin böyle bir konuma sahip olması, ilk tebliğ faaliyetlerinde yabancıların buradaki varlığını göstermektedir. Bu yabancılar içerisinde Yahudilerinde olması gayet normaldir ve bu Yahudiler de burada ticarî amaçlı bulunmaktadırlar. Nitekim Necran'dan bir Yahudi tüccar Abdülmüttalib'in anlaşması olarak Mekke'ye yerleşmiş ve onun çok zengin olması sebebiyle Harb b.

<sup>15</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 495-496; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 166; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVII, 100.

Ümeyye'nin gençleri kıskırtması sonucunda öldürülmüştür.<sup>16</sup> Bu açıdan Mekke'de ticarî bir amaç dışında Yahudi varlığı bulunmamaktadır.<sup>17</sup> Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Yahudi varlığına tebliğde bulunduğu dair bir bilginiz bulunmamaktadır. Bu sebeple Mekke dönemi tebliğ faaliyetlerine bakıldığında burada böyle bir kitlenin olmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Yahudilerle münasebeti hicretten sonra Medine'de başlamıştır. Mekke'de varlığı olmayan bir kitlenin Rasûlüllah'tan mucize göstermesini istemeleri gerçeklerle örtüşmemektedir.

3- Hamza b. Abdilmuttalib, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e hakaret etmesine sinirlenerek İslâm'ı kabul etmişti. İşte bundan dolayı Allah Rasûlü, Hz. Hamza'nın imanını arttırmak için ona bir mucize göstermek istedi. Böylece de bu olay ikinci ile akşam arasında gerçekleşti.<sup>18</sup>

Kaynaklarda Hamza b. Abdilmüttalib'in İslâm'a girmesinin, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e hakareti sebebiyle olduğu belirtilmektedir.<sup>19</sup> Hz. Hamza asabiyet duygularının etkisinde kalarak içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik olayların da etkisiyle belki farkında olarak, belki de farkında olmayarak yeğeni olan Allah Rasûlü'nün dinine girdiğini söylemiş olabilir. Onun böyle bir haleti ruhiye içerisinde tepkisel bir davranış geliştirmesi gayet normaldir. Burada önemli olan içinde bulunulan durum ve şartlar değiştikten sonra aynı hal üzerinde kalabilmektir. Belki Hz. Hamza oldu bitti şeklinde İslâm'a girmiştir, ama eve gidip sakinleştikten sonra verdiği kararda ne kadar doğru bir hareket yaptığını düşünerek sürekli bir şekilde İslâm dairesinde kalmaya karar vermiştir. Yani onun kalbinin mutmain olması için Hz. Peygamber'in mucize göstermesine gerek yoktur. Çünkü Allah Rasûlü, Müslüman olanları tatmin etmek için tebliğ süresi içerisinde hiçbir mucize göstermemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Hz. Hamza'yı ikna etmek amacıyla gösterdiği "*Şakku'l-Kamer*" mucizesini kabul ettiğimizde Kamer sûresinin: "*Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve "süregelen bir sihirdir" derler*"<sup>20</sup> ikinci âyetinin içeriği askıda kalmaktadır. Çünkü âyette inkârcıların özellikleri anlatılmaktadır. Eğer bu

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), I, 71-72.

<sup>17</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 141-145.

<sup>18</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn-Tefsîru'l-Mâverdî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), V, 409; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 108.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (Kahire: Dâru İbn Kesîr, ty.), I-II, 291-292; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I, 549; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1979), II, 83-84.

<sup>20</sup> el-Kamer: 54/2.



olay Hz. Hamza ile ilgili olsaydı, ikinci âyetin formatı, kullanılan zamir ve gösterilen tepki bakımından farklı olurdu. Aşağıdaki rivayet de Hz. Peygamber'in mucize göstermesine gerek kalmadan Hz. Hamza'nın kalben mutmain olduğunu göstermektedir. Hz. Hamza bu olayı şöyle anlatmaktadır: *"Öfke bana hâkim olunca, onun dini üzere olduğumu söyledim. Daha sonra atalarımın ve kavmimin dinini terk ettiğim için pişmanlık hissettim. Geceyi büyük bir şüphe içerisinde geçirdim ve gözüme uyku girmedi. Daha sonra Kabe'ye geldim, Allah'a kalbimi doğruya açması için duada bulundum. Bunun üzerine bendeki şüphe gitti. Duam biter bitmez batıl düşünceler uzaklaştı. Sabah olunca Rasûlüllah'a geldim ve başımdan geçenleri haber verdim. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Allah'ın beni gittiğim yolda sabit kılması için dua etti."*<sup>21</sup>

4- Abdullah b. Abbâs'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber döneminde Ay tutulunca Mekkeli müşrikler: *"Ay büyüledi"* dediler.<sup>22</sup> İbn Âşûr'a göre; Ay'da büyük çaplı bir ay tutulması meydana gelmiş ve bu durum insanlara Ay ikiye yarılmış gibi görünmesine sebep olmuş olabilir.<sup>23</sup> Ayrıca Muhammed Esed aynı konu hakkında şunları söylemektedir: Bu rivayetlerin subjektif gerçekliğinden kuşkulanan için bir sebep yoksa da, gerçekte meydana gelen şeyin, alışılmamış optik bir yanılısamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi Ay tutulması olması muhtemeldir.<sup>24</sup>

Abdullah b. Abbâs'tan gelen bu rivayette herhangi bir mucize talebi ve Hz. Peygamber'in müdahalesi olmadan Ay'ın normal bir şekilde tutulduğundan bahsedilmektedir. Zaman zaman Ay ve Güneş tutulması olayları meydana gelmektedir. Belki bu olay, evren yaratıldığından itibaren devam etmektedir. İnsanlar bu tarz hadiseleri kanıksadıkları için Ay ve Güneş tutulmaları sıradan olaylar kategorisine girmektedir. Yani bu olaylarda her hangi bir olağanüstülük mevcut değildir. Ayrıca yukarıdaki rivayette dikkati çeken en önemli olay, Mekkeli müşriklerin, onu algılayış biçimleridir. Pozitif ilimlerden yoksun olan insanların doğada yaşanan bazı sıra dışı/esrarengiz/gizemli olaylara farklı farklı anlamlar yüklemeleri gayet normaldir. İnsanın yetiştiği çevre etrafında yaşananları/eşyaları algılamada ve onlara çeşitli anlamlar yüklemeye oldukça etkilidir. Örneğin; sihir ve büyü gibi olayların yaygın olduğu toplumlarda insanların anlam veremediği şeylere

<sup>21</sup> İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, I-II, 292.

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 166; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 176; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVII, 100; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 170.

<sup>23</sup> İbn Âşûr, *a.e.*, XXVII, 169.

<sup>24</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), s. 1087.

gizemlilik katarak anlamlandırmaya çalışması, her halde yapılarının gereğidir. Bu bağlamda Mekke müşrikler de Ay'ın hareketini görüp onun büyülediğini söylemeleri mümkündür. Kanaatimce onlar, Ay'ın hareketinde bir olağanüstülük gördükleri için değil, anlamlandıramadıklarından dolayı "Ay büyüledi" ifadesini kullanmışlardır. Kamer sûresinin ilk âyetlerinin muhtevasına bakıldığında Kıyametin kopması esnasında meydana gelecek olayların resmedildiği açık bir şekilde görülecektir. Bu sebeple normal bir şekilde Ay'ın tutulması, sûrenin sebebi-nüzulü olmaktan uzaktır.

Şimdi de talep olmaksızın Ay'ın üzerinde olağanüstülüklerin olduğunu belirten rivayetleri incelemeye başlayalım:

Enes b. Mâlik'ten Rasûlüllah döneminde Ay'ın iki parçaya yarıldığı<sup>25</sup> ve bu olayın iki defa gerçekleştiği rivayeti aktarılmıştır.<sup>26</sup>

Abdullah b. Mesud "Şakku'l-Kamer" olayını şöyle anlatmaktadır: "Biz, Rasûlüllah ile Mina'daydık. Ay ikiye yarıldı. Bir parçası bir dağın arkasına düştü. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "Şahid olunuz!" dedi."<sup>27</sup> Buhârî, Müslim ve Tirmizî, Abdullah b. Mesud'un diğer rivayetine dayanarak Ay'ın ikiye yarıldığını, bir parçasının dağın üzerine, diğer parçasının ise dağın aşağı tarafına düştüğünü belirtmektedir.<sup>28</sup>

Abdullah b. Mesud'dan gelen başka bir rivayette "Şakku'l-Kamer" olayı şöyle anlatılmaktadır: "Biz, Rasûlüllah ile Mina'daydık. Ay ikiye yarıldı. Ay'ın bir parçası dağın üzerine diğer parçası ise dağın arkasına düştü."<sup>29</sup>

Abdullah b. Mesud diğer bir rivayetinde de: "Biz Mekke'de Mina'dayken Ay ikiye yarıldı ve ben Ay'ın bir parçasının dağın üzerine düştüğünü gördüm" dedi.<sup>30</sup>

Cubeyr b. Mut'im<sup>31</sup> babası Mut'im b. Adiy'den: "Biz Mekke'de Rasûlüllah ile birlikteyken Ay yarıldı, bir parçası bu dağın üzerine, diğer parçası da şu dağın üzerine

<sup>25</sup> Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfıkîn", 47-48.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494-495.

<sup>27</sup> Buhârî, "Menâkıb", 27; "Menâkıbu'l-Ensâr", 36; Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfıkîn", 44; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 495.

<sup>28</sup> Buhârî, "Tefsîr", 1; Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfıkîn", 44, 45; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 54.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 495.

<sup>30</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 167.

<sup>31</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 222-233; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 323-324; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, I, 570-571; Ahmet Önkâl, "Cübeyr b. Mut'im", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993) VIII, 104-105.

*düştü.*"<sup>32</sup> Bunun üzerine insanlar: "*Muhammed bizi büyüledi*" deyince içlerinden bir adam: "*Muhammed, sizleri büyülediye, bütün insanları büyüleyecek hali yok ya!*" dedi.<sup>33</sup>

Abdullah b. Abbâs, Buhârî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber zamanında Ay'ın ikiye yarıldığını,<sup>34</sup> Taberî'nin rivayetine göre ise hicretten önce Ay'ın ikiye ayrıldığını belirtmektedir.<sup>35</sup>

Hz. Peygamber döneminde Ay yarıldı. Bunun Allah Rasûlü, Ebû Bekir'e: "*Ey Ebû Bekir! Şahit ol!*" deyince Müşrikler de: "*Ay büyülendi ve ikiye yarıldı!*" dediler.<sup>36</sup>

Abdullah b. Mesud'dan gelen Şakku'l-Kamer olayını bir farkla Mâtürîdî şöyle anlatmaktadır: Biz, Rasûlüllah ile Mina'daydık. Ay ikiye yarıldı. Bir parçası bir dağın arkasına düştü. Bunun üzerine Allah Rasûlü iki defa: "*Şahid olunuz! Şahid olunuz!*" dedi.<sup>37</sup> Mâtürîdî olayı aktardıktan sonra bu rivayetin Abdullah b. Ömer,<sup>38</sup> Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân<sup>39</sup> ve Cübeyr b. Mut'ım kanalıyla da geldiğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

Abdullah b. Mesud, Hz. Peygamber'in hicretinden önce Ay'ın ikiye yarıldığını, bir parçasının Ebû Kubeys üzerine, diğer parçasının da Süveydâ üzerine düşerken gördüğünü rivayet etmektedir.<sup>41</sup>

Muteber kaynaklar arasında olmamakla birlikte Hz. Ali b. Ebî Talib'ten gelen rivayete göre: "*Biz Rasûlüllah ile beraberken Ay yarıldı!*" demiştir.<sup>42</sup>

Bazı rivayetlerde de Ay'ın yere düştüğü, Rasûlüllah'ın kolunun içerisine girip diğer kolundan çıktığı belirtilir. Ancak İbn Kesîr bu rivayetin doğru olmadığını

<sup>32</sup> Taberî, *a.e.*, X, 497; İbn Kesîr, *a.e.*, III, 165.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 82; Tirmizî, "*Tefsîru'l-Kur'ân*", 54; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 176; İbn Kesîr, *a.e.*, III, 165.

<sup>34</sup> Buhârî, "*Menâkıb*", 27; "*Menâkıbu'l-Ensâr*", 36; "*Tefsîr*", 1.

<sup>35</sup> Taberî, *a.e.*, X, 497.

<sup>36</sup> a.mlf., *a.e.*, X, 498; İbn Kesîr, *a.e.*, a.y.

<sup>37</sup> Buhârî, "*Tefsîr*", 1; Müslim, "*Sıfâtü'l-Münâfıkîn*", 45.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 105-143; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 950-954; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Çâbe*, III, 236-241; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 41-43; M. Yaşar Kandemir, "*Abdulah b. Ömer*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I, 126-128.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *a.e.*, VI, 94, VII, 230; İbn Abdilber, *a.e.*, I, 334-335; İbnü'l-Esîr, *a.e.*, I, 468-470; İbn Hacer, *a.e.*, II, 39-40; Selman Başaran, "*Huzeyfe b. Yemân*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), XVIII, 234-235.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), IV, 619; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 167.

<sup>41</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 409; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 176.

<sup>42</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ*, (Beyrut t.y.), I, 586.

belirtmektedir.<sup>43</sup> Kaynaklarda anlatılan “Şakku'l-Kamer” olayı hicretten yaklaşık beş yıl önce<sup>44</sup> veya bi'setin dokuzuncu yılında meydana gelmiştir.<sup>45</sup> Yukarıdaki rivayetler; Enes b. Malik, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Huzeyfe b. Yemân, Cübeyr b. Mut'ım ve Ali b. Ebî Talib gibi sahabîlerden farklı şekillerde nakledilmesi, olayın gerçekliğine gölge düşürmektedir.

### B- “İnşikâku'l-Kamer” İfadesi Ne Anlama Gelmektedir?

Bilginler “İnşikâku'l-Kamer” ifadesini hakiki, gelecek ve mecaz şeklinde farklı anlamlarda kullandığını belirtmişlerdir. Bu sebeple konuyu üç başlık altında incelemek mümkündür:

#### 1- Gerçek Anlamda Değerlendirenler

Müfessirlerin ve muhaddislerin büyük bir çoğunluğu, âyetten kastedilenin Hz. Peygamber zamanında Mekke döneminde Ay'ın ikiye yarılması olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Taberî, Mâtürîdî, Cessâs, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Kurtubî, Muhammed Hamdi Yazır ve Mevdûdî gibi pek çok İslâm bilgini bu görüşü savunmuştur. Onların gerekçelerini şu şekilde belirtebiliriz:

a- Âyette geçmiş zaman kipi kullanılmıştır. Bunun istikbal (gelecek) anlamına yorumlanabilmesi için mâzî anlamı vermeye engel bir işaretin bulunması gerekmektedir. Oysa bunu gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Âyetin siyâk ve sibâki böyle bir anlam vermeye uygun değildir.<sup>46</sup>

b- Âyette “Ay yarıldı” ifadesinden sonra “Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve: “Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür” derler.”<sup>47</sup> Müşriklerin bu sözlerinin anlamlı olabilmesi için birinci âyette belirtilen durumun gerçekleşmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu sözün söylenmesinin bir anlamı olmaz.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *a.e.*, III, 168.

<sup>44</sup> Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye*, (Beyrut 2009), II, 206.

<sup>45</sup> Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed el-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Neftis*, (Beyrut 2009), I, 548.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985) III, 414; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 420-421; Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *eş-Şifâ bi Tarîfi Hukûki'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y.), I, 248; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 290-291; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 28; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 1027; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4625, Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 45-46.

<sup>47</sup> el-Kamer: 54/2.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 410; Zemahşerî, *a.e.*, I, 420; Beyzâvî, *a.e.*, a.y.; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 177; Yazır, *a.e.*, a.y., Mevdûdî, *a.e.* VI, 46.

c- Şakku'l-Kamer'in geçmişte gerçekleştiğine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu haberler Müslümanlar tarafından meşhur, hatta mânen mütevatir kabul edilmiştir. Bunları dikkate almamak isabetli değildir.<sup>49</sup> O halde yukarıda anlatılan olayın geçmişte meydana geldiğini savunanların ortak görüşü; âyette ifade edilen انشق fiilinin mâzî sigasında kullanılması ve olayın pek çok ravi tarafından rivayet edilerek manevî mütevatir derecesine ulaşmasıdır. İşte bu gerekçelerden dolayı Ay'ın, Hz. Peygamber zamanında Mekke döneminde yarılmasından dolayı Kamer sûresi nâzil olmuştur.

## 2- Gelecekte Vuku Bulacağını Belirtenler

Bu düşüncede olanlar, سينشق fiilini mâzî anlamda olmakla beraber onun سينشق şeklinde gelecek zaman anlamında ve bunun ise Kıyamete yakın veya Kıyametin kopacağı esnada Ay'ın parçalanacağını, buradaki mâzî fiilinin de haberin kesinliğini vurgulamak için kullanıldığını belirtmektedirler.<sup>50</sup> Ancak Fahreddin Râzî, "Ay yarıldı" ifadesinin "Ay yarılacak" şeklinde anlaşılmasının ve yorumlanmasının doğru olmadığını belirtirken<sup>51</sup> Ebû Suûd ise; انشق fiilinin سينشق şeklinde gelecek zaman anlamında kullanılmasına "Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve: "Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür" derler"<sup>52</sup> âyetinin mani olduğunu, çünkü "İnşikâku'l-Kamer" hadisesinin o dönemde meydana geldiğini ve oradakilerin de buna şahit olduklarını ifade etmektedir.<sup>53</sup> Ancak Hasan el-Basrî<sup>54</sup> ve Osman b. Atâ<sup>55</sup> سينشق fiilinin سينشق şeklinde gelecek zaman anlamında kullanılmasının daha doğru olduğunu belirtmişlerdir. Ay'ın yarılması Kıyamet saatinin gelmesinden sonra yani ikinci üfürüşte olacaktır. Hasan el-Basrî: "Eğer Ay yarılırdı, mucize olduğundan dolayı herkes onu görürdü. Çünkü insanlar mucizeye muhatap olma konusunda eşittirler"<sup>56</sup> şeklinde

<sup>49</sup> Buhârî, "Tefsîr", 1; Müslim, "Sifâtü'l-Münâfıkîn", 45; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494-499; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 414; Zemaşşerî, *a.e.*, I, 420-421; Kâdî İyâz, *a.e.*, I, 249-250; İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, a.y.; Râzî, *a.e.*, a.y.; Beyzâvî, *a.e.*, a.y.; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 175-1777; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVII, 99; Yazır, *a.e.* a.y., Mevdûdî, *a.e.*, a.y.; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 207.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 414; Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 420; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 290; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 1027; Ebû Suûd, *Tefsîru Ebî Suûd*, VIII, 23; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4627; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 45.

<sup>51</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 29.

<sup>52</sup> el-Kamer 54/2.

<sup>53</sup> Ebû Suûd, *a.e.*, a.y.

<sup>54</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, V, 409.

<sup>55</sup> İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, a.y.; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVII, 102.

<sup>56</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, V, 409; Âlûsî, *a.e.*, a.y.

gerekçesini açıklamaktadır. Mâtürîdî, Ebû Bekir el-E'sam'ın konu hakkında: “İnşikâku'l-Kamer: Ay, Kıyametin kopması esnasında yarılacaktır. Çünkü Ay, Hz. Peygamber döneminde yarılsaydı, insanlara gizli kalmazdı ve onlara göre zâhir olsaydı, o konuda söz mütevatir derecesine ulaşırdı”<sup>57</sup> dediğini rivayet ettikten sonra şu şekilde karşı çıkmaktadır: Böyle bir yaklaşım tarzı oldukça gariptir. Olağanüstü olayların yayılması tabiatının gereğidir. İlim ehlinin geneli Ay'ın yarıldığı konusunda icma etmiştir. Bu da Rasûlüllah'ın mucizelerinden biridir.<sup>58</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî ise bazılarının: “Ay'ın Kıyamet günü yarılacağını” söylediğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Muhammed Hamdi Yazır “Ay'ın ileride yarılacağı” düşüncesine şöyle itirazda bulunarak karşı çıkmaktadır: Mâzînin mecazen muzari manasına geldiği ve tahakkukuna tenbih için istikbalin mâzî gibi ifade edildiği mevkiler Kur'ân'da hayli çoktur. Lakin burada böyle bir tevlin manasız olacağı gösterilmiştir. Çünkü önündeki وَإِنْ يَرَوْا âyeti bunu reddeder.<sup>60</sup>

Mevdûdî ise aynı konuda görüşlerini şöyle belirtmektedir: Bazıları “Ay yarılacak” şeklinde bir anlam çıkarmışlardır. Gerçi Arapça bakımından böyle bir anlam mümkün görülüyorsa da, âyetin siyâk ve sibâkından bu anlam çıkmaz. Çünkü birincisi; böyle bir anlam verdiğimizde, birinci cümle (Kıyamet yaklaştı) manasız olur. Şayet Ay, bu âyetin indiği zamana kadar yarılmamışsa ve gelecekte yarılacaksa, o takdirde, “Kıyamet yaklaştı” demek bir anlam ifade etmez. Zira, gelecekte meydana gelecek bir olay, Kıyametin geleceğine nasıl delil teşkil eder? İkincisi; böyle bir anlam verdiğimizde, önceki cümle ile daha sonraki cümle arasında bağlantı kopar ve ilk âyet ile irtibat kesilir. Nitekim ilerideki ibareden, söz konusu mucizenin Kıyametin vukuuna delil olmak üzere açıkça gösterildiği anlaşılmaktadır. Ancak kâfirler, bu mucizeden bir ders almadıkları gibi, üstelik onu bir sihir olarak nitelemişler ve Kıyametin vukuunu inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla ifadeyi (aslında olduğu gibi) “Ay yarıldı” şeklinde kabul edersek şayet, o zaman siyâk ve sibâktan anlamlı bir cümle ortaya çıkar.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619.

<sup>58</sup> a.mlf., a.e., a.y.

<sup>59</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), III, 297.

<sup>60</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4625.

<sup>61</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 45-46.

Muhammed Esed'in konu hakkındaki görüşleri şöyledir: Şakku'l-Kamer olayının mahiyeti ne olursa olsun âyetin gelecekteki bir olaya, yani Son Saat yaklaşırken meydana geleceklere ilişkin olduğu kesin gibidir. Kur'ân çoğunlukla geçmiş zaman kipini geleceği göstermek için kullanır. Son Saat'in Kıyamet Günü'nün geleceğinden bahseden pasajlarda da böyledir. Geçmiş zaman kipinin bu şekilde kullanılması, fiilin ilişkin olduğu olayın kesinliğini vurgulamak içindir.<sup>62</sup> Kur'ân'ı Kerîm'deki bazı sûrelerde Kıyamette olacağı bildirilen olaylar, geçmiş zaman kipiyle verilmiş, ancak gelecek kastedilmiştir.<sup>63</sup>

### 3- Mecaz Anlamında Olduğunu Savunanlar

"İnşikâku'l-Kamer" in anlamı, bir işin ortaya çıkmasıdır.<sup>64</sup> Araplar, bir iş açığa çıktığında bu sözü darb-ı mesel olarak söylemektedirler. Bu konuda şair şöyle söylemektedir:

*"Ey Kavmim! Göçe hazırlanın. Çünkü ben sizden başka bir kavme meyilliyim.*

*İhtiyaçlar aydınlık gecede tasarlandı ve binekler yüklerle onlar için hazırlandı."* "İnşikâku'l-Kamer" ifadesi, Ay doğduğu zaman karanlığın yarılması anlamına geldiği için açık ve belirgin olmaktan kinayedir. Sabah, karanlığın yarılmasından dolayı felak/gün ağarması olarak isimlendirilir. Bu konuda Şair en-Nâbiğa el-Ca'dî şöyle söylemektedir:

*"Sesli bir şekilde geri dönüp gittiklerinde sabahleyin bir davetçi bizi çağırdı."*<sup>65</sup> Ancak Muhammed Hamdi Yazır "İnşikâku'l-Kamer" in "iş ortaya çıktı" anlamında kullanılmasına şu şekilde karşı çıkmaktadır: Kamerin inşikâkı, Ay doğduğu esnada zulmetin yarılmasından ibarettir, mana "ظهر الأمر" demektir. Çünkü Arab vâzılı olan şeyde Kameri mesel darb eder, nitekim zulmetin infilâkından dolayı sabaha felâk tesmiye olunur ve infilâka inşikâk tabir edilir, diyenin sözüne de iltifat olunmaz. Bunlar bozuk kavillerdir ve imandan ziyade inkâra heveskâr olanları memnun edecek gibi görünen bu son tevil büsbütün fasid bir safsatadır.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1087.

<sup>63</sup> el-Kehf 18/99; el-Tekvîr 81/1-14; el-İnfîtâr 82/1-5; el-İnşikâk 84/1-5; el-Fecr 89/23.

<sup>64</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, V, 409; Râğıb el-İsfehânî, *Mucemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 296; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 108.

<sup>65</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, V, 409; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 108.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4627.

### C- İnşikâku'l-Kamer'in Gerçekleştiğini Savunanların Görüşleri

1- انشَقَّ الْقَمَرُ ifadesindeki mâzî fiil, geçmiş zamanda meydana gelen olay için kullanılır. Bu sebeple hadise, anlatıldığı esnada gerçekleşmiştir.<sup>67</sup>

2- Huzeyfe b. Yemân'ın "Şüphesiz ay bölündü" diye kıraatinde mâzî fiilin başında (قد) edatı getirmek suretiyle düşünüldüğünde Ay'ın ikiye bölünme mucizesinin dünyada olan olaylardan sayılması da kesinleşmiştir.<sup>68</sup>

3- Müfessirlerin tamamı bu âyetle, Ay'ın yarıldığı ve bu yarılmanın onda bizzat meydana geldiği manasının kastedildiği kanaatindedirler ki, rivayetler de "İnşikâk-ı Kamer" hadisesinin olduğuna delalet etmektedir.<sup>69</sup>

4- وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا ifadesi birincinin olduğunu göstermektedir. Çünkü birinci kısım gerçekleşmeden ikincisinin meydana gelmesi uygun değildir.<sup>70</sup>

5- Âyette geçen "âyet" kelimesi Kıyametin yaklaşmasının delilidir. Çünkü İnşikâk-ı Kamer de Hz. Peygamber'in getirdiği mucizelerdendir. Ama onlar, bunu kabul etmeyip yalanlamışlardır. Şimdi onlar, bundan başkasını görseler de, yine yüz çevirirler. Yahut da bu âyet, Ay'ın yarılması mucizesi manasıdır. Çünkü bu, mucizedir ve bunun mucize olduğu son derece açıktır.<sup>71</sup>

6- Kâdî Abdülcebbar, Ay'ın ikiye bölünmesi olayını Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna delalet eden en büyük mucizelerden ve hüccetlerden biri kabul etmektedir.<sup>72</sup>

7- Bu hadise pek çok sahâbe tarafından rivayet edilmiştir. Hadis, mütevatir derecesine ulaşmıştır. Bu hadise herkes arasında yayılmıştır. Bu olayı işitmeyen çok az kişi kalmıştır.<sup>73</sup>

8- Mâtürîdî, bu konuda âyetin zahirine göre hareket edilmesini vurgulayıp lafzın hakikatiyle amel etmenin vacip olduğunu vurgulayıp Ay'ın yarılmasının her yerde görülemeyeceğini belirtmektedir.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 28; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 290-291.

<sup>68</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 28; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 168.

<sup>69</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 28.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 410; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 420; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 1027; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 177; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4625; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, VI, 46.

<sup>71</sup> Râzî, *a.e.*, XXIX, 29.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâdilü'n-Nübüvve*, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.), I, 55.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *a.e., a.y.*; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 249-250.



9- Gazâlî *el-Mustasfâ* adlı eserinde Ay'ın yarılmasının haber-i vâhid şeklinde gelip mütevatir derecesine ulaşmadığını belirtmesine rağmen bu olayın vuku bulunduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Olay bir mucizedir, âdeta muhalif bir harikadır. Onu şöyle böyle tevil ve tevcih etmeyerek olduğu gibi kabul gerekir.<sup>76</sup>

10- İbnü'l-Arabî, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'den "Ay'ın yarılması" mucizesinin vuku bulunduğunu belirtmekte, fakat bu durumun Ay'ın gerçekten yarılması ile mi, yoksa bakanların gözlerine öyle gösterilmesi suretiyle mi olduğunun kesin olmadığını söylemektedir. Ona göre müşriklerin isteği Ay'ın ikiye yarıldığının gösterilmesiydi. Bu da gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'e bundan ötesi gerekmezdi.<sup>77</sup>

11- "İnşikâku'l-Kamer" hadisesi, Hz. Peygamber'in ashâbından olan pek çok ravi tarafından rivayet edilmiştir. Bu sahâbilerin yalan üzerinde birleşmeleri mümkün değildir. Ayrıca bu olay âhad haber şeklinde gelmiş olsa bile, nesilden nesile aktarıla aktarıla meşhur hatta manevî mütevatir derecesine ulaşmıştır.<sup>78</sup>

12- Ömer Nasuhi Bilmen İnşikâk- Kamer'in Hz. Peygamber'in muazzam bir mucizesi olduğunu ifade ettikten sonra bunu "tahayyülle" ve "göze öyle görünme" şeklinde yorumlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Mekke halkı dışında başka milletlerin de bu hadiseyi müşahede ettiklerini, Hindistan'da bir heykelin üzerinde "İnşikâk-ı Kamer senesinde imal olunmuştur" mealinde bir ibarenin yazılı bulunduğunu beyan etmektedir. Böyle bir mucizenin zuhurunun Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu, fen bilimleriyle uğraşanların da böyle bir hadisenin vukûunun mümkün olamayacağını ilmî olarak ispat edemeyeceklerini, aksine nasıl diğer cisimler parçalanıp bölünüyorsa, Ay'ın da bölünebileceğini kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl*, (Beirut: t.y.), I, 420, 426-428; İlyas Çelebi, *İtikadî Açıldan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 176.

<sup>76</sup> Kamil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), IX, 322.

<sup>77</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (t.y., y.y.), III, 111; Çelebi, *İtikadî Açıldan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, 176-177.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 165; Buhârî, "Tefsîr", 1; Müslim, "Sifâtü'l-Münâfıkîn", 45; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494-499; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 414; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 420-421; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 249-250; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 290-291; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 28; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 1027; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* VI, 175-1777; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVII, 99; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4625; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 45-46; Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), s. 207.

<sup>79</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, (İstanbul: t.y.), 211-212.

13- Kıyamet alametlerinden biri, Ay'ın ikiye bölünmesidir. Bu alamet Rasûl-i Ekrem tarafından gösterilmiştir. Bu durum âyette net olarak belirtilmektedir. Ay'ın bölünmesinin Kıyamet alametlerinden olduğunu söyleyecek ve bunun gelecekte vukuu bulacağını kabul edersek, Kıyametin yaklaştığı ve Ay'ın bölündüğü söylendikten sonra müşriklerin bir mucize gördükleri zaman ona büyü dediklerini ifade eden âyet-i kerimeyi ne suretle tevil edeceğiz. Kıyamet gününde Ay'ın ikiye yarılmasını inkâr etmek pek manasız olur. Ona, o zaman sihirdir, demeye mahal yoktur. Ayrıca bu olayın gerçekleştiğini bazılarının görememesi ve kayıtlara geçmemesi, hadisenin meydana gelmediğini göstermez.<sup>80</sup>

14- Tabâtabâî, tefsirinde ayet ile ilgili şu yorumlara yer vermektedir: “*Ay, Mekke müşriklerinin istekleri üzerine Hz. Peygamber'in el işaretleriyle Ay iki parçaya ayrıldı. Kamer sûresindeki ilk ayette buna işaret etmektedir. Bu konudaki rivayetler sayılamayacak kadar çoktur. Anlatıldığı şekli ile vukuu konusunda muhaddisler ve müfessirler ittifak etmişlerdir.*”<sup>81</sup>

15- Bu gece Ay tutuldu. Muhtemelen Ay'ın tutulduğu gece Ay yarıldı. Bundan dolayı yeryüzündeki pek çok kişi bu hadiseyi göremedi, ancak bu olay, dünyanın pek çok bölgesinde görülmüştür. Bu olay, Hindistan'ın bazı bölgelerinde kayda geçirildi. Hatta o gece bir bina yapıp “*Ay'ın ikiye yarılması gecesi yapıldı*” şeklinde tarih düşülmüştür.<sup>82</sup>

17- “*Şakku'l-Kamer*” mucizesi konusunda günümüzde Ay etrafında dolaşan ve sputnik adı verilen uydulardan alınmış ve dünyadan çekilebilen fotoğraflara nazaran mesafeleri daha çok yaklaştıran Ay yuvarlağı ile alınmış fotoğraflarda Ay sathında ve Ay'ın tam ortasında yukarıdan aşağıya uzanan bir “*çatlak*” görülmektedir. Bu çatlak, yaklaşık bir buçuk kilometre genişliktedir. Amerikalılar bu çatlakla “*Radley Rille*” adını vermişlerdir. Bu çatlakla ilgili olarak Apollo-15 ile gerçekleştirilen derinliğine araştırmalar, anlaşıldığına göre, halka açıklanmayacaktır. Zira 29 Temmuz 1971'de yayımlanan günlük “*The Guardian*” adlı İngiliz gazetesinde yayımlanan yorum-haber büyük bir korku yaratmıştır. Orada çıkan bir yazıda Müslümanlar daha şimdiden bu fotoğraflara dayanmak suretiyle İslâm Peygamberi'ne atfedilen “*Ay'ın Yarılması*” mucizesinin gerçekliğine dair ispat

<sup>80</sup> Mevlânâ Şiblî, *Büyük İslâm Tarihi-Asr-ı Saadet*, çev., Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978), III, 37-38, 40.

<sup>81</sup> Seyyid Muhammed Huseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (t.y., y.y.), XIX, 55.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 166.

yoluna girdikleri açıklanmaktadır. Acaba bir gün gelecek Müslüman astronomlar, bu yarığın aslı ve esası konusunda ilmî araştırmalar başlatmak ve konuya ışık tutmak suretiyle bu yarığın “Şakku'l-Kamer” üzerinden cereyan ettiği çizginin bir kısmını teşkil ettiğini açıklayabilecekler mi?<sup>83</sup> Düşüncelerini böyle ifade eden Hamidullah: “Bütün insanlık tarihinde zühd ve takva sahibi insanlara mucizeler (veya kerametler) isnat edilmiştir. Bu duruma göre Hz. Peygamber'e de bir takım mucizeler atfedilmiş bulunması bizi şaşırtmamalıdır”<sup>84</sup> diyerek kendisiyle çelişmektedir.

**18-** Mevdûdî, “Şakku'l-Kamer” mucizesini: “Hindistan'ın bir vilayeti olan Malabar (Endonezya) tarihinde bu olay kaydedilmiştir. Olaya bir Reca (hükümdar) şahit olmuştur.” diyerek gerçekleştiğini vurgulamaktadır.<sup>85</sup>

#### D- İnşikâku'l-Kameri Kabul Etmeyenlerin Görüşleri

**1-** انشق fiilini mâzî anlamda olmakla beraber onun سينشق şeklinde gelecek zaman anlamında ve bunun ise Kıyamete yakın veya Kıyametin kopacağı esnada Ay'ın parçalanacağını, buradaki mâzî fiilinin de haberin kesinliğini vurgulamak için kullanıldığını belirtmektedirler.<sup>86</sup>

**2-** Kur'ân-ı Kerîm'de İnşikâk-ı Kamer ifadesinin mecaz değil, hakikat anlamında kullanılması ve “inşakka” fiiline mâzî yerine istikbal manası verilmesi daha uygundur. Çünkü bizi bu şekilde değerlendirmeye iten sebeplerden biri “İnşikâk-ı Kamer” ifadesinin Kur'ân-ı Kerîm'de Kıyametin kopuşunu tasvir eden âyetlerle paralellik arz etmesidir.<sup>87</sup>

**3-** Ebû Bekir el-Esamm konu hakkında: “İnşikâku'l-Kamer: Ay Kıyametin kopması esnasında yarılacaktır. Çünkü Ay, Hz. Peygamber döneminde yarılsaydı, insanlara gizli kalmazdı ve onlara göre zâhir olsaydı, o konuda söz mütevatir derecesine ulaşırdı” şeklinde Ay'ın Hz. Peygamber döneminde yarılmadığını belirtmektedir.<sup>88</sup>

**4-** İbn Âşûr'a göre; Ay'da büyük çaplı bir ay tutulması meydana gelmiş ve bu durum insanlara Ay ikiye yarılmış gibi görünmesine sebep olmuş olabilir.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul; 1993), I, 127.

<sup>84</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 102-103.

<sup>85</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 48.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 619; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 414; Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 420; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VII, 290; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 1027; Ebû Suûd, *Tefsîru Ebî Suûd*, VIII, 23; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4627; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 45.

<sup>87</sup> Çelebi, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, s. 159.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *a.e., a.y.*

<sup>89</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 169.

5- Muhammed Esed aynı konu hakkında şunları söylemektedir: Bu rivayetlerin sübjektif gerçekliğinden kuşkulanan için bir sebep yoksa da, gerçekte meydana gelen şeyin, alışılmamış optik bir yanılsmaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi Ay tutulması olması muhtemeldir.<sup>90</sup>

6- “İnşikâku’l-Kamer”in anlamı, bir işin ortaya çıkmasıdır.<sup>91</sup> Araplar, bir iş açığa çıktığında bu sözü darb-ı mesel olarak söylemektedirler. Ayrıca bu ifade Ay doğduğu zaman karanlığın yarılması anlamına geldiği için açık ve belirgin olmaktan kinayedir. Sabah, karanlığın yarılmasından dolayı felak/gün ağarması olarak isimlendirilir.<sup>92</sup>

7- Kıyametin çok yaklaştığını, vukuunda asla şüphe bulunmadığını vurgulamak için Kıyamet sırasında meydana gelecek olaylardan Ay’ın yarılması, geçmiş zaman kipiyle belirtilmiştir. İleride vukuu bulacak bir olay geçmiş zaman kipiyle anlatılırsa, bundan tekid yani o işin mutlaka olacağı anlaşılır. Bunun Kur’ân’da örnekleri çoktur.<sup>93</sup> Kıyametin son derece yaklaştığını vurgulamak için Kıyamet alametlerinden olan Ay’ın yarılması olayı, geçmiş zaman kipiyle “Ay yarıldı” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>94</sup>

8- *وَإِنْ يَرَوْا آيَةً* Eğer buradaki âyeten’den “İnşikâku’l-Kamer” mucizesi murad olsaydı, “âyeten” kelimesi marife olurdu<sup>95</sup>

9- Kamer sûresinin ilk âyetlerinde nübüvvet-mucize ilişkisini hatırlatan, Hz. Peygamber’in doğruluğunu ispat gayesi güden bir ifade bulunmadığı gibi böyle bir yorumu teyit eden bir işaret de görünmemektedir. Aksine bu âyetlerde, Kıyametin yaklaşmasıyla Ay’ın yarılması arasında bir ilişkinin kurulduğu, kâfirlerin Kıyametin kopacağını gösteren her hangi bir delille karşılaştıklarında bundan yüz çevirip inkâr edecekleri, ancak her işin sonunda varacağı bir hedefinin olduğu anlatılmaktadır. Burada Kıyamet hadisesinin yaklaştığı ve her an kopmasının mümkün olduğuna işaret edilmektedir. Müşriklerin inkârdaki ısrar ve kararlılıklarını ifade eden bu âyet, Kıyametin yaklaştığı bir sırada ayda meydana gelecek olağanüstü bir durumu

<sup>90</sup> Esed, *Kur’ân Mesajı*, s. 1087.

<sup>91</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, V, 409; Râğıb el-İsfehânî, *Mucemu Müfredâti Elfâzi’l-Kur’ân*, 296; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 108.

<sup>92</sup> Mâverdî, *a.e., a.y.*; Kurtubî, *a.e., a.y.*

<sup>93</sup> el-Enbiyâ 21/1.

<sup>94</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, (t.y., y.y.) IX, 150-151

<sup>95</sup> Sun’atullâh Bikbulat, “İnşikâk-ı Kamer Meselesi”, çev., Bünyamin Erul, *İslâmiyat Dergisi* 7, (2004), 187.

onların görmesine rağmen inkârdaki kararlılıkları sebebiyle böyle bir olayı Kıyametin imkânına yormayacakları anlatılmak istenmektedir.<sup>96</sup>

**10-** Siyer ve tefsir yazarlarının iddia ettiği gibi olay müşriklerin talebi üzerine Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata yönelik olarak gösterdiği bir mucize olmuş olsaydı, şüphesiz bu hadiseye Kamer sûresinden sonra inen âyet veya sûrelerde işaret edilirdi. En azından inkârcıların ısrarlı mucize talepleri karşısında Allah Rasûlü, bu hadiseye atıfta bulunarak inkârcıların inanmadıklarını yüzlerine vururdu. Fakat ne Kur'ân'da ne de sahih hadislerde böyle bir hatırlatmaya işaret edilmiştir. Kamer sûresinin Mekke'de ve peygamberliğin dört ya da beşinci yılında nâzil olduğu dikkate alınrsa, nübüvvet hayatı boyunca birçok mucize talebiyle karşılaşan Hz. Peygamber'in muhataplarını susturmak için bu olaya atıfta bulunması gerekirdi.<sup>97</sup>

**11-** İniş sırasına göre Kamer sûresinden önce inmiş olan Müddesir sûresinde müşriklerin mucize isteklerine bir kere işaret edilmiştir: *"Hayır onlardan her kişi, kendisine açılmış sayfalar verilmesini istiyor"*<sup>98</sup> Bu talepleri zikredildikten sonra hemen şöyle reddediliyor: *"Hayır, iyi bilinler ki, o bir ikazdır, dileyen onu düşünür, öğüt alır."*<sup>99</sup> Kamer sûresinden sonra inmiş olan Sa'd sûresinde ise Ay'ın yarılması olayına en ufak bir işaret yoktur. Eğer sûrenin inişinden önce böyle önemli bir olay vuku bulmuş olsaydı, o sûrede buna işaret edilirdi. Çünkü önemli olayların ardından inen sûrelerde o olaylara işaret vardır. İsrâ, Bedir, Ahzâb olaylarından sonra inen sûrelerde bu olaylara işaret bulunmaktadır.<sup>100</sup>

**12-** Mucizeler insanları korkutarak imana sevk etmek için gösterilir. Bunları gördükleri halde inanmayanlar, derhal helâk edilirler. Halbuki Ay'ın yarılması mucizesine *"Büyük"* deyip inkâr edenler helak olmamıştır. Demek ki, böyle bir şey olmamıştır. Olsaydı, Kur'ân'ın ifadesine göre inkâr edenlerin derhal helâk edilmeleri gerekirdi.<sup>101</sup>

**13-** Böyle önemli bir mucize ya henüz doğmamış yahut yaşı küçük kimselerden nakledileceğine Ebû Bekir, Ömer ve benzeri ilk dönemde İslâm'a girmiş

<sup>96</sup> Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 212-213; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 153.

<sup>97</sup> Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 213-214; bkz. el-En'am 6/35; el-Hûd 11/12; el-Kehf 18/6; eş-Şu'arâ 26/3-4.

<sup>98</sup> el-Müddesir 74/52.

<sup>99</sup> el-Müddesir 74/54-55.

<sup>100</sup> Ateş, *a.e., a.y.*

<sup>101</sup> Ateş, *a.e., a.y.*

ve sürekli peygamberin yanında bulunan büyük sahâbîlerden nakledilmeliydi. Biz biliyoruz ki, bu tür tabiat olayları halkların kültürlerinde, yeryüzünde meydana gelecek büyük olaylara bir işaret olarak kabul edilir, farklı yönlere çekilir ve olduğundan çok daha büyültülerek anlatılır. Eğer gerçekten böyle bir olay olmuş olsaydı, aynı enlem ve boylamda yaşayan bazı milletlerde takvim başlangıcı bile olurdu.<sup>102</sup>

**14-** Genel İslâm tarihi kitapları yerine hadis kaynaklarında aktarılan bu rivayetlerin ravilerine göz attığımızda sınırlı sayıdaki şu yedi ismi görüyoruz: Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Cübeyr b. Mut'ım'dir. Bu ravilerden Enes b. Mâlik Medinelî'dir ve olay meydana geldiği esnada ise henüz 4-5 yaşlarındadır. Abdullah b. Abbâs ise henüz doğmamıştır.<sup>103</sup> Ayrıca Enes ve Huzeyfe Medine'de Müslüman olmuşlardır ve olayı görmeleri mümkün değildir. Ravilerden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Amr'a gelince kimisi olay meydana geldiği sırada daha doğmamış, kimisi de bu olayı gözleyecek yaşta ve durumda değildir.<sup>104</sup> Cübeyr b. Mut'ım ise o esnada Müslüman değildir ve ilgili olayı ise müşrik olan babası Mut'ım b. Adiy'den rivayet etmiştir.<sup>105</sup> Mekke dönemini yaşamış, olayları tam olarak müşahade etmiş sahâbe toplumu varken, olayı bize aktaranların çoğunlukla olayları görmeyen insanlardan meydana gelmesi tesadüf müdür?<sup>106</sup>

**15-** Kamer sûresinden sonra inen Mekkî sûrelerde ve bölümlerinde buna ikinci bir defa işaret edilmemiştir. Halbuki bu sûrelerden sonra inen Mekkî sûreler, ondan daha önce inen Mekkî sûrelerden daha fazladır. Üstelik Kur'ân, kafirlerin meydan okuyuşlarını, mucize getirme isteklerini defalarca ve tekrar tekrar hikaye etmiştir. Bunca önemine rağmen olayın sessizce geçiştirilmesi, özellikle kafirlerin sürekli tekrarlanan meydan okuyuşları karşısında bu tavrın takınılmış olması, âyetlerle ilgili rivayetlere dayanmayan ve Kur'ânî ifadeyi hemen anlaşılacağı şekilde yorumlayarak onu Kıyametin alametleri olarak anlayan müfessirlerin bu yaklaşımlarının doğru olduğuna işaret ediyor.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), V, 128-129.

<sup>103</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4622; Bikbulat, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", 3:188.

<sup>104</sup> Mehmet Azimli, *Şiyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), s. 159.

<sup>105</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 82.

<sup>106</sup> Azimli, *a.e., a.y.*.

<sup>107</sup> İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), II, 272-273.

16- Hz. Peygamber'e en büyük mucize olarak anlatılan bu olay, Mekkeliler'in gündemini oluşturmamaktadır. Önemli olayları takvim başlangıcı yapan Araplar'ın ve Mekkeliler'in uzun süre gündemlerini oluşturması gereken bir olay hakkında bırakın gündem oluşturmasını, önemli olaylar hakkında yığınlarca şiirler yazan Araplar'ın ve Mekkelilerin bu konuda suskun kalmaları şaşırtıcıdır. Mekke ortamı açısından ve tarihsel bağlamda düşündüğümüzde, Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden olması gereken "*Şakku'l-Kamer*" olayının Mekkeliler üzerinde hiçbir tesir bırakmaması ve onlar arasında gündem oluşturmamasını önemseyişimizi belirtmek istiyoruz.<sup>108</sup>

17- Aktarıldığına göre Hindistan'dan bile görülen bu olayın, bu kadar gökyüzüyle ilgilenen, yolculuklarını yıldızlara göre yapan, ilgisinden dolayı takvimlerini Ay'a göre hazırlayan bu bölge ve şehir insanı tarafından görülmemesi mümkün değildir. Bütün bu tür durumlar, olayın olabirliğini gölgelemekte, tarihsel bağlamda olayın oturabileceği zeminin olmadığını göstermektedir.<sup>109</sup>

18- İlk klasik İslâm tarihi kaynakları "*Şakku'l-Kamer*" meselesi ile ilgili olarak bize bilgi vermemektedirler. Bu konuyla ilgili olarak bize bilgi veren ilk kaynaklar genelde muahhar kaynaklar, "*Delâilü'n-Nübüvve*", "*Hasâis*" ve "*Şemâil*" türü eserlerdir. Hz. Peygamber'in sîretiyle ilgili bize ilk bilgileri ulaştıran kaynaklar olan Musa b. Ukbe (ö. 141), İbn İshak (ö. 151), İbn Hişâm (ö. 218), İbn Sa'd (ö. 230), Belâzürî (ö. 279), Ya'kûbî (ö. 292) ve Taberî (ö. 310) gibi klasik dönem müelliflerinin bu olaydan kitaplarında bahsetmemeleri oldukça dikkat çekicidir.<sup>110</sup> Hatta eserine her türlü bilgiyi alan Taberî'nin *Şakku'l-Kamer* gibi oldukça önemli bir olayı almaması gerçekten düşündürücüdür.<sup>111</sup> Ayrıca Mâlik b. Enes (ö. 179), Dârimî (ö. 255), Ebû Dâvud (ö. 275), İbn Mâce (ö. 275) ve Nesâî gibi müelliflerin eserlerinde de İnşikâk-ı Kamer hadisesi hakkında bilgiler bulunmamaktadır.

19- Kamer Sûresi'nin ikinci âyetinde de böyle bir mucizenin gerçekleşmediği hususu çok açık bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin, bu âyette müşriklerin tutumuna yönelik haber verilirken, "*Şayet bir mucize görseler yine de iman*

<sup>108</sup> Azimli, *a.e.*, 168.

<sup>109</sup> Azimli, *a.e.*, *a.y.*

<sup>110</sup> Azimli, *a.e.*, *a.y.*

<sup>111</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, I, 13; bk. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir, (Ankara: 1954), I, 8.

*etmeyip 'Bu, gelip geçici bir sihirden ibaret' derler''*<sup>112</sup> açıklamaları yapılmıştır. Bu âyette 'şayet mucize görseler' ifadeleri kullanıldığına göre demek ki iddia edilen türde mucize gerçekleşmemiştir ve böyle bir olay da görülmemiştir. Üstelik bu âyet, müşriklerin istedikleri mucizelere karşılık verilmediğinin de delilidir. Dolayısıyla bu surenin ilk âyetlerinin Hz. Peygamber'in Ay'ı ikiye böldüğü iddialarıyla hiçbir alakası yoktur.<sup>113</sup>

**20-** M. Reşid Rıza; Ay'ın yarılması ile ilgili rivayetlerin hem metin ve hem de senet açısından illetli hem de ilmi ve tarihi olarak pek çok müşkillerle dolu olduğunu söyledikten sonra, ayrıca Sahihayn'de zikredilen Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu konusu ile ilgili hadislerle de çelişki arzettiğini, Aynı zamanda Kur'ân'da mucize gösterildikten sonra inanmamanın neticesinde azabın geleceği hususu ile de çeliştiğini ifade etmektedir.<sup>114</sup>

**21-** Şakku'l-Kamer meselesinin olabirliğinin mümkün olmadığını, bu olayın en iyimser yorum ve ihtimalle rivayetlerde de değinildiği şekilde o gün gerçekleşen Ay tutulması olayının, Ay yarılması olarak aktarılması ve rivayetlere bu şekilde girmesi, bunun da Kamer sûresindeki ilgili âyetlerle ilişkilendirilmesi sonucu, "Şakku'l-Kamer" mucizesi(!) ortaya çıkmıştır. Yani bu olay anlatıldığı şekilde bir mucize değil, üretilmiş, Hz. Peygamber'e yakıştırılmış, kurgulanmış bir hikayedir.<sup>115</sup>

#### **E- Şakku'l-Kamer'in Değerlendirilmesi**

##### **1- Kur'ân-ı Kerîm Açısından Şakku'l-Kamer'in Mucize Olmaması**

##### **a- Kur'ân-ı Kerîm'de Müşriklerin Mucize Taleplerinin Reddedilmesi**

Hz. Peygamber Mekke'de tebliğ faaliyetlerine başladığı zaman hemşehrilerinin yoğun baskısıyla karşılaştı. Kendisinin Yüce Allah'ın gönderdiği peygamber olduğunu söylemesine rağmen Mekke'li müşrikler, Allah Rasûlü'nün risâletini tasdik etmesi ve kendilerini ikna etmesi amacıyla önceki peygamberlerin ümmetlerine gösterdiği tarzda mucizeler getirmesini talep ettikleri Kur'ân'da anlatılmaktadır.<sup>116</sup> Ancak Hz. Peygamber onların bu taleplerini Kur'ân çerçevesinde yerine getiremeyeceğini belirtmiştir.<sup>117</sup> Âyetler dikkate alındığında Kur'ân, Hz.

<sup>112</sup> el-Kamer 54/2.

<sup>113</sup> İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 262-263

<sup>114</sup> M. Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, çev., Salih Özer, (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), XI, 233.

<sup>115</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 158.

<sup>116</sup> en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7; el-Enbiyâ 21/3; el-İsrâ 17/90-93; el-En'am 6/8; el-Hicr 15/7; el-Furkân 25/21; ez-Zuhuruf: 43/53; el-Müddesir 74/52; en-Nisâ 4/153; el-En'am 6/124; el-Furkân 24/7-8; el-Yûnus 10/15; el-Enfâl 8/32; el-Yûnus 10/48; el-Yâsîn 36/48; es-Sâffât 37/176.

<sup>117</sup> el-İsrâ 17/93; el-En'am 6/37; el-Yunus 10/20; er-Ra'd 13/7, 27; el-Ankebût 29/50; el-Tâhâ 20/133; el-En'am 6/50 el-A'râf 7/188.



Peygamber'in şahsından istenilen hiçbir hissî mucizeye olumlu cevap vermemiştir. O halde onların Allah Rasûlü'nden talep ettikleri "Ay'ın Yarılması" mucizesinin Kur'ân perspektifinde gerçekleşmesi mümkün değildir ve Kur'ân ilk günden itibaren Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerine karşı çıkmıştır.

#### **b- Yüce Allah Hz. Peygamber'e Hissî/Kevnî/Maddî Mucize Vermemiştir**

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Rasûlü'ne hissî mucize verilmediğini şöyle anlatmaktadır: "Bizi âyetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semud Kavmi'ne, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise, (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular. Oysa biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz."<sup>118</sup> İnşikâk-ı Kamer mucizesi gerçekleşmiş olsaydı, bu âyetin bir anlamı kalmayacağı gibi "Dediler ki: "Ona Rabbinden bir mucize indirilse ya!" (Ey Muhammed!) De ki: "Şüphesiz Allah'ın, bir mucize indirmeğe gücü yeter. Fakat onların çoğu bilmiyor."<sup>119</sup> ve "Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetli bir şekilde Allah'a and içtiler. De ki; Mucizeler ancak Allah katındandır. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?"<sup>120</sup> âyetlerinin de bir anlamı kalmazdı. Kur'ân'da kâfirlere mucize geldiği zaman da inanmayacakları belirtilmektedir.<sup>121</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'e, müşriklerin inanmamasının ağır gelmesi bile mucize göstermesine sebep olamayacağı şöyle vurgulanmaktadır: "Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse; bir delik açıp yerin dibine inerek, yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa durma, yap! Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzere toplardı. O hâlde, sakın cahillerden olma."<sup>122</sup>

#### **c- Hz. Peygamber'e Verilen Tek Mucize Kur'ân'dır**

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e verilen tek mucizenin Kur'ân olduğu şöyle belirtilmektedir: "Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır."<sup>123</sup> Aynı hakikat Tâhâ suresinde de şöyle ifade edilmektedir: "İnanmayanlar, 'Doğru söylediğine dair bize Rabbinden açık bir delil (bir mucize) getirse ya!' dediler. Önceki kitaplarda olanların apaçık

<sup>118</sup> el-İsrâ 17/59.

<sup>119</sup> el-En'âm 6/37.

<sup>120</sup> el-En'âm 6/109.

<sup>121</sup> el-En'âm 6/109-110.

<sup>122</sup> el-En'âm 6/35.

<sup>123</sup> el-Ankebût 29/51.

*delili (olan Kur'an) onlara gelmedi mi?"<sup>124</sup> Ayrıca Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Her peygambere insanların kendilerine inanmaları için mucizeler verilmiştir. Bana verilen mucize ise; Allah'ın vahyettiği Kur'ân'dır."<sup>125</sup>*

#### **d- Yüce Allah'ın Kur'ân Mucizesiyle Mekkeli Müşriklere Meydan Okuması**

Kur'ân-ı Kerîm inmeye başladığı andan Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen zaman diliminde bu muciz özelliğini meydan okuyarak göstermiş ve inkârcılardan bir benzerini getirmelerini defaatle istemiştir. Çünkü o dönemin insanları şiir ve edebiyatta yetkin bir özelliğe sahipti. Bu sebeple Yüce Allah onların anlayacağı şekilde Kur'ân mucizesini göndererek âdetâ o günkü algıyı yerle bir etmiştir. Bunun kanıtı ise; şiir ve edebiyatıyla övünen insanlar, onun bir benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Yüce Allah Kur'ân'da bu gerçeği "*Haydi doğru söyleyenlerdenseniz, onun benzeri bir söz, bir sûre, on sûre veya Kur'ân'ın bir benzerini getiriniz*" diyerek meydan okumaktadır.<sup>126</sup> Ancak dilin sahipleri dillerini çok iyi bilmelerine rağmen bu meydan okumaya cevap verememişlerdir. Bu meydan okuma Kıyamete kadar da devam edecektir ve yine inkârcılar bu meydan okuma karşısında aciz kalacaklardır. Şimdi sormak istiyorum: Hz. Peygamber'e verilen tek mucize Kur'ân değil de nedir? Peygamberleri mucize getirme yarışından kurtarıp, önceki mucizelerin dönemseldiğini, Allah Rasûlü'ne verilen Kur'ân mucizesinin tek ve sürekli olduğunu, gerçeğini kabul etmenin, onda bir eksikliğe sebep olmayacağını açık yüreklilikle belirtmek istiyorum.

#### **2- Akıl ve Mantık Açısından Şakku'l-Kamer'in Mucize Olmaması**

1- Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olarak nitelendirilen bu hadisenin meydana geldiği esnada henüz doğmamış olan, olayı kavrayamayacak kadar küçük olan, müşrik olan veya olayı göremeyecek kadar uzakta bulunan (Medine'de yaşayan) kişi veya kişilerden nakledileceğine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslüman olmuş kişi/kişilerden nakledilmesi daha doğru ve daha inandırıcı olurdu.

2- Bu konuyla ilgili olarak bize bilgi veren ilk kaynaklar genelde muahhar kaynaklar, "*Delâilü'n-Nübüvve*", "*Hasâis*" ve "*Şemâil*" türü eserlerdir. Hz.

<sup>124</sup> el-Tâhâ 20/133.

<sup>125</sup> Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 1, "İ'tisâm", 1; Müslim, "İman", 239.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/23; el-Yûnus 10/38; el-Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

Peygamber'in siretiyle ilgili bize ilk bilgileri ulaştıran kaynaklar olan İbn İshak (ö. 151), İbn Hişâm (ö. 218), İbn Sa'd (ö. 230) Belâzürî (ö. 279) ve Taberî (ö. 310) gibi klasik dönem müelliflerinin bu olaydan kitaplarında bahsetmemeleri oldukça dikkat çekici bir durumdur.<sup>127</sup> Örneğin İbn Hişâm, Hz. Peygamber'den zuhur ettiği nakledilen cansız varlıkların onu selamlaması, isrâ ve miraç gibi rivayetlere yer vermiş olmasına rağmen<sup>128</sup> Taberî de bu olayı tefsir kitabı olan *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde aktarmaktadır.<sup>129</sup> Ayrıca son dönem siyer yazarlarından Ebû Şehbe, "*Kur'ân ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı*" adlı eserinde Hz. Peygamber'in hayatına dair birçok hissî mucizelere değinmesine rağmen Ay'ın yarılması hadisesine değinmez.<sup>130</sup> İlk hadis kaynakları arasında kabul edilen Mâlik b. Enes'in (v. 179) "*Muvatta*" isimli eserinde Şakku'l-Kamer olayına dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.<sup>131</sup> Siyercilerin, önceki dönemlerde ve kendi dönemlerinde yaşayan âlimlerin kitaplarında yer alan "*Şakku'l-Kamer*" olayından haberdar olmamaları garipsenecek bir durumdur. Muhtemelen onlar, kitaplarda yer alan bu olayın doğruluğuna inanmadıkları için eserlerine almaya gerek görmemişlerdir.

3- *Siyer yazarları, Hz. Peygamber'in siretinin akışı içerisinde Mekke ortamında gündem oluşturmayan bu olayın vukuunu uygun görmemiş, Hz. Peygamber'in sireti içerisinde böyle bir olayın olmasının mümkün olmadığını düşünmüş olabilirler. İlk İslâm tarihçilerinin temas etmediği bu olaydan muahhar İslâm tarihçilerinin bahsetmesinin sebebi, bu olayı hadis kaynaklarından almalarından kaynaklanmış olmalıdır.*<sup>132</sup>

4- Olayın, insanların uykuda oldukları bir sırada vuku bulduğu ve bu sebeple olayı görmemiş olabilecekleri söylenemez. O gün ne apartman vardı ne de elektrik vardı. İnsanların çoğu hayvancılıkla uğraşırlardı. En azından çobanlar gökte olabilecek değişikliği mutlaka fark ederlerdi. Ayrıca hem böyle bir mucizenin gerçekleştiğini söyleyeceksiniz hem de insanlığın tamamına gönderilmiş olan bir peygamberin insanların gözünden kaçırıldığını iddia edeceksiniz. Bunun tutarlı bir tarafı yoktur.<sup>133</sup>

<sup>127</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 156-157.

<sup>128</sup> İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (Kahire: Dâru İbn Kesîr, t.y.) I-II, 234, 395.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494-499.

<sup>130</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (Beirut: Dâru'l-Kalem, 2009), I-II.

<sup>131</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II.

<sup>132</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 158.

<sup>133</sup> Şimşek, *a.e.*, V, 128-129.

5- Verilmeyen kevnî mucizeleri Kur'ân'da Allah birçok yerde zikredip dururken, verilmiş bir mucizeyi zikretmemesi ma'kûl mü? Müşrikler: “Peygamber isen, başka peygamberler gibi mucize getir” diyerek Hz. Peygamber'den mucize talebinde bulunurlardı. İnşikâk-ı Kamer mucizesi verilmiş olsaydı Hz. Peygamber onlara: “Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?”<sup>134</sup> diye cevap vermekle iktifa etmeyip, “Size inşikâk-ı kamer mucizesini verdik ya, bu yetmez mi? Daha başka size neler gerek?!” gibi sözlerle cevap vermesi daha uygun değil mi? Niçin sadece fevkalâde aciz bir tavır ile: “De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak rasûl olarak gönderilen bir beşerim”<sup>135</sup> diyerek cevap veriyor.<sup>136</sup>

6- Mekke müşrikleri devamlı dillerine dolayarak kevnî mucizeler isterlerdi. Onlar kendilerinin istedikleri kevnî mucizelerin birisini dahi getirmesi halinde, ona iman getireceklerine dair bütün güçleriyle yemin ederlerdi.<sup>137</sup> Durum böyle olunca, “Mucizeler Allah katındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım”<sup>138</sup> “İsrailoğulları bilginlerinin onu bilmesi, Mekkeli müşrikler için bir delil değil mi?”<sup>139</sup> ve “De ki: Çayb ancak Allah'ındır”<sup>140</sup> gibi âyetler ile iktifa etmesi belâğatin gereği mi? Burası, ne de olsa sözün uzunca söylenileceği bir yerdir. Böylesi yerlerde sadece “Venşakka'l-Kamer” gibi gayet muciz ibare ile geçitirilmesi belagatten değildir. Burada defalarca kere İnşikâk-ı Kamer hadisesini zikredip onların ağızlarını kapatması gerekirdi.<sup>141</sup>

7- Mucizeler konusunda Kur'ân'ın bize defaatle haber verdiği ilahî yasa şöyle gerçekleşir: İnkârcı kavim mucize talep eder. Eğer bu talebe cevap verilip mucize gönderilirse, onlardan bunun karşılığında iman etmeleri beklenir. Eğer mucizeye rağmen iman etmemekte direnirlerse, helak süreci başlar. Haklarındaki hüküm kesinleşir, kalem kırılır ve cezalar infaz edilir. Firavun ve ordusu böyle olmuştur. Âd ve Semûd kavimlerinin helaki böyle olmuştur. Eğer böyle bir mucize gösterildiyse, bu takdirde müşrikler bu mucizeye inanmamışlar demektir.

<sup>134</sup> el-Ankebût: 29/51.

<sup>135</sup> İsrâ: 17/93.

<sup>136</sup> Bikbulat, “İnşikâk-ı Kamer Meselesi”, 7: 187.

<sup>137</sup> el-En'âm: 6/109.

<sup>138</sup> el-Ankebût: 29/50.

<sup>139</sup> eş-Şuarâ: 26/197.

<sup>140</sup> Yûnus: 10/20.

<sup>141</sup> Bikbulat, “İnşikâk-ı Kamer Meselesi”, 7: 187.

İnanmadıkları halde sünnetullah gereği helake uğramamaları Kur'ân'ın bize sunduğu örneklerle çelişmektedir.<sup>142</sup>

8- Ay'ın yarılması ile ilgili en büyük problemlerden birisi de bu olayın Kamer Suresi'nin ilk âyetlerinin sebebi nüzûlü olarak zikredilmesidir. Bu da ayetin indiği zamandır. Yukarıda anlatıldığı üzere Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel<sup>143</sup> vb. hadis külliyyatı ile tefsir kitaplarının hemen hemen tamamında<sup>144</sup> bu olayın gerçekleşmesinin ardından Kamer sûresinin indiği rivayeti yer almaktadır. Oysa konu incelendiğinde son derece ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Bir hususun esbâb-ı nüzûl kapsamına girebilmesi için söz konusu edilen olayın önceden vuku bulmuş olması ve ardından, hadisenin ortaya çıktığını beyan eden ve delillendiren âyetlerin inmesi gerekir. Kur'ân-ı Kerîm bunun örnekleri ile doludur. Bedir, Uhud, Ahzab savaşlarının ardından inen âyetler gibi. Oysa Kamer sûresinin nüzûl zamanını tespitte çalıştığımızda;

1-Hz. Osman'ın mushafında Kamer sûresi: 37. sûre,

2-İbn Abbâs'ın mushafında Kamer sûresi: 35. sûre,

3-Bazergan'a göre Kamer sûresi vahyin dördüncü yılında inmiştir.

4-Theodor Nöldeke'ye göre Mekkî sûreler kronolojik olarak üç döneme ayrılır. Kamer sûresi ikinci dönemin ilk inen suresidir.<sup>145</sup>

Ay'ın yarılması hadisesinin ise hicretten beş yıl önce meydana gelmiş olduğu zikredilmektedir.<sup>146</sup> Doğal olarak şu soruyu sormak gerekir: Gerçekleştiği iddia edilen Ay'ın yarılması hadisesi ile o olay üzerine indiği zikredilen âyet arasında rivayetlere göre aşağı yukarı dört veya beş yıllık bir süre nasıl olabiliyor? Kamer sûresi ile 'Ay'ın yarılması' arasında dört veya beş yıllık bir sürenin olması, Kamer sûresinin böylesi bir hadise için delil olamayacağını göstermektedir. Zira herhangi bir âyetin nüzûlünden sonra vuku bulan bir hadise, âyetin sebep-i nüzûlü olamaz. Bu durumu bu anlamda izah etmek son derece güçtür. Dolayısıyla söz konusu âyetin bu olay ile bir ilgisinin olmadığını söyleyebiliriz. Hadisenin bu yönü üzerinde hemen

<sup>142</sup> Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği*, (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 369.

<sup>143</sup> Buhârî, "Tefsîr", 54; Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfikîn", 44, 45; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", IV, 82; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 54.

<sup>144</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 494; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 28; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 420; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 107; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 1027; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VI, 175; Ebû Suûd, *Tefsîru Ebî Suûd*, VIII, 21-22; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4621-4622.

<sup>145</sup> Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2013), s. 857-862

<sup>146</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 44.

hemen hiç durulmadığını görmemiz doğrusu bizi son derece şaşırtmıştır. Bizce buradaki problem hadiseyi peşinen kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Oysa bu husus eğer biraz daha araştırılarak incelenmeye çalışılsaydı en azından Kamer sûresi'nin, Ay'ın yarılması hadisesi ile bir alakasının olmadığı görülecekti.<sup>147</sup>

11- Kamer sûresi, ilk inen sûrelerdendir ve ondan önce inen hiçbir sûrede kâfirlerin meydan okuyuşlarından ve bir mucize isteklerinden söz edilmemiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da, Kamer sûresinden sonra inen Mekkî sûrelerde ve bölümlerinde buna ikinci bir defa hiç işaret edilmemiştir. Halbuki bu sûrelerden sonra inen Mekkî sûreler, ondan önce inen Mekkî sûrelerden daha fazladır. Üstelik Kur'ân, kâfirlerin meydan okuyuşlarını, mucize getirme isteklerini defalarca ve tekrar tekrar hikaye etmiştir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre, İsrâ olayının etkisine, aynı sûrenin başka bir âyetinde ikinci olarak işaret edilmiştir: "... Sana gösterdiğimiz rüyayı, insanları sınama aracı yaptık..."<sup>148</sup> Bunca önemine rağmen olayın sessizce geçiştirilmesi, özellikle kâfirlerin sürekli tekrarlanan meydan okuyuşları karşısında bu tavrın takınılmış olması, âyetlerle ilgili rivayetlere dayanmayan ve Kur'ânî ifadeyi hemen anlaşılacağı şekilde yorumlayarak, onu Kıyametin alametleri olarak anlayan müfessirlerin bu yaklaşımlarının doğruluğuna işaret ediyor. Bunun, genel olumsuzlama ve reddetme tavrıyla uyum içinde olduğu açıktır.<sup>149</sup>

12- İniş sırasına göre Kamer sûresinden önce inmiş olan Müddesir sûresinde müşriklerin mucize isteklerine bir kere işaret edilmiştir. "*Hayır! Onlardan her kişi, kendisine açılmış sahifeler verilmesini istiyor.*"<sup>150</sup> Bu talepleri zikredildikten sonra hemen şöyle reddediliyor: "*Hayır! Hayır! Onlar ahiretten korkmuyorlar. Hayır, düşündükleri gibi değil. Şüphesiz bu (Kur'ân) bir uyarıdır. Artık kim dilerse ondan öğüt alır*"<sup>151</sup> Kamer sûresinden sonra inmiş olan Sa'd sûresinde ise Ay'ın yarılması olayına en ufak bir işaret yoktur. Eğer o sûrenin inişinden önce böyle önemli bir olay vuku bulmuş olsaydı, o sûrede mutlaka buna işaret edilirdi. Çünkü önemli olayların ardından inen sûrelerde o olaylara işaret vardır. İsrâ, Bedir, Ahzâb olaylarından sonra inen sûrelerde bu olaylara işaret vardır.<sup>152</sup>

<sup>147</sup> Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikâk- Kamer Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme, *DÜİFD Dergisi 1*, (1999), 1: 292.

<sup>148</sup> el-İsrâ 17/60.

<sup>149</sup> Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in HAYATI*, II, 272-273.

<sup>150</sup> el-Müddesir 74/52.

<sup>151</sup> el-Müddesir 74/53-55.

<sup>152</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 154.

## SONUÇ

Birinci âyetin ikinci bölümü olan *وَإِنشَقَّ الْقَمَرَ* (Ay yarıldı) ifadesi; tartışmanın odağında olan bir özelliğe sahiptir. Burada kullanılan *mâzî* fiil, olayın geçmişte olduğunu belirtmektedir. Bu hakikatten hareketle bazı müfessirler Ay'ın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini ve bunun ise, Rasûlüllah'ın en büyük mucizesi olduğunu belirtmektedirler. Bunun delili olarak da Kamer sûresinin *وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ* (Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve "Süregelen bir sihirdir" derler) ikinci âyetini öne sürerler. Onları bu görüşe iten sebep ise, âyette kullanılan *mâzî* fiildir. Ancak Kur'ân'ın üslubuna bakıldığında et-Tekvîr (81/1-14), el-İnfîtâr (82/1-5) ve el-İnşikâk (84/1-5) gibi âyetlerde Kıyamet ile ilgili sahneler anlatılırken *mâzî* fiil kullanılarak gelecek kastedilmektedir. Ayrıca burada kullanılan *mâzî* fiil, olayın mutlaka gerçekleşeceğini göstermek içindir. Diğer taraftan Kıyamet sahnelerini Hz. Peygamber'in mucizesi olarak algılamak doğru değildir. Çünkü Kur'ân'da sadece Ay ile ilgili durumdan bahsedilmez, gezegendeki diğer olaylardan da bahsedilir. Âyete gelecek anlamı verildiği takdirde âyetin *وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا* bölümü havada kalmaktadır. Çünkü Kıyametin kopması esnasında görülecek olan bir mucizenin hiç kimseye faydası olmayacaktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de el-Kıyâme sûresinin (75/8-9). âyetlerinde Kıyametin kopması esnasında Ay'ın yarılması değil; Ay tutulmasından, Güneş ve Ay'ın bir araya getirilmesinden bahsedilmektedir: "Ay karanlığa gömüldü (tutuldu), Güneş ve Ay bir araya getirildi." Bu sebeple âyette geçen *سَيُنشِقُّ الْقَمَرَ* ifadesine *سَيُنشِقُّ الْقَمَرَ* anlamı vererek bu olayın gelecekte gerçekleşeceğini söylemek uygun değildir.

O halde Kamer sûresinin ilk âyetinin ikinci bölümünde yer alan *وَإِنشَقَّ الْقَمَرَ* kısmı; bir deyimdir ve: "Gerçek, hakikat, iş ayan beyan net bir şekilde ortaya çıktı" anlamındadır. Sûrenin ikinci âyeti *وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ* ise Mekkeli müşriklerin tebliğ karşısında takındıkları karakteristik özelliklerini ortaya koymaktadır. Çünkü onlar, vahye ve Hz. Peygamber'e karşı çıkma konusunda o kadar ileriye gittiler ki, (inatçı tutum ve davranış içerisinde oldular ki) istedikleri mucizeler gerçekleşse bile, "Süregelen sihirdir" diyerek inanmayacaklarına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca onlar bu talepleriyle Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmaya ve insanların karşısında yalancı durumuna düşürmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca Mekkeli müşriklerin bu inatçı tavırları: "Onlara Rablerinden bir âyet gelmez ki, ondan yüz çeviriyor olmasınlar" (el-En'âm 6/4; el-Yâsîn 36/46) sûrelerinde böyle anlatılmaktadır. Bu bağlamda âyete şöyle bir anlam vermek daha doğru olur: "Kıyamet yaklaştı ve hakikat ayan, beyan ortaya çıktı. Onlar bir mucize bile görseler "Süregelen bir sihirdir" diyerek yüz çevirirler." Aslında

onlar Hz. Peygamber'e şöyle demek istiyorlar: *"Kendisine vahiy geldiğini iddia ediyor, sihir yaparak insanları büyülemeye çalışıyor."* Ayrıca *"İnşikâku'l-Kamer"* hadisi Enes b. Malik, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Huzeyfe b. Yemân ve Cübeyr b. Mut'ım gibi pek çok sahâbe tarafından rivayet edilmiştir. Ancak Abdullah b. Mesud dışında bu olayı yakinen gören sahâbe yoktur. Olayı rivayet eden diğer raviler ya Medineli ya henüz doğmamış ya olayı kavrayabilecek düzeyde değil ya da müşrik babasından rivayette bulunmuştur. Bu açıdan olayın aktarımında ve detaylarında farklılıklar göze çarpmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in etrafında bu olayı görmesi gereken o kadar sahâbe varken, olayı görmeyenlerin rivayette bulunması, hadisenin inandırıcılığına gölge düşürmektedir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber'e verilen tek mucize gerçeğinden, Kur'ân'ın müşriklere meydan okumasından ve müşriklerin, Rasûlüllah'tan mucize talepleri karşısında Allah Rasûlü'nün: *"De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak rasûl olarak gönderilen bir beşerim"* (el-İsrâ 17/93) diyerek isteklerini reddetmesinden hareketle *"Şakku'l-Kamer"* olayı, anlatıldığı şekilde bir mucize olarak değil, diğer peygamberlere verilen mucizeleri de dikkate alarak peygamber yarışmasının bir neticesi olarak Hz. Peygamber'e yakıştırılmış, kurgulanmış, inşâ edilmiş bir efsanedir.



**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, Beyrut: ts.
- Alûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebt'l-Mesânî*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el- el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdühûve lâ Yecûzü'l-Cehlü bih, nşr. Muhammed Zâhid el-Hasen el-Kevserî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 2000.
- Balcı, İsrail, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Başaran, Selman, "Huzeyfe b. Yemân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVIII: 234-235, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2006.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, Kahire: *Delâilü'n-Nübüve*, Dâru Edyâni't-Türâs, 1988.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- Bikbulat, Sun'atullâh, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", *İslâmiyat Dergisi* 7, çev., Bünyamin Erul, (2004).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul: t.y.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, İstanbul: *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvetin İspatında Mucize*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Canan, İbrahim, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I: 114-117, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Çakan, İsmail Lütfü ve Eroğlu, Muhammed, “Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I: 76-79, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çelebi, İlyas, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle ilgili Haberler*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.
- Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kurân*, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Diyâribekrî, Hüseyin b. Muhammed el-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahoâli Enfesi Nefis*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *Tefsîru Ebî Suûd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Erkol, Ahmet, “Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikâk- Kamer Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme, *DÜİFD Dergisi* 1, (1999).
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İstanbul: İşaret yayınları, 2002.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: t.y.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Kahire: Dâru İbn Kesîr, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Muhtasarı Tefsîru İbn Kesîr*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994.

- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerâm Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerâm, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İslamoğlu, Mustafa, *Kur'ân Sürelerinin Kimliği*, İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâdilü'n-Nübüvve*, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *eş-Şifâ bi Tarîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn-Tefsîru'l-Mâverdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev., Komisyon, İstanbul: 1991.
- Mevlânâ Şiblî, *Büyük İslâm Tarihi-Asr-ı Saadet*, çev., Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.
- Miras, Kamil, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Önkal, Ahmet, "Cübeyr b. Mut'ım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 104-105 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Özsoy, Ömer- Güler, İlhami, *Konularna Göre Kur'an*, Fecr Yayınevi, 2013.
- Râğıb el-İsfehânî, *Mucemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Ankara: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Râzî, Fahreddin, *Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır: t.y
- Rızâ, M. Reşîd, *Muhammedî Vahiy*, çev., Salih Özer, Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, İstanbul: Beyan yayınları, 2012.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Huseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zakir Kadiri Ugan- Ahmet Temir, Ankara: 1954.
- Tirmizî, Ebû Isa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü'-Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin, Abdurrahman, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 242. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Arslan, İhsan. "Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım". *RTEÜİFD* 12 (2017): 13-48.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (49-96)

**Müdürris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi**

Commentary of Tantarani's Kasida al-Tantaraniyya by Kemaleddin Harputi

**Ahmet Karataş**

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Marmara University, Divinity Faculty,

Department of Turkish-Islamic Literature

İstanbul/Turkey

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

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-8469-2996](http://orcid.org/0000-0001-8469-2996)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Kasım / November 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 49-96

## Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi

**Öz:** Mûînüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî el-Merâğî tarafından Büyük Selçuklu Devleti'nin meşhur vezîri Nizâmülmülk'ü medhetme gâyesiyle yazılan *Kasîde-i Tantarâniyye* san'atlı dili ve barındırdığı zengin belâgat örnekleri sebebiyle İslâm kültür ve edebiyat tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Abartılı sevgi ifâdeleri sebebiyle Hz. Peygamber için yazılmış na'tleri çağrıştıran kasîde, bazı müelliflerce na't olarak kabul edilmiş, bu da onun asırlar boyunca çeşitli mahfillerde okunmasına vesile olmuştur. Arapça, Farsça, Türkçe manzûm ve mensûr birçok tercümesi ve şerhi yapılan *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin şârihlerinden biri de Türk-İslâm edebiyatının Osmanlı'daki son temsilcilerinden olan Harputlu (Elazığ) müderris-müftü Mehmed Kemâleddin Efendi'dir. Kemâleddin Efendi, *Hazîne-i Fünûn* mecmûasında tefrika ettiği eserini oluştururken büyük ölçüde Hâfız Süleymân b. İbrâhim'in Arapça *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*'sinden faydalanmıştır. Bu makalede söz konusu kasîde hakkında çeşitli bilgiler verilmiş, Osmanlı şerh geleneğinin son örneklerinden biri olan Kemâleddin Efendi'nin *Kasîde-i Tantarâniyye* şerhinin kaynakları tespit edilmiş ve şerh bugünkü harflere aktarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Abdürrezzâk Tantarânî, Süleymân b. İbrâhim, Kemâleddin Harputî, *Kasîde-i Tantarâniyye*, *Hazîne-i Fünûn*, şerh.

## Commentary on Tantarani's Kasida al-Tantaraniyya by Mudarris-Mufti Kemaledin Harputi

**Abstract:** The *Kasida al-Tantarâniyya*, written by Abdürrezzâk Tantarânî for praising the great Seljuk State's famous vizier Nizâmülmülk, occupies an important place in the history of Turkish culture and literature due to his artistic language and rich eloquence examples. Because of exaggerated expressions of love, the kasida, which evokes na'ts written for the prophet Muhammed, was regarded as na't according to some authorship and make it to be read in various places for centuries. One of the last commentator of the *Kasida al-Tantarâniyya*, which is explained in Arabic, Persian and Turkish as poetry and manuscript, is Mehmed Kemâleddin Efendi, a mudarris, mufti and one of the last representatives of Turkish-Islamic literature in the Ottoman Empire and also is from Harput (today known as Elazığ). While Kemâleddin Efendi created his work published in *Hazîne-i Fünûn*, he benefited from the Arabic *Kasîde al-Tantarâniyya* of Süleymân b. İbrâhim. In this article, a variety of information was given about kasida, and commentary of the *Kasida al-Tantarâniyya* of Kemâleddin Efendi, which is one of the last examples of the Ottoman commentary tradition, was quoted in present-day letters.

**Keywords:** Abdürrezzâk Tantarânî, Süleymân b. İbrâhim, Kemâleddin Harputî, *Kasida al-Tantarâniyya*, *Hazîne-i Fünûn*, commentary.

### شرح القصيدة الطنطرائية لكمال الدين الخربوتي

**ملخص:** نظم معين الدين أبو نصر أحمد بن عبد الرزاق الطنطرائي المراغي القصيدة الطنطرائية بهدف مدح الوزير السلجوقي المشهور نظام الملك، وهي قصيدة لها مكانتها في تاريخ الثقافة والأدب الإسلامية بسبب متانة لغتها وتضمنها لنماذج بلاغية ثرية. هذه القصيدة التي نُظمت لأجل النبي (صلى الله عليه وسلم) واستندعت كثيرًا من المدائح، يعدها بعض المؤلفين قصيدةً مدحيةً (نعنا) بسبب عبارات الخُب المبالغ فيها. وهو ما أدى إلى استمرار إنشادها في المحافل المختلفة على مرّ العصور. للقصيدة الطنطرائية كثير من الترجمات والشروح المنثورة والمنظومة باللغات العربية والفارسية والتركية. ويعتبر المدرس المقتي محمد كمال الدين الخربوتي الممثل الأخير للأدب التركي والإسلامي في الدولة العثمانية من أهم شُرّاح هذه القصيدة. استفاد الخربوتي بشكل كبير من شرح الحافظ سليمان بن إبراهيم للقصيدة الطنطرائية باللغة العربية عندما كان يُعدّ مؤلفه الذي نشره مُنْجَمًا في مجموعة خزينة الفنون. اعتنى هذا المقال بتقديم معلومات عديدة عن القصيدة المذكورة وتثبيت مصادر شرح القصيدة الطنطرائية للخربوتي ومن ثمّ إعادة كتابة متن الشرح بالحروف اللاتينية الراهنة.

**الكلمات المفتاحية:** عبد الرزاق الطنطرائي، سليمان بن إبراهيم، كمال الدين الخربوتي، القصيدة الطنطرائية، خزينة الفنون، شرح.

## GİRİŞ

Arap edebiyatında muhteviyâtından ziyâde âhenkli ve san`atlı yapısı münâsebetiyle şöhret bulan, Osmanlı coğrafyasında da ezberlenerek dilden dile, nesilden nesile aktarılan, birçok tercümesi ve şerhi yazılan *Kasîde-i Tantarâniyye*, h. V. asırda Bağdat'ta yaşamış şâir ve müderriş Mûnüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Abdirezzâk et-Tantarâni el-Merâğî tarafından kaleme alınmıştır. Kaynaklarda Tantarâni hakkında yeterli malumât bulunmamakla birlikte devrinin meşhûr ulemâ ve şuarâsından olduğu, Büyük Selçuklu Devleti'nin kudretli vezîri Nizâmülmülk'ün (v. 485/ 1092) kurduğu Nizâmiye Medresesi'nde vazîfe yaptığı, birçok eser te'lif ettiği, *Kasîde-i Tantarâniyye*'yi de Nizâmülmülk için yazdığı ve 485/ 1092'de öldüğü belirtilmektedir.<sup>1</sup> Devletşâh, *Tezkire*'sinde onu "melikü'l-keâm" diye vasf ve "O, şiirde diğer kabiliyetlerine nisbetle daha iddiâsızdı. Onun san`at ve belâgatla müzeyyen çok sayıda Arapça şiiri vardır." şeklinde medhetmiştir.<sup>2</sup> Tantarâni'nin kasîdesine şerh de yazdığı kayıtlıdır, ancak ne bu şerh ne de diğer ilmî ve edebî eserleri hakkında teferruatlı bilgi bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Otuz beş beyitten oluşan *Kasîde-i Tantarâniyye*, şâirine nisbetle *el-Kasîdetü't-Tantarâniyye*, her beytinde tercî türü cinâs örneklerini (birbirinin benzeri seslerin tekrârlarını) içermesinden dolayı *el-Kasîdetü't-tercî'iyye*, cinâsın değişik örneklerini sunması bakımından *el-Kasîdetü'l-mücennese*, beyitlerdeki zengin tarsî<sup>4</sup> örnekleri sebebiyle *el-Kasîdetü't-tarsî'iyye*, her mısırânda iki kâfiye barındırdığı için *Zü'l-kâfiyeteyn* gibi isimlerle anılmıştır.<sup>5</sup> Bazı mecmûalarda ise kasîde *el-Kasîdetü't-Tantarâniyyetü't-tercî'iyyetü'l-mücennese* ve *el-Kasîdetü't-Tantarâniyyetü't-tavîletü't-tercî'iyyetü'l-mücennese* adıyla kayıtlıdır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Devletşâh-ı Semerkandî, *Kitâbu Tezkireti'ş-şuarâ* (Leiden: Brill, 1900), 27; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, ty.), II, 1340-1341.

<sup>2</sup> Devletşâh, *Kitâbu Tezkireti'ş-şuarâ*, 27.

<sup>3</sup> Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan 901 numaralı mecmûada müellife atfedilen *Kelâmu Ali b. Ebî Tâlib* adlı bir risâle (vr. 87<sup>b</sup>-102<sup>a</sup>), 926 numaralı mecmûada *Kasîde li-vâhidin min fusahâi'l-Arab* adlı manzûme (vr. 170<sup>a-b</sup>), Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan 3021 numaralı mecmûada *Kasîdetü nefesi'n-nesîm* başlıklı mülemma bir kasîde bulunmaktadır (vr. 126<sup>b</sup>-130<sup>a</sup>). Ancak bu eserlerin müellife âdiyyeti hususu te'yîde muhtaçtır.

<sup>4</sup> Tarsî': Şiirde beytin mısırâlarını yahut cüzlerini teşkil eden, nesirde ise seci kısımlarını meydana getiren lafızlar arasında vezin, kafiye ve i'râb bakımından benzer unsurların bulunmasıyla oluşan edebî san`at. (bk. İsmail Durmuş, "Tarsî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [DİA], XL (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı [TDV], 2011), 110-111.

<sup>5</sup> bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1340; İsmail Durmuş, "et-Tantarâniyye", *DİA*, XXXIX (İstanbul: TDV, 2010), 577.

<sup>6</sup> Meselâ bk. İbrâhim b. Mehmed Yalvacî, *el-Mecmû'atü'l-kasâid fi hakki nebiyyinâ ve şefî'inâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem* (İstanbul: yy., 1265), 38.

*Kasîde-i Tantarâniyye*, nesîb, medhiyye, duâ gibi kısımları ihtivâ ettiği için klasik kasîde formunu çağrıştırmaktaysa da bend esâsına göre düzenlenmiştir. Yani manzûme, her bendin bütün beyitlerinin ikinci mısraî o bendin ilk beytiyle kâfiyeli beşer beyitli altı bende ayrılmış ve sonuncusu hâriç her bend farklı kâfiyeli vâsita beytiyle tamamlanmış bir musammat örneğidir. Buna rağmen, “kasîde” olarak anılması bir kişiyi övme maksadıyla yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Kasîdeyi Türkçe şerhedenlerden Üsküdarlı Nakşbandî Mustafa İsmüddin Efendi (v. 1203/1789 civârı)<sup>7</sup> 1183/1770’te kaleme aldığı şerhinde kasîdenin nazım şeklini tercî-bend olarak nitelendirmekteyse de manzûme, vâsita beyitlerinin her seferinde değişmesi hasebiyle esâsında terkîb-benddir.<sup>8</sup> Kasîde, Remel bahrinin müsemmen (sekizli) mahzûf şekli olan “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır. İsmüddin Efendi, Tantarânî’nin Arapça yazdığı bu şiirinde Acem aruz kalıbı sayılan Remel-i müsemmeni tercih etmesini kendisinin ve memdûhu Nizâmülmülk’ün diyâr-ı Acem’den olmasına bağlamakta ve kasîdenin şekil husûsiyetleri ile ilgili şunları söylemektedir:<sup>9</sup>

“... Pûşîde buyurulmaya ki bu kasîde otuz beş beyit olup altı kısma münkasımdır ve her kısmı beşer beyittir. Ve her beş beyit hitâmında kısm-ı sâdisten gaynısı bir beyt-i ecnebî ile tefrîk olunmuşdur. Bu üslûba tercî derler. Tercî lûgatde nağmelerin merraten ba’de uhrâ rec’ u rücû’una derler. İstlâh-ı şu’arâda kâfiye-i vâhîde ve vezni-i vâhid üzere beşer beşer yâhûd yedişer yedişer yâhûd onar onar ebyât nazm idüp her beşerin ve her yedişerin ve her onarın tamâmında bir beyt-i ecnebî ile hatm etmeğe derler. Ve beş beyitden nâks ve on beyitden ziyâde olmaz ve beyt-i ecnebîye beyt-i tercî ve şu’arâ-yı Acem tercî-i bend tesmiye ederler. Ve bu ebyât-ı mezkûrenin kısm-ı evveli ancak nesîb kısm-ı sânisî nesîb ü gazel ve kısm-ı sâlisden sâdisde dek medihdir. Ve vezni bahr-ı Remel-i müsemmeden fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün olup arûz u darbî mahzûfdur. Hazf, istlâh-ı arûzide sebeb-i hafîfi iskâta derler. Burada fâ’ilâtün’den ‘-tün’ gibi ba’de’l-iskât ‘fâ’ilâ’ kalup adem-i isti’ mâlinden ‘fâ’ilün’ cüz’üne nakl olunur. Ve nâzımı diyâr-ı Acem’den olup memdûhu dahi Mâverâünnehirli olmağa miyânlarında evzân-ı Fârisiyye’den olan Remel-i müsemmeden nazm etmişdir. Ma’lûmdur ki evzân-ı Arabiyye’nin dâirelerinde dahi tavîl ü medîd ve basît ü mütekarîb ve mütedârikden gayrı müsemmen yokdur. Ve kâfiyesi müterâdifdir. Terâdüf lûgatde tetâbu’ ma’nâsnadır. İstlâh-ı kavâfide biri birini tetâbu’ eden iki harf-i sâkine derler. Bu kasîdenin matla’nun

<sup>7</sup> Müellifin hayatı ve eserleri hakkında teferruatlı bilgi için bk. Gökhan Demir, *et-Tansisü’l-muntazar fî şerhi ebyâtî’t-Telhîs ve’l-Muhtasar* (Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [SBE], Trabzon 2016), 22-49.

<sup>8</sup> bk. Mustafa İsmüddin Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye* (Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi Blm., nr. 790), vr. 177<sup>b</sup>-178<sup>a</sup>. Mustafa İsmüddin Efendi’nin, makalede yeri geldikçe istifâde edeceğimiz Türkçe *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*’sinin Süleymâniye Kütüphanesi dışında İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi’nde de 1187/1773 istinsâh târihli müstakil bir nüshası bulunmaktadır (TY, nr. 713). Ancak Süleymâniye nüshası daha eski tarihli olduğundan (1183/1769) onu esâs aldık.

<sup>9</sup> Makalemiz Osmanlı dönemi dil husûsiyetleriyle alâkalı olmadığı için gerek Mustafa İsmüddin Efendi gerekse Kemâleddin Efendi’nin metinlerini bugünkü harflere aktarırken mümkün mertebe günümüz Türkçesinin ses özelliklerini tercih ettik.



âhirinde lafz-ı zâl gibi ki elif ve lâm'ı biri birini mütetâbi` sâkinlerdir. Ve ilâ âhiri'l-kasîde bu minvâl üzere nesc ü nazm olunmuşdur."<sup>10</sup>

Abdürrezzâk et-Tantarânî, kasîdesinin ilk yirmi beş beytini oluşturan nesîb kısmında memdûhu Nizâmülmülk'e olan sevgisini anlatmakta ve onu oldukça belîğ musrâlarla medhmetmektedir. Bu kısımdaki abartılı sevgi ifâdeleri bazı müellifleri kasîdenin Hz. Peygamber için yazıldığı fikrine sevk etmiştir. Kasîdenin birtakım na't mecmûalarında yer alması bundan ötürüdür.<sup>11</sup> Ancak Tantarânî'den bahseden ana kaynaklarda onun kasîdeyi Nizâmülmülk için yazdığı açıkça belirtilmiştir. Nitekim çoğu şârih de şiirin Hz. Peygamber'le alâkasının bulunmadığı kanaatindedir. Meselâ kasîdeyi nazmen Türkçe'ye tercüme ve şerh eden Kemâlpaşazâde (v. 940/1534) ile Türkçe mensûr şerhini yazan Mustafa İsamüddin Efendi bu müellifler arasında sayılır.<sup>12</sup> Hattâ İsamüddin Efendi şerhini tamamlarken "Ba'zı şürrâh bu kasîdeyi Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem'in hakkında na't zannıyla bi-gayri münâsebetin te'assüf ile şerh etmiş. Gâliba ilm-i bedî'de mübâlağanın aksâmından gâfil olup tevcihinin tarîkini bulamadığından na't sûretinde şerh etmiş ola." şeklindeki cümleleriyle kasîdeyi na't-ı Nebî sayan şârihleri tenkîd etmiştir.<sup>13</sup> Makalemize konu olan tercüme ve şerhte de Hz. Peygamber'den bahsedilmemiş, şiirin Nizâmülmülk'ü medhmetme gâyesiyle yazıldığı vurgulanmıştır. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Tantarânîyye" maddesinde ise bu tartışmalara girilmeden kasîdenin nesîb bölümünün Hz. Peygamber için yazıldığı fikri öne çıkarılmıştır.<sup>14</sup>

Tantarânî, kasîdesinde ma'şûkunun firkatiyle mahzûn ve mükkedder olduğunu, çok gözyaşı döküğünü, aklını yitirdiğini, belinin bu uğurda büküldüğünü anlatmakta ve vuslat murâd etmektedir. Sevgili, dudaklarından dökülenlerle susuzları kandıran, cânlara safâ bahşeden, bûsesiyle hasreti dindiren, varlığı cennete bedel olandır. Duygularını gizlemeyi başaramayan zavallı âşık, ondan merhamet dilenmekte, bir görünüp bir kaybolmasından perîşân olduğunu dile getirmekte ve bu hasrete artık son vermesini istemektedir. Medhiye kısmında Nizâmülmülk'ü "mahlûkâtın iftihâr kaynağı" olarak tavsîf eden Tantarânî, yine san'atlı ifâdelerle onu İslâm'ın sancaktârı,

<sup>10</sup> bk. İsamüddin Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Tantarânîyye*. 177<sup>b</sup>-178<sup>a</sup>. Bu bilgiler *Tantarânîyye*'nin en meşhûr şârihlerinden Ebü'l-Alâ Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Behiştî el-İsferâyînî'nin (v. 749/1348) şerhinde de büyük ölçüde mevcuttur. (bk. Behiştî el-İsferâyînî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarânîyye* [Ankara Üniversitesi Ktp., Yazmalar Blm. (Harputlu Efendigel Âilesi Yazmaları), nr. 37242], vr. 41<sup>b</sup>-42<sup>a</sup>.)

<sup>11</sup> Meselâ bk. *Mecmûa-i Nu'ût* (Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K0561), vr. 44<sup>b</sup>; *Mecmûa* (Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K1571), vr. 45<sup>a</sup>; Yalvacı, *el-Mecmû'atü'l-kasâid fi hakki nebiyyinâ ve şefî'inâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem*, 38.

<sup>12</sup> bk. M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemâl Paşazâde* (İstanbul: Risale Yayınevi, 1995), 83-84.

<sup>13</sup> İsamüddin Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Tantarânîyye*, vr. 192<sup>a</sup>.

<sup>14</sup> Durmuş, "et-Tantarânîyye", *DİA*, XXXIX, 577.

düşmanlara korku salan bir yiğit, kadri âlî bir âlim, müttakî bir zâhid, âdil, merhametli, cömert bir zât olarak tanıtmaktadır. Kasîde, Tantarânî'nin Nizâmülmülk için Allah'a duâ etmesiyle tamamlanmaktadır. Son beyitte "râhat ve sevinç içinde çok bayram yaşa!" temennîsi kasîdenin bir bayram münâsebetiyle Nizâmülmülk'e sunulduğu kanaatini oluşturmaktadır. Mustafa İsmâüddin Efendi de bu beyte atfen *Tantarâniyye*'yi "kasîde-i 'ydiyye" olarak tavsîf etmiştir.<sup>15</sup>

*Kasîde-i Tantarâniyye*'nin Arapça, Farsça ve Türkçe birçok manzûm, mensûr tercüme ve şerhi yapılmış,<sup>16</sup> nazîreleri yazılmıştır.<sup>17</sup> Bu eserlerin bir kısmının müellifi belli değildir. Kasîdenin Türk edebiyatındaki en şöhretli manzûm tercümesi Kemâlpaşazâde'ye aittir. Kemâlpaşazâde metni birebir tercüme etmek yerine muhtevâyı zenginleştirerek eserini bir tercüme ve şerh manzûmesi hâline getirmiştir.<sup>18</sup> İbrâhim b. Mehmed Yalvacı'nın (v. 1293/1877) manzûm *Kasîde-i Tantarâniyye* tercümesi de oldukça rağbet görmüştür. Yalvacı kasîdenin na't türünde yazıldığı düşüncesinden hareketle tercümesini yapmış ve onu *Kasîde-i Bürde*, *Kasîde-i Mudariyye* gibi na'tlere yer verdiği *el-Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ*, *el-Mecmû'atü'l-kasâid fi hakki nebiyyinâ ve şefî'inâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem* adlarıyla defalarca basılan kasîdeler mecmûasının içinde neşretmiştir.<sup>19</sup> Dâ'î el-Halvetî'nin (v. ?) telif ve istinsâh tarihi belli olmayan

<sup>15</sup> bk. Mustafa İsmâüddin Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 192<sup>a</sup>.

<sup>16</sup> Ülkemizde bugüne kadar üzerinde etraflı bir akademik çalışmanın yapılmadığı *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin yurt içi- yurt dışı kütüphanelerinde kayıtlı yüzlerce yazma nüshası, onlarca tercümesi ve şerhi bulunmaktadır. Arap Dili ve Edebiyatı bölümü veya Arap Dili ve Belâgati anabilim dalında yapılacak bir yüksek lisans teziyle kasîdenin yazma ve matbû nüshaları, bunların çeşitli dillerdeki manzûm- mensûr tercüme ve şerhleri, tahmîs, tesdîs ve nazîreleri müellifleriyle beraber ele alınmalı, şerhlerinin karşılaştırmalı neşirleri ilim dünyasının istifâdesine sunulmalıdır. Meselâ Muhammed b. Behîştî İsferyânî, Nimetullâh el-Hüseynî Kerbelâî, Muhammed Nebî el-Humeydî el-Kevsec (bu isim birçok katalogda Kösec Mehmed Nebî Hamîdî Efendi olarak kayıtlıdır), Şerîf Abdülkâdir el-Mevsilî, Ebü'l-leyl Abdürabbih Muhammed el-Unnâbî'nin Arapça, İbrâhim Sâlihân'ın Farsça şerhleri şârihleri belli olan eserler arasında öne çıkmaktadır.

<sup>17</sup> bk. Hüsâmüddin Muhammed, *Kasîde fi nazîretü'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye* (Gaziantep İl Halk Ktp., nr. 353/3), vr. 23<sup>b</sup>-24<sup>a</sup>; Tirevî Nûşî Ahmed Efendi, *Nazîretü Kasîdeti't-Tantarâniyye* (Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa Blm., nr. 676), vr. 38<sup>b</sup>; (Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K.1129), vr. 8<sup>b</sup>-9<sup>b</sup>; (Konya Koyunoğlu Müzesi ve Ktp., nr. 11011/14), vr. nr. yok; *Nazîretü Kasîdeti't-Tantarâniyye* (Konya İl Halk Ktp., nr. 3551/3), vr. 15<sup>b</sup>-16<sup>a</sup>. Kasîdenin şâiri meçhul bir tesdîsi için de bk. *Tesdîsü Kasîdeti't-Tantarâniyye* (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 611/26), vr. 100<sup>b</sup>-104<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> Manzûme M. A. Yekta Saraç tarafından neşredilmiştir. bk. a.mlf., *Şeyhülislâm Kemâl Paşazâde*, 83-84; 111-118.

<sup>19</sup> bk. İbrâhim b. Mehmed Yalvacı, *el-Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ fi hakki nebiyyinâ Muhammedini'l-büşrâ* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1315), 48-52. Yalvacı hakkında teferuatlı bilgi için bk. İsmail Erken, "İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV (İzmir 2016), 156-162.

manzûm *Kasîde-i Tantarâniyye* tercümesi de yine mütercimi bilinen Türkçe tercümele arasında yer almaktadır.<sup>20</sup>

Kasîdenin az sayıdaki mensûr Türkçe şerhleri arasında Kemâleddin Efendî'nin şerhi hâricinde müellifi belli olup günümüze ulaşabilen en önemli eser Mustafa İsmâüddin Efendî'nindir.<sup>21</sup> İsmâüddin Efendî eserine başlarken şerh metoduyla ilgili kısaca bilgi vermektedir. Buna göre kendisi önce o zamana kadar yapılmış *Tantarâniyye* şerhlerine ve lügatlere mürâcaat ederek kasîde hakkında malumât sâhibi olmuştur. Sonra beyitlerdeki kelimeleri i'râb ve mânâ yönünden incelemiş, bu kelimelerin kökleri ve müştakları hakkında bilgi vermiş, birden çok mânâsı bulunan kelimelerde şâirin kasdettiği mânâyâ -yer yer şevâhid de getirmek sûretiyle- dikkat çekmiştir. Daha sonra "Ma'nâ-yı beyt" başlığı altında sade bir Türkçe'yle ilgili beyti kısaca îzâh etmiş, en son ise beyitteki edebî san'atlara değinmiştir. İsmâüddin Efendî'nin bu mevzuyla alâkalı cümleleri şu şekildedir:

"*Kasîde-i Tantarâniyye*'nin şürûhunu mütâla'aya mübâderet ve kütüb-i lügâte mürâca'at birle evvelâ i'râb ü me'ânî ve lügâtın tahrîr, sâniyen ma'ânî ve sanâyi' ve nikâtın takrîr idüp istilâhât-ı bârîdeden 'ârî ve 'ibârât-ı şârideden hâli ve zebânzed ü müsta'mel olan Türkî lisân ile ber-vech-i ihtisâr şerh u beyâna ictisâr olundu. Mütâla'asıyla hissedâr olan yârân-ı ma'ârif-şî'ârdan mültecâdır ki egerçi tahrîr ü takrîrde hatâ ve taksîr rû-nümâ olursa, şî'r: *وَكَم مِّنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَاحِحًا / وَأَقْنُتُهُ* / i 'amûkden sonra -ı dakik ve fikr-sadak olmadan ihtirâz idüp nazar-ma'nâsına mâ<sup>22</sup> *مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ* hâme-i 'afvları ile mahv eyleyeler." (vr. 177<sup>b</sup>)

<sup>20</sup> bk. Dâ'î el-Halvetî, *Kasîde-i Tantarâniyye (Tercümesi)* (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ktp., Mustafa Con Koleksiyonu, A302/XI), vr. 66<sup>b</sup>-68<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> Kağızmanî Vâiz Yûsuf Efendî (v. XVIII. asır) Abdurrahmân Câmî'nin yüz beyitlik *Lücetü'l-esrâr* adlı kasîdesine yazdığı şerhin girişinde *Kasîde-i Tantarâniyye*'yi "... elfâz-ı garîbe ve 'acîbe ile mürettebe ve beyân u bedî' ile musanna'a bir kasîde görüp şerhe muhtâc olmağla lisân-ı Türkî ile şerh ve ismine *Hedîyyetü'l-vâlî* tesmiye..." ettiğini söylemekteyse de bu eser şimdilik kayıptır (bk. Süleymâniye Ktp., Lala İsmâil Blm., nr. 402, vr. 3<sup>a</sup>). Manfred Götz, Almanya'daki Türkçe yazmaların katalogu niteliğindeki *Türkische Handschriften* adlı eserinde Rodos müftüsü Osman Efendî'nin torunu Şeyhzâde'nin Almanya Marburg Millî Kütüphanesinde Ms. Or. Oct. 2606 nr. ile kayıtlı 22 varaklık *Tercüme-i Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*'sinin olduğunu belirtmektedir. Ancak bu tercüme henüz ulaşma imkânı bulamadık. (bk. Manfred Götz, *Türkische Handschriften* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968), II, 415; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* [doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011], 560.) Kütüphane kataloglarında bir kısmı aynı şerhin farklı nüshalarından ibâret şâirîhi meçhul Türkçe mensûr şerhlere örnek olarak bk. Süleymâniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendî Blm., nr. 391, vr. 11<sup>b</sup>-21<sup>a</sup>; Süleymâniye Ktp., Reîsülkütâb Blm., nr. 1172, vr. 101b-104a (eksik); Beyazıd Devlet Ktp., Velîyüddin Efendî Blm., nr. 3227, vr. 380<sup>b</sup>-386<sup>a</sup>; Beyazıd Devlet Ktp., Beyazıd Blm., nr. 8016, vr. 29<sup>b</sup>-38<sup>a</sup>; Bosna-Hersek Gâzi Hüsrev Ktp., Türkçe Yazmaları Blm., nr. 4125/4, vr. 48<sup>a</sup>-57<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> "Doğru bir sözü hatâlı diye ayıplayan nice kimseler vardır ki hatâ o sözde değil onu ayıplayanların yanlış (bozuk) anlayışlarındadır." anlamına gelen bu beyit h. IV. asrın meşhûr Arap şâirlerinden el-Mütenebbî'ye âittir. bk. *Dîvânü'l-Mütenebbî* (Beirut: Dâru Beyrut, 1983), 232.

XX. asrın Elazîz (Elazığ) müderris ve müftülerinden Mehmed Kemâleddin Harputî Efendi (v. 1354/1936)<sup>23</sup> *Kasîde-i Tantarâniyye'*yi tercüme ve şerh ederek 1313/1895-1896'da *Hazîne-i Fünûn* mecmûasında on üç tefrika hâlinde yayımlamıştır. Araştırmalarımız nefîcesinde Kemâleddin Efendi'nin bu eserini, bilâhere torunları tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne bağışlanan kitapları arasında bulunan yazma bir mecmûadaki *Kasîde-i Tantarâniyye'*nin Arapça şerhini muhtasar bir şekilde tercüme ederek oluşturduğunu tespit ettik. "Harputlu Efendigil Âilesi Bağışı, 1972" mührü taşıyan mecmûa 38146 numara ile kayıtlıdır. *Kasîde-i Tantarâniyye*, mecmûanın 24<sup>b</sup>-38<sup>a</sup> varakları arasında bulunmaktadır. Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Hâfız Süleymân b. İbrâhim (v. ?) tarafından kaleme alınan<sup>24</sup> şerh 4 Ramazân 1167/ 25 Haziran 1754'te tamamlanmıştır.<sup>25</sup> Müellif, şerhi yazma sebebini "... *Kasîde-i Tantarâniyye'*de akılları hayrete düşüren bir belâgat, gözlerden kaçırılmayacak bir fesâhat buldum. Akıllı, zekî kimselerin onu ezberlemeye ve muhtevâsındaki bedî'î san'atları, edebî tasvirleri öğrenmeye hevesli oluşları; Tantarânî'nin duyanları neşelendiren ve kendisine çeken müredded ve mükerrer de denilen müzdevic cinâsın en güzel örneklerini kullanması beni bu kasîdeyi şerhe sevk etti." mânâsına gelen cümlelerle açıklamıştır.<sup>26</sup>

Kemâleddin Efendi tefrikanın herhangi bir yerinde ne bu esere ne de eserin müellifine atıfta bulunmaktadır. Sadece ilk tefrikanın takdim cümlesinde "Şâ'ir Mu'înü'd-dîn Ebû Nasr Ahmed bin 'Abdî'r-rezzâk Tantarânî'nin vezîr Nizâmü'l-Mülk'ün sitâyişine dâir tanzîm eylediği kasîde-i musanna'a-i meşhûresinin tercümesidir." diyerek çalışmasının esâsen bir "tercüme" olduğuna zayıf da olsa işâret etmektedir.<sup>27</sup> Bununla birlikte, Kemâleddin Efendi'nin ihtisâren tercüme ettiği kısımlar şerhin i'râb ve edebî san'atlarla ilgili kısımlarıdır. "Mahsûl-ı Beyt" başlığıyla beyitten anladığını yazdığı paragraflar umûmiyetle kendisine âittir. Kemâleddin Efendi bazı beyitlerde şârihin görüşüne katılmadığını yazma nüshaya Arapça derkenâr olarak yazmış ve kendi tevcihine oraya eklemiştir.<sup>28</sup> *Hazîne-i Fünûn'*daki tefrikasında şârihle görüş ayrılıklarına yer vermemiş, farklı düşündüğü kısımlarda doğrudan kendi fikrini

<sup>23</sup> Hayatı ve eserleri hakkında teferruatlı bilgi için bk. Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (İstanbul 2015), 29-125.

<sup>24</sup> Eserin müellife isnâdı hakkında ferâğ kaydındaki "Kad veka'a'l-ferâğu min yedi'l-fakîr Hâfız Süleymân ibn İbrâhîm..." cümlesi dışında bir karîne bulunmamaktadır. Binâenaleyh Hâfız Süleymân'ın eserin müellifi değil müstensihî olması da mümkündür. (Ferağ kaydı için bk. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp, Yazma Eserler Blm., nr. 38146, vr. 38<sup>a</sup>.)

<sup>25</sup> bk. a.g.e., vr. 38<sup>a</sup>.

<sup>26</sup> bk. a.g.e., vr. 24<sup>b</sup>.

<sup>27</sup> bk. Kemâleddin Harputî, ["Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye], *Hazîne-i Fünûn*, III/ 10 (10 Rebîü'l-evvel 1313), 82.

<sup>28</sup> bk. Hâfız Süleymân b. İbrâhîm, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, 10. beyit. vr. 29<sup>b</sup>, 27. beyit vr. 35<sup>a</sup>.

yazmıştır. Ancak 22. beytin şerhinde bir kelimeyi açıklarken “uzak bir te’vîl” olarak gördüğü Hâfız Süleymân’ın görüşünü eleştirmiş ve ondan “ba`zı ulemâ” diye bahsetmiştir.<sup>29</sup> 31. beytin şerhinde dipnotta bir kelime sebebiyle “makâm-ı medh u senâya göre şerh-i kelâm ve ifâde-i merâm” edemediğı için tenkîd ettiğı zât da Hâfız Süleymân’dır.<sup>30</sup>

Hâfız Süleymân b. İbrâhim, eserinde önce beyti kısaca açıklamış, sonra kelimelerin ve terkîblerin i`râbını yapmıştır. Zaman zaman lügatlere de başvurarak şevâhid getirmiş, kelimelerin sülâsilerinden ve müştâklarından bahsetmiş, bunların kime yahut neye tekâbül ettiğini anlatarak bir kısmını daha tafsîlâtlı açıklama yoluna gitmiştir. Şerhettiğı beyitle ilgili son cümlesini edebî san`atlara ayıran şârih, bunların yalnızca isimlerini saymakla yetinmiştir.

Kemâleddin Efendi, Hâfız Süleymân’ın şerhteki metodunu birebir uygulamamakla birlikte bu metoda büyük ölçüde sâdık kalmıştır. Beyitlerin Arapçasını yazdıktan sonra onları hemen îzâh etmek yerine, beyitlerdeki kelimelerin i`râbını yapmış, bazı kelimelerde başta İbn Manzûr’un *Lisânü’l-`Arab*’ı, Fîrûzâbâdî’nin *Kâmûsü’l-muhît*, Mütercim Âsım Efendi’nin *Kâmûsü’l-muhît Tercümesi* ve Hasan Şuûrî Efendi’nin *Ferheng-i Şuûrî: Nevâlü’l-fuzalâ ve lisânü’l-Acem*’i olmak üzere çeşitli lügatlere mürâcaat etmiş, Arapça metinle yetinmeyip bazı ilâvelerde bulunmuş, böylece te’lîf-tercüme tarzında bir eser meydana getirmiştir. Kelimelerin i`râbından sonra “Mahsûl-ı Beyt” başlığı altında söz konusu beytin şümüllü ve teferruatlı açıklamasını yapmıştır.<sup>31</sup> Kemâleddin Efendi’nin bu kısımda müsecca` yazı tarzını tercih ettiğı görülmektedir. Bu da metne ayrı bir zenginlik katmıştır.

Kemâleddin Efendi, beytin şerhini tamamlarken Hâfız Süleymân’da olduğı gibi tek cümle ile beyitteki edebî san`atlara işâret etmiştir. Ancak bazı beyitlerde Hâfız Süleymân’ın “ve fihi mine’l-muhassenâti mâ lâ yahfâ `alâ ehadin...”<sup>32</sup> şeklinde başlayıp “mine’tecnîsi ve’t-tecrîd”, “min san`ati’l-iştikâk”, “ke’t-tecnîsi’t-tâm ve’n-nâkis” gibi edebî san`at örnekleriyle tamamladığı cümlelerin ilk kısmını Kemâleddin Efendi “Bu beytin mütezammın olduğı sanâyi-i bedî`iyye müstağnî-i beyândır.”, “Bu beytin havî olduğı muhassenât-ı bedî`iyye nezâirine tatbîk ile bilinebilir.”, “Bu beytin müstemil olduğı sanâyi-i bedî`iyye de emsâli gibidir... .. pek zâhirdir... .. cüz’î teemmül ile anlaşılır.” gibi cümlelerle Türkçe’ye aktarmış, beyitteki edebî san`atların adlarını yazmamıştır. Bazı beyitlerin şerhinde ise Hâfız Süleymân’ın söylediklerine ilâveten söylemediğı edebî san`atları da kaydetmiştir.

<sup>29</sup> aş.bk., 22. beyit, “الْمَرْفُوقُ” kelimesinin îzâhı.

<sup>30</sup> aş.bk., 31. beytin dipnotu, “حَافٌ” kelimesinin îzâhı.

<sup>31</sup> Kemâleddin Efendi, 7-8 ve 26-27. beyitleri “Mahsûl-ı Beyteyn” başlığıyla birleştirerek açıklamıştır.

<sup>32</sup> “Bu beyitte herkesin bildiğı güzel şeyler (edebî san`atlar) vardır...”

Kemâleddin Efendi'nin *Kasîde-i Tantarâniyye* şerhi *Hazîne-i Fünûn* mecmûasının aşağıdaki sayılarında tefrika edilmiştir:

- 1) 1-5. beyitler, III/10 (10 Rebîü'l-evvel 1313), s. 82-85.
- 2) 6-10. beyitler, III/17 (28 Rebîü'l-âhir 1313), s. 142-144.
- 3) 11-15. beyitler, III/16 (21 Rebîü'l-âhir 1313), s. 133-135.
- 4) 16-18. beyitler, III/18 (5 Cemâziye'l-evvel 1313), s. 147-148.
- 5) 19-20. beyitler, III/19 (12 Cemâziye'l-evvel 1313), s. 153-154.
- 6) 21-22. beyitler, III/20 (19 Cemâziye'l-evvel 1313), s. 160-161.
- 7) 23-24. beyitler, III/22 (4 Cemâziye'l-âhir 1313), s. 179-180.
- 8) 25. beyit, III/23 (11 Cemâziye'l-âhir 1313), s. 186-187.
- 9) 26-28. beyitler, III/26 (3 Receb 1313), s. 208-210.
- 10) 29-30. beyitler, III/28 (17 Receb 1313), s. 322-323.
- 11) 31-32. beyitler, III/29 (24 Receb 1313), s. 335-336.
- 12) 33-34. beyitler, III/30 (1 Şa'bân 1313), s. 343-344.
- 13) 35. beyit, III/31 (8 Şa'bân 1313), s. 350.

Netîce itibâriyle, *Kasîde-i Tantarâniyye* musanna' yapısı ve ihtivâ ettiği zengin belâgat örnekleriyle İslâm edebiyatında adından söz ettirmiştir. Kasîdeye ehemmiyet atfedilmesinin bir sebebi de muhtevâsının Hz. Peygamber için yazılmış na'leri çağrıştırması, dolayısıyla bazı müellifler tarafından na't olarak kabul edilmesidir. Arapça, Farsça, Türkçe manzûm ve mensûr birçok şerhi yapılan kasîde ezberlenmiş, yazma ve matbû yüzlerce mecmûada kendisine yer bulmuştur. Hattâ bazı beyitleri bestelenmiş ve birtakım güfte mecmûalarına kaydedilerek çeşitli mûsiki meclislerinde okunmuştur.<sup>33</sup> Türk-İslâm edebiyatının Osmanlı'daki son temsilcilerinden Harputlu müderris-müftü Mehmed Kemâleddin Efendi *Kasîde-i Tantarâniyye*'yi eslâfî gibi şerh etme yoluna gitmiş ve eserini tespitimize göre büyük ölçüde Süleymân b. İbrâhim'in Arapça *Kasîde-i Tantarâniyye*'sini tercüme ederek oluşturmuştur. Bu makalede kasîde hakkında mücmel malumât verilmiş, Osmanlı şerh geleneğinin son örneklerinden biri olan söz konusu eser çeşitli temel kaynaklara da mürâcaat edilmek sûretiyle ilim erbâbının dikkatlerine sunulmaya çalışılmıştır.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Tantarâniyye*'nin bazı beyitlerinin Abdülmü'min Urmevî tarafından Uzzâl makâmında bestelenmiş örneği için bk. Mehmet Nuri Parmaksız, *Bodleian Kütüphanesi 127-128 Numaralı Türk Mûsikisi Güfte Mecmûasının İncelenmesi* (doktora tezi, Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Ankara 2016), 21.

<sup>34</sup> Kemâleddin Efendi'nin şerhini bugünkü harflere aktarırken kasîdenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak gayesiyle Mustafa İsmâüddin Efendi'nin Türkçe şerhindeki bazı bilgileri de dipnotlara ilâve ettik.

\*\*\*

*Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*

Şâ'ir Mu'înü'd-dîn Ebû Nasr Ahmed bin 'Abdi'r-rezzâk Tantarânî'nin vezîr Nizâmü'l-Mülk'ün sitâyîşine dâir tanzîm eylediği kasîde-i musanna'a-i meşhûresinin tercümesidir.

يَا خَلِيَّ الْبَالِ قَدْ بَلَيْتَ بِالْبَلْبَالِ بَالٍ [1]<sup>35</sup>  
بِالتَّوَى زَرْتُنِي وَالْعَقْلُ فِي الرُّؤْيَالِ زَالٍ

[*Ey gamsız! Gönlümü hüznün ve kederle muztarib eyledin. Firkatinle sarsıldım, bu sarsıntıda aklım başımdan gitti.*]

Mebde-i kelâmda maksada ri'âyet mütekellim-i belîğ'e nisbet-i vâcibe-i zimmetdir ki bu da vasf-ı hurûb u tehdîd ve kavâri'-i va'îdde olduğu gibi maksûdu inbâ edecek vech üzere elfâz getirmek yâhud selâset ve reşâkından sehlü'l-me'haz olacak derecede elfâz-ı reşîka ve 'azbe ityân eylemekden 'ibâretidir.

İşte nâzımın burada (يَا خَلِيَّ الْبَالِ) kavli meslek-i sâniye mâildir ki nâr-ı şevk u firkat ile kalbinde bulunan hirkat u istîlâ-yı muhabbet kendisini nefisinden gâfil ve kâ'ide-i 'uşşâka nazaran ihtiyâr-ı sû-i edeb etdirerek bizzât mahbûbeye hitâb etmeye mütecâsir eylemiştir. (يَا خَلِيَّ الْبَالِ) münâdâ-yı muzâf ve mansûbdur. Nâsıbı ihtilâf-ı meşhûr üzere fi'l-i mahzûf (s. 83) yâhud harf-i nidâdır. (خَلِيَّ) hemm-i mazarratdan hâlî gamsız kimse ma'nâsında fe'îl bi-ma'nâ fâ'ildir. (الْبَالِ) "hâl" vezninde mürâdifî hâtır ve kalb ma'nâsınadır. (قَدْ) mücerred tahkîk içündür. (بَلَيْتَ) mâzî-i muhâtab ve fâ'ildir. Masdarı olan (الْبَلْبَالَةَ) bir kimsenin derûnuna hüzn ü hadşe vermekle muztarib ve bî-karâr eylemekdir. (بِالتَّوَى) kavlinde "bâ" sebebiyye [ve] ilsâkdır<sup>36</sup> ve fi'l-i mezkûra müte'allıktır. Bâ'nın fethiyle (الْبَلْبَالِ) kalbe 'ârız olan gam u hadşedir. (بَالِ) yâ[-i] mütekellime muzâf ve

<sup>35</sup> 1-5. beyitlerin Kemâleddin Efendi tarafından yapılan şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/ 10 (10 Rebîü'l-evvel 1313), 82-85. *Kasîde-i Tantarâniyye* beyitlerinin altında yer alan köşeli parantez içindeki tercüme bize âittir. Gerekli açıklamaları yaptığımız dipnotlarımızın Kemâleddin Efendi'nin dipnotlarıyla karışmaması için onun dipnotlarının başına köşeli parantez içinde adını yazdık. Kemâleddin Efendi'nin ve yer yer iktibaslar yaptığımız Mustafa İsamüddin Efendi'nin metinlerini bugünkü harflere aktarırken transkripsiyon harflerini kullanmadık. Ancak anlam karışıklığına yol açmamak için "ق" harfinden sonra gelen "â"yı "â"; "î"yi (i) şeklinde yazdık. Yine bu sebeple "ع" harfini ters kesme işaretiyle (ع) gösterdik. Masdar-ı ca'îleri genellikle çift "y" ile yazdık (ismiyye, zarfiyye, haberiyye vb.). Mecbûri sebeplerle metne yaptığımız harf, hece vs. ilâveleri köşeli parantez içine aldık. *Hazîne-i Fünûn* neşrinde cümlelerin anlamını değiştiren, hattâ bazen metni içinden çıkılmaz hâle getiren çok fazla kelime, hece, dizgi hatâsı bulunmaktadır. Bunları gücümüz nisbetinde tespit ederek metin içinde düzelttik ve yanlış hâllerini dipnotlarda gösterdik.

<sup>36</sup> "وَالْبَاءُ لِلْإِصْنَانِ وَالسَّبِيحَةِ" Hâfız Süleymân b. İbrâhim, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 25<sup>a</sup>.

takdîren mansûb mef'ûldür. İktifâen bi'l-kesre yâ-i izâfet mahzûfdur. (بِأَنوَى) muahhar (رُزُّنِي) fi'line müte'allıktır. (نَوَى) sebeb-i zilzâl olduğunu tenbîh ü i'lâm ve zikrine ihtimâm için takdîm olunmuştur. (نَوَى) "hevâ" vezninde firâk ma'nâsınadır. (رُزُّنِي) mâzî-i muhâtab ve fâ'il ve mef'ûldür. Nûn, âhir-i fi'li uhtü'l-cer olan kesreden tevkîye için getirilmiş nûn-ı vikâyedir. (وَأَعْلُنَ) mübtedâdır, haberi fi'l ve fâ'ilden 'ibâret olan (رَأَى) kavli olup cümlesi (رُزُّنِي) kavlinde bulunan zamîr-i mansûb mütekellimden hâliyet üzere mansûbetü'l-mahaldır. (أَعْلُنَ) kavlinin lâm'ını cinse haml etmek yâhud muzâfun ileyhden 'ıvazdır demek mümkündür. (عَقْلَ) dâr ve nâfi'in beynini temyîz eden bir sıfat-ı makbûledir.<sup>37</sup> (فِي الرُّزَالِ) kavli muahhar (رَأَى) kavline müte'allıktır. (الرُّزَالِ) ze'nin harekât-ı selâsesiyle zelzele ma'nâsınadır ki ırgalamak ve tahrîk etmektir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Ey hâtırı gam u elemden hâlî olan dildâr! Ma'den-i muhabbetin olan kalbimi hakîkaten ârıza-i gumûm-ı aşk ile bî-karâr ve 'aklım şedâid içinde zâil ve hücum-ı hümûm u âlâm ile<sup>38</sup> müzmahil olduğu hâlde bu'd u firâkınla bünyân-ı vücudumu zelzele ve ıztrâba dūçâr eyledin, demektir.

Bu beyit san'at-ı iştikâk ve tecnîsi şâmildir.

يَا رَشِيقَ الْقَدِّ قَدْ قَوَّسَتْ قَدِّي فَاسْتَيْمِمْ [2]  
فِي الْهُوَى وَافْرَغْ وَقَلْبِي شَاغِلَ الْأَشْغَالِ غَالٍ

[*Servi boylu sevgili! Belimi yay gibi büktün! Bâri muhabbetinde müstakim ol da eziyet etme!  
Zîrâ kalbim aşk meşgûliyetiyle helâk oluverdi.*]

(يَا رَشِيقَ الْقَدِّ) münâdâ-yı muzâfdır. (رَشِيقَ) sıfat-ı müşebbehe olup fâ'line muzâf olmuştur. (يَا رَشِيقَ الْقَدِّ) kâmeti serv-i sehî gibi hûb ve latîf olan kimsedir. (قَدِّ) takrîb yâhud

<sup>37</sup> Mustafa İsamüddin Efendi, "akl" kelimesini şu ifâdelerle şerhetmiştir: "Akl, lügatte men' ma'nâsınadır. İnsânı lâyık olmayan şeyden men' etdiginden tesmiye olunmuştur. Ve ıstılâhda cism ü cismânî olmayan bir cevher-i mücerreddir ki bedene ta'alluku tedbîr ve tasarruf tarîki ile değildir. Ba'zılar ef'âl-i hasene ve kabîhanun ve i'tikâd-ı hakk u bâtılın meyânında temyîzini iktizâ eden sıfatdır demiş ve ba'zılar cânib-i metâlibde nefis-i nâtıkaya sâlih olur mukaddemât kendin istinbât olunan ma'nâdır demiş ve ba'zılar kelâm ve hareke ve sükûnun mebdai olan nefis-i nâtika ile kâime bir kuvvettir demiş. [derkenâr:] ba'zılar nûr-ı rûhânîdir nefis anunla derk eder demiş, ba'zılar nefis için bir kuvvettir insânun idrâki ve mâsivâsından temyîzi ol kuvvet iledir demiş [derkenârın sonu]. Ve ba'zı hukemâ aklı iki kısımdır dedi. Nazarî ve amelî. Nazarî, külliyyâtın keyfiyeti kendiyile derk ve kabûl olunan nefisde bir kuvvettir ve amelî, nefsin cüz'ıyyâtdan tasavvur ettiği şeyi kuvveden fi'le ihrâc eder bir kuvvettir. [derkenâr:] Ba'zılar ikidir, birine müstefâd ve birine mükteseb ve matbû' derler demiş. Ve mahalli kalb ya dimâğdır ya meşhûrun hilâfına beynlerinde müşterekdir [derkenârın sonu]. Tafsilî kütüb-i hikemiyyede mestûrdur." (bk. a.m.f., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 178<sup>b</sup>.)

<sup>38</sup> "Dertlerin ve elemelerin hücumu" anlamındaki "hücum-ı hümûm u âlâm" terkibinde bulunan "hümûm" kelimesi neşirde "hemdem" (samimi dost) şeklinde yazılmıştır. Ancak beytin muhtevâsı söz konusu kelimenin "hümûm" olmasını gerektirmektedir.



iddi'â-ı tahkîk içündür. (فَوُؤْسَتْ) bir şeyi yay gibi münhanî etmek demek olan (التَّقْوِيسُ) masdarından mâzî-i muhâtab ve fâ'ildir. (فَدَى) yâ-i mütekellime muzâf olarak takdîren mansûb olup (فَوُؤْسَتْ) fi'lînin mef'ûlûdür. (أَلْقَدُّ) kâf'ın fethi ve dâl'ın teşdîdiyle bir şahsın i'tidâl-ı halkı üzere kesiminden 'ibâret olan kâmetine ıtlâk olunur. (فَاسْتَقِيمُ) fi'l ve fâ'il olup (نَسْتَقِيمُ)'dan emr-i muhâtabdır. Mef'ûlû (فَدَى) kavline râci' zamîr olup mücerred ihtisâr için yâhud vezne ri'âyeten hafz olunmuşdur. (فَاسْتَقِيمُهُ كَمَا فَوُؤْسَتْ) demektir. (فِي الْهُوَى) kavli (فَدَى فَوُؤْسَتْ)'ye müte'allıktır. (هُوَى) aşk ve muhabbetdir. (فَاسْتَقِيمُ) kavli 'âşğın 'aşk u muhabbetde kelâl ve 'alâik-i hubb u meveddetde melâl üzere bulunmasını müvehhim olmasından nâzım-ı merhûm o vehmi izâle iderek (وَأَفْرَغُ)<sup>39</sup> "أَيُّ قَلْبِكَ عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الْأَوْهَامِ" kavliyle mahbûbesinin gayrısına tâlib ve mâ'adâsına râğıb olmadığını ifâde etmişdir. (أَفْرَغُ) hilâf-ı şugl olan ferâğdan me'hûz (تَفْرَغُ)'den fi'l-i emr ve fâ'ildir. (فَرَأُ) mâddesi bâb-ı sâlis ve râbi' ve evvelden munsarifdir. (وَقَلْبِي) mübtedâdır; haberi (غَالٌ) kavlidir. Cümle-i ismiyye (وَأَفْرَغُ) kavlinin fâ'ilinden hâliyet üzere mahallen mansûbdur. (أَلْقَوْلُ) "kavl" vezninde helâk ve bir kimseyi nâgehânî ahz etmek ma'nâlarıdır. (شَاعِلُ الْأَشْغَالِ) kavli haberden mübtedâyâ râci' olan zamîrden hâl olarak mansûbdur.

**Mahsûl-ı Beyt:** Ey kadd ü kâmetde serv-i sehî-âsâ zîbâ olan yâr! 'Aşk u muhabbetinde âlâm-ı firkatınle kâmetimi kemân-âsâ dûtâ eylediğın gibi def'-i melâl ve ihsân-ı visâl ile onu müstakîm ve kalbim işğâl-i hubbun ile müştâgil ve ârzû-yı vuslatında hâlik ü muzmahil olduğu hâlde hâtır-ı şerîfini evhâm-ı sâireden fâriğ u selîm eyle ki ben senden başkasına râğbet eder ve muhabbet-i sâireyi sana tercîh eyles değilim, demektir.

Bu beyit tûbâk-ı ma'nevî ile berâber yine iştikâk ve tecnîsi câmi'dir.

[3] يَا أُسَيْلَ الْحَدِّ حَدَّ الدَّمْعِ حَدَى فِي النَّوَى

عَبْرَتِي وَذُقَّ وَعَيْنِي مِنْكَ يَا ذَا الْحَالِ خَالٌ

[Ey yumuşak yanaklı sevgili! Ayrılığın tesiriyle dökülen göz yaşlarımdan yanağında izler meydâna geldi! Ey kara benli yâr! Senin yüzünden gözüm yağmur bulutu gibidir...]

[s. 84] (يَا أُسَيْلَ الْحَدِّ) münâdâ-yı muzâfdır. (أُسَيْلُ الْحَدِّ) yanağı yumuşak ve tavîl olan kimsedir. (حَدَّ) bir şey bir nesneye te'sîr edip yer etmek ve yarmak ma'nâsına olan (أَحْدُ) masdarından ve bâb-ı evvelden mâzî-i gâibdir;<sup>40</sup> fâ'ili gözyaşı demek olan (الدَّمْعُ)'dir. (حَدَى)

<sup>39</sup> "Yani kalbini bu tarz vehimlerden koru!" anlamına gelen bir izâh cümlesidir.

<sup>40</sup> Mustafa İsmâüddin Efendi (حَدَّ) kelimesini açıklarken Hz. Âişe'ye atfedilen iki beyti şu cümlelerle şevâhid olarak kaydetmiştir: "(حَدَّ) yanak, ruh ma'nâsına. Niteki, Âişe-i Sıddîka radiyallâhu Te'âlâ anhâ

mef'ûldür. (فِي التَّوَى) fi'l-i sâbika müte'allıktır. (عَبْرَتِي) mübtedâ, (وَدُقُّ) haberdir. (عَبْرَةٌ) 'ayn'ın fethiyle gözyaşı demektir. (وَدُقُّ) matar ma'nâsındır. Bu cümle fehvâsıyla cümle-i ûlûdan beyân menzilesinde olarak 'alâ sebîli'l-beyân istînâfen ondan kat' u fasl olunmuştur. (وَعَيْنِي مِنْكَ) mübtedâ, haberi (خَالَ) dir. (يَا ذَا الْحَالِ) kavli mübtedâ ve haber beyninde mu'tarızâ<sup>41</sup> olarak bir münâdâ-yı muzâfıdır. (خَالَ) mûcib-i ziyâde-i cemâl olduğundan muhasenât-ı memdûhun zikrine teşvîk ve ma'nâ-yı zarfiyeti tahkik için kavli-i mezkûr i'tirâzen îrâd buyurulmuştur. (خَالَ) "mâl" vezninde ebr-i bârende ma'nâsındır ki hulf-i matar eylemeyip elbette yağdıran âsumândır.

Bu beytin hâvî olduğu muhasenât-ı bed'iyye erbâb-ı dikkate hafî değildir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Ey 'ârızı yumuşak! Merhameten bir kere hâlîme bak ki bu'd u firâkında dökülen gözyaşı te'sîr ile rû-yı zerdimi şakk eyledi. Zîrâ ey sâhib-i cemâl-i zî-ferhâl! Hayâl-i hâlinle gözüm ebr-i bârende gibi akıtıcı ve sirişk-i çeşmim yağmur dökücüdür, demektir.

كَمْ تُسَقِّي زُمْرَةَ الْعُشَّاقِ عَسَاقَ الْجَوَى      [4]  
كَمْ تَسُقُونَ الْحُتْفَ مِنْ سَاقِ عَنِ الْخُلْخَالِ خَالَ

[Âşıklar zümresine yürekten akan irini ne zamana kadar içirecek ve daha ne zamana kadar halhâlden ârî (ona ihtiyacı olmayan) baldırları izhâr ederek âşıkları helâke sürüklemeye devâm edeceksin?]

(كَمْ) haberiyyedir yâhud istifhâmiyyedir. (تُسَقِّي) fi'l ve fâ'ildir. Tenbîhen 'ale't-teksîr bâb-ı tef'îl îrâd olunmuştur. (زُمْرَةَ الْعُشَّاقِ) mef'ûl-i evveldir. (زُمْرَةٌ) cemâ'at ma'nâsındır. (عُشَّاقٌ) 'âşğın cem'idir ki kesret-i 'uşşâka tenbîh için cem'-i kesret getirilmiştir. (عَسَاقَ الْجَوَى) mef'ûl-i sânidir ve dâ-i kalbden seyelân eden dem ü sadîd<sup>42</sup> ve mâ-i müntin demektir.

Resûl-i Ekrem Nebiy-i Muhterem sallallâhu Te'âlâ aleyhi ve sellem Efendimiz Hazretleri'nin ruhsâre-i pâkîzeleri vasfında buyurur:

وَلَوْ سَجَعُوا فِي مِصْرٍ أَوْ صَافَ خَدَّهِ / لَمَا بَدَّلُوا فِي سَوْمِ يُوسُفَ مِنْ نَقْدِي  
لَوَاجِي زَلِيخَا لَوْ رَأَيْتَ جَبِينَهُ / لَأَثَرَنَ بِالْقَطْعِ الْقُلُوبَ عَلَى الْأَيْدِي

(bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 179<sup>b</sup>.) Beyitler şu mânâyâ gelmektedir: "Mısır'dakiler, Peygamberimizin yanaklarının vasfını işitmiş olsalardı, Yûsuf'un (a.s.) pazarlığında hiç para sarfetmeye kalkmazlardı. Zeliha'yı (Yûsuf aleyhisselama âşık oldu diye) kötöleyen kadınlar Resûlullah'ın alnını görselerdi ellerinin yerine kalblerini keserlerdi!" Birçok şiir mecmûasında ve tefsirlerde kayıtlı olan, Arap edebiyatında nazîreleri, tahmîsleri yazılan bu beyitler için bk. es-Sâ'âtî, Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî li-terfîbi Müsnedi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî: Bülûğu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1976), XXII, 124.

<sup>41</sup> Bu kelime neşirde "mu'terif" olarak çıkmıştır. Arapça şerhte ise bu kelimenin yer aldığı cümle şu şekildedir: " (يَا ذَا الْحَالِ) مُنَادَى مُضَافٌ مُغْرَضَةٌ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْحَبَرِ. " (bk. Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 26<sup>a</sup>.)

<sup>42</sup> Bu kelime neşirde "hadîd" olarak yazılmıştır. Ancak hadîd demir demektir. Sadîd ise "gassâk" ile eş anlamlı olup yaradan akan sarı su, irin mânâsına gelmektedir.

(الْجَوَى) “hevâ” vezninde pinhân olan ‘aşk u muhabbete ve hevâ-yı bâttır,<sup>43</sup> hüzn ü endûha ve bed râyihalı suya ve ‘aşkın şiddetine ve kalbin hirkatine ve sill marazına denir ki verem ta’bîr olunur. (تَسْوَقُ) tard ma’nâsına olan sevkden fi’l ve fâ’ildir. (الْمُتَفَتِّ) mef’ûlüdür, helâk ma’nâsınadır. (مِنْ) beyâniyyedir. (سَاقٍ) ma’rûfdur. (عَنِ الْخُلُوعِ) muahhar (خَالٍ) kavline müte’allıktır. (خُلُوعًا) kadınların ayaklarına taktıkları zeheb yâhud fiddadan ma’mûl huliyy-i ma’rûfdur. (خَالٍ) hulüvden müştak ism-i fâ’il olup fâ’iliyle berâber (سَاقٍ)’ın sıfat-ı mecûrudur. Cümleteynin muzârî-i müsbet ile tasdîr buyurulması şu ta’zîbin istimrârına ve merraten ba’de uhrâ hudûsuna tenbîh içündür.

Bu beyitte tecnîs-i iştikâk ve tecnîs-i zâid bi-harfin ve tecnîs-i lafzî ve mübâlağa-i müfîd-i tekrâr san’atları vardır.

**Mahsûl-1 Beyt:** Ya hû! Şarâb-ı visâline ‘atşân ve cemâline müştâk u hayrân olan cemâ’at-ı ‘âşikîni hûn-ı dâ-i kalbden ne kadar iskâ ve zîb-i halhâldan müstağnî olan sâk-ı berrâkdan onlara ne kadar mevt ü helâki sevk ile ifnâ ediyorsun, demekdir.

[5]      إِنَّ قَلْبِي فِي حُمَارٍ هَاجَ مِنْ سَكْرِ الْهَوَى  
فَاسْتَقْنِي مِنْ فِيكَ حُمْرًا فِيهِ كَالسَّلْسَالِ سَأَلُ

[Kalbim aşk sarhoşluğundan mahmûrlaştı ve susuz kaldı. Dudaklarından dökülen ve içenleri mest eden âb-ı hayât ile beni kandır!]

(قَلْبِي) takdîren mansûb olarak (إِنَّ) kelimesinin ismidir. (فِي حُمَارٍ) haberidir. (حُمَارٍ) “gurâb” vezninde bâdenin neş’e ve keyfiyeti geçtikten sonra ‘ârız olan hamyâze ve sıklet u sergirânlıktır. (هَاجَ) fi’l ve fâ’ildir. Cümlesi müte’allıkâtiyle berâber (حُمَارٍ) kavlinin sıfatı olarak merfû’atü’l-mahaldır. (الْهَيْجَانُ) bir şey toz gibi yerinden kopmak ve deve kısmı susamak ve nebât kurumak mâ’nâlarıdır. (مِنْ سَكْرِ الْهَوَى) fi’l-i mezkûra müte’allıktır. (فَاسْتَقْنِي) kavlinde “fâ” cezâiyyedir. (اسْتَقْنِي) fi’l ü fâ’il ve mef’ûl olarak kelâm-ı sâbıkın dâl olduğu bir şart-ı mukaddere cezâdır. (مِنْ فِيكَ) “eskinî” (s. 85) fi’line müte’allıktır. (حُمْرًا) mef’ûl-ı sânidir. (فِيهِ) muahhar (سَأَلُ) fi’line müte’allık bir zarf-ı lağvıdır. (كَالسَّلْسَالِ) kavli (سَأَلُ) fi’l-i muahharine müte’allıktır. “halhâl” vezninde âb-ı hoşgüvârdır. (سَأَلُ) fi’linin fâ’ili lafzî i’tibârıyla hamra râci’ zamîrdir. Rîkin<sup>44</sup> hamra teşbîhi mübtezel ise de (كَالسَّلْسَالِ سَأَلُ) kavlinin ziyâdesi onu ibtizâlden kurtarmışdır. Bu beyit sâbıkı gibi san’at-ı iştikâk ve tîbâk-ı takdîriyyeyi câmi’dir.

<sup>43</sup> “يُقَالُ بِهِ جَوَى أَيْ هَوَى بَاطِنٌ” (bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît: Kâmûsü’l-muhît Tercümesi* [haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi], İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, VI, 5689.)

<sup>44</sup> “Rîk” kelimesi neşirde “rîf” şeklindedir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Tahkîk, kalbim `aşk ve muhabbet serhoşluğundan neş'et etmiş bir mahmûriyyet içinde olarak beni `atşân ve hüşk-dehân etmiştir. Dehân-ı letâfet-feşânından âb-ı hoşgüvâr-âsâ seyelân ve zümre-i nuzzârî hayrân eden bâde-i rîkden beni saky u irvâ eyle, demektir.

حُتُّ مِنْ وَجْهِ جَمِيلٍ جُمْلَةُ الْعُشَّاقِ شَاقٌ [6] <sup>45</sup>  
جُدَّ بِتَقْيِيلِ إِلَيْهِ قَلْبٌ ذِي الْمُشْتَاكِ تَاقٌ

[Güzel yüzüyle bütün âşıkları kendisine meftûn ve müştâk eyleyen sevgili yüzünden perîşân oldum. Ey yâr! (Aralarında benim de bulunduğum) âşıklarına kereminden bir bûse lutfeyle, zîrâ âşığımmın kalbi bunu arzûladı!]

(حُتُّ) susamak veyâhud sefer ve susuzluk bir âdemin çehresini bozmak ma'nâlarına olan (لَوْح) ve (لَوَّاح) masdarlarından mâzî-i mütekellimdir. (مِنْ وَجْهِ) fi'li mezkûra müte'allıktır. (جَمِيلٍ) vechin sıfatıdır. Tenvîn ta'zîm içündür. (جُمْلَةُ الْعُشَّاقِ) terkîbi mübtedâ ve (شَاقٌ) cümlesi haberdir. Müdrî olan (الشَّوْقُ) nefis ve kalbin mütemennâya<sup>46</sup> çekilmesinden ibâretdir veyâhud (شَاق) kavli nefis ve kalbi bir şeye çekindirip ârzû-mend kılmak ma'nâ-yı aslîsinde müsta'mel olan (الشَّوْقُ) masdarından mâzî-i gâib olup (جُمْلَةُ الْعُشَّاقِ) kavli mef'ûl mukaddemidir. Her iki takdîre göre cümlesi vechin sıfat-ı sâniyesidir. Bir sîla-i mahzûfe ile (مِنْ وَجْهِ جَمِيلٍ شَاقٌ إِلَيْهِ جُمْلَةُ الْعُشَّاقِ) demektir. (جُدَّ) nefis veyâhud mâl ile civân-merdlik eylemek demek olan (جُود) dan me'hûz bir fi'l-i emrdir; (بِتَقْيِيلِ) kavli ona müte'allıktır. (إِلَيْهِ) muahhar (تَاقٌ)<sup>47</sup> kavline müte'allık olup zamîri takbîle râci' olmak ve (قَلْبٌ ذِي الْمُشْتَاكِ تَاقٌ) kavli de

<sup>45</sup> 6-10. beyitlerin Kemâleddin Efendi tarafından yapılan şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/17 (28 Rebîü'l-âhir 1313), 142-144.

\* *Hazîne-i Fünûn*'un bu sayısı şu özür cümlesiyle başlamaktadır: "Kasîdenin bu nüshaya derc olunan parçası geçen nüshadaki parçasından evvel derc edilmek lâzım gelirken sehve mebnî o bundan evvel konulmuş olmağla me'a'l-î'tizâr tashîh olunur."

\*\* Beytin ilk kelimesi olan "حُتُّ", kasîdenin incelediğimiz yazma ve matbû nüshaların tamâmında "حُتُّ" şeklinde harekelenmiş ve buna göre îzâh edilmiştir. Ancak Hâfız Süleymân ve Kemâleddin Efendi kelimeyi zamme ile harekeleyip ona göre açıklamayı tercih etmişlerdir. Kelimeyi fethalı okuyanlardan İsamüddin Efendi şöyle demektir: "Luhte, 'kulte' gibi mâzî muhâtabdır, 'zâhir oldun' demektir. Me'hazi lâhe, yelûhu, levhan'dır... Ma'nâ-yı Beyt: Vech-i cemîl cihetinden zâhir ve hüveydâ oldun! Binâen'aleyh 'âşıkların cümlesi sana meyl ü iştiyâk edici oldu..." (bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 181<sup>a</sup>.)

<sup>46</sup> "Mütemennâ" olarak okuduğumuz kelime neşirde "mümtenâ (ممنا)" şeklindedir. Mütemennâ "arzû edilen, istenilen, temennî olunan, hasret çekilen şey" demektir. "Mümtenâ"nın ise bir karşılığı yoktur. Hâfız Süleymân'ın şerhinde de kelimenin îzâhu şu şekildedir: "الشَّوْقُ وَهُوَ نِزَاعُ النَّفْسِ إِلَى مَا يَتَمَنَّى." (bk. a.mlf., *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 27<sup>b</sup>.)

<sup>47</sup> Kemâleddin Efendi, Hâfız Süleymân'ın şerhini esâs alarak (تَاقٌ) kelimesi yerine (شَاقٌ)<sup>1</sup> yazmıştır. Ancak Hâfız Süleymân nüshasında "لِنَتَعَلَّقُ بِشَاقِي" ibâresi derkenâr kaydında "بِشَاقِي" şeklinde tashîh edilmiştir.

mübtedâ ve haberden 'ibâret bir cümle-i müste'nefe olup (لَا شَيْئَاقِ قَلْبِ الْمُشْتَاقِينَ إِلَى تَقْبِيلِهِ) sebkinde olarak (لَمْ يَجُودُ بِتَقْبِيلِ) suâl-i mukadderine cevâb kılınmak vârid-i hâtir ise de eczâ-yı haberin mübtedâ üzere takdîmini mûcib olarak za'f-i te'lîfi istilzâm edeceğinden evlâ olan (إِلَيْهِ) kavlinin "takbîl" masdarına zarf olması ve zamîrin "vech"e ircâ` edilmesiyle (بِتَقْبِيلِ إِلَى الْوَجْهِ) müfâdında bulundurulmasıdır. (قَلْبِ)'in muzâfun ileyi bulunan (ذَى الْمُشْتَاقِ) sahîb-i iştîyâk demektir. (تَأَقُّ) ârzû-mend olmak demek olan (التَّوَقُّ) ve (التَّوَقُّفَانِ) masdarlarından mâzî-i gâibdir. Tevcîh-i sâniye nazaran sâbıkı karînesiyle sılası mahzûf olup (تَأَقُّ إِلَى) demektir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Kemâl-i cemâliyle fitne-endâz-ı âfâk ve kâffe-i 'uşşâk kendisine müştâk olan o rû-yı hûb dilberden ben teşne-i âb-ı visâl ve zerd-rû perîşân-hâl oldum. Ey yâr-ı cefâkâr! Cân u dilden erbâb-ı iştîyâk bûsesine ârzû-mend ve müştâk oldukları o vech-i<sup>48</sup> cemîl-i bî-'adîlinizin takbîline müsâ'ade ile<sup>49</sup> lutfen 'uşşâka semâhat ve o cümleden beni de vâyedâr-ı lutf u minnet eyle, demektir. Bu beyit tecnîs-i zâid ve ta'lîl ve suâl san'atlarını hâvîdir. (s. 143)

يَا غَزَالًا قَدُّهُ فِي الْمَشْيِ كَالْأَرْمَاحِ مَاخٍ [7]  
رَيْقُهُ رَاحٌ وَمَا فِي غَيْرِ تِلْكَ الرَّاحِ رَاحٍ

[Ey çabuk ve iki yana temâyül eden (salımlı) yürüyüşüyle mızrakları hatırlatan ve ağzının suyu başka hiçbir şarâbın bahşetmediği safâyı veren âhû!]

لَمْ يَزَلْ يَرْتَاضُ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ مَنْ جَنَى [8]  
مَنْ جَنَى بُسْتَانَ خَدِّ مِنْكَ كَالْتَّفَاحِ فَاحٍ

[Senin elma gibi kokan yanağının bahçesinden meyve devesiren kimse Adn cennetlerinde keyif süren gibi mesrûr olur!]

(يَا غَزَالًا) nekre-i gayr-ı mu'ayyene olarak (يَا بَصِيرًا خُدَّ يَدِي) kabîlinden bir münâdâ-yı mansûbdur. 'Aşk u iştîyâkdan tahassul eden velen ü hayrete tenbîh için tecâhülen hitâb münâdâ-yı muzâfdan nekre-i gayr-ı mu'ayyene sarf edilmiştir. (غَزَالِ) "sehâb" vezninde âhûdur. (قَدُّهُ) mübtedâdır; haberi hurâmân olmak ve rıfk u suhûletle nâzikâne yürümek ma'nâsına olan (الْمَيْخِ) masdarından ism-i fâ'il bulunan (مَاخِ) kavlidir. Cümlesi

<sup>48</sup> "vech" kelimesi tefrikada "dech" şeklinde çıkmıştır.

<sup>49</sup> Neşirde "ile" edatı yerine aynı imlâ ile yazılan "eyle" kelimesi kayıtlıdır. Zirâ kelimenin sonuna nokta getirilerek cümle bitirilmiştir. Ancak, beytin mânâsı dikkate alındığında söz konusu kelimenin edat olması gerektiği görülür. Nitekim Hâfız Süleymân, âşğın sevgiliden kendisinin de aralarında bulunduğu bütün âşıklara buse lutfetmesini arzûladığını vurgulamaktadır. Ona göre âşık buseyi sadece kendisi için isterse sevgili tarafından daha kolay reddedilebilecektir. Ama zümre-i uşşâku buseye ortak kulması murâdın husûlünü mûcib olabilir: "أَفَلْ لَمَّا بَيْنَ [النَّاطِقِ] أحوالِ الْمُخْبُوبِ نَفْسِهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ أَرَادَ تَعْمِيمًا بَعْدَ تَخْصِيصٍ وَطَلَبَ مِنْهُ شَيْئًا لِلْعَابِقِينَ عَمُومًا لِمُخْصَلٍ لَهُ إِنصًا " "لأنه أدخل نفسه في زمرتهم لأنه لو طلب لنفسه خاصًا لا يحصل أن لا يحصل." (bk. a.mlf., Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye, vr. 27<sup>a</sup>-27<sup>b</sup>.)

münâdânun sıfatı olup mansûbetü'l-mahaldır. (في المشي) ve (كألاً زماح) kavilleri habere müte'allıkdırlar. Evvelkisi ihtimâm ve ikincisi teşbîhe ri'âyeti iltizâm için takdîm edilmiştir. (الأزماح)ın müfredi bulunan (الزماح) mızrakdır. İstivâ-yı kâmet ve müftehirâne hareketde kâmet-i mahbûbu rumha teşbîh etmiştir. (يقفه راح) cümlesi münâdânun sıfat-ı sâniyesidir. (الريق) ağız yarı<sup>50</sup> ve salyasıdır ki dişlerin dibinden hâsıl olan sudur. (راح) şarâbdır. (ما) nâfiyedir. (في غير تلك الرياح) kavli haberdır. (ريق) habibin gayrı olan (راح) dan râhatın selbinde mübâlağa için takdîm olunmuştur. (راح) kavli (ما)'nın ismidir ve râhat ma'nâsınadır. (فقد)'in (زوق) ve (ريق)'in râha teşbîhi mübtezel idiyse de (ماخ) kavli teşbîh-i evveli ve (في غير...) ilâ âhir...) kavli sâniyi<sup>51</sup> ibtizâlden çıkarmıştır. Bu beyit tecnîs-i tâm<sup>52</sup> ve tecâhül san'atlarını şâmildir...

(لم يزل) ve (يرتاض) fi'leri mevsûfe yâhud mevsûle olan (من) kelimesinde tenâzu' eylediklerinden kavli-i eşher üzere fi'l-i evvele 'amel etdirerek (من) merfû'u'l-mahal olarak (لم يزل) fi'line isim yapılacak ve fi'l-i sâninin fâ'ili de (من)'e râci' bir zamûr-i müstetir kılınacaktır.<sup>53</sup>

(يرتاض) cümlesi fi'l-i nâkıs-ı mezkûrun haberi olarak mansûbetü'l-mahaldır. Masdarı olan (الارتياض) ravzalanmak ve bağçe safâsı sürmek ma'nâsında isti'mâl olunmuştur. (في جنات عدن)<sup>54</sup> fi'linin zarfıdır. (عدن) dâr-ı ikâmetdir. (جنى) fi'l ve fâ'il olup cümle sıfat veyâhud sıldadır. Masdarı cîm'in fethi ve nûn'un sükûniyle (الجنى) ağacdan meyve vermektir. (من) câre, (جنى) fi'line müte'allıkdır; mecrûru olan (جنى) "asâ" vezninde, düşürülen meyvedir veyâhud "gınâ" vezninde fe'il bi-ma'nâ mef'ûldür. Muzâfûn ileyi olan (بستان) kavli de (حدي) kavline muzâfdır. (منك) "hadd"i beyândır. (كألتفاح) kavli muahhar (فاح)'a müte'allıkdır. Müfred-i mahsûsun teşbîhi kabîlinden olup tîb ve levnde haddin tuffâha teşbîhine revm olunarak te'hîr olunmuştur. (فاح) râyiha-i tayyibe kokup intişâr eylemek demek olan (الفيح) masdarından ism-i fâ'il veyâhud fi'l-i mâzîdir...

**Mahsûl-ı Beyteyn:** Hüsn-i istikâmet ve mütemâyilâne hareketde kadd ü kâmeti rumhlar gibi hırâmân ve nâzikâne pûyân olmak ve âb-ı nâb-dehânı sahbâ-yı râhat bahşâ-yı âlemiyân bulunmak ile (ki o bâdenin gayrında râhat-ı vucûd bî-imbân ve mefkûddur)

<sup>50</sup> "Ağız suyu, salya" anlamına gelen yar kelimesi neşirde "bâr" olarak yazılmıştır.

<sup>51</sup> "kavl-i sâniyi" ibâresi metinde "sânî kavliyi" şeklinde yer almaktadır.

<sup>52</sup> "tecnîs-i tâm" terkîbi neşirde "tecnîsi tâm" şeklindedir.

<sup>53</sup> [Kemâleddin Efendi:] Fi'l-i sâniyi i'mâl edenin 'inde (لم يزل) fi'l-i nâkısın ismi (من)'e râci' bir zamûr olup (من جنى) kavli (يرتاض) fi'linin fâ'ilidir.

<sup>54</sup> Metinde (في جنات عدن) yerine (في جنات عدن) ibâresi yer almaktadır.



Cümlesi (مُدّ) kelimesine haber olduğundan merfû'atü'l-mahal olup mübtedâ ve haberden tereküb eden cümle-i ismiyyede (صَبَّ) kavlinin sıfatı olarak mansûbetü'l-mahaldır.

**Mahsûl-ı Beyt:** Ey yâr-ı sitemkâr! Âteş-i `aşk u muhabbetinle beni ihrâk ve mübtelâyı firâk edeliden bu âna kadar hiçbir zamân beni ferahyâb ve handân eylemedin. İnsâf ve inâyet buyur da şu `âşık-ı meftûnunu bir kere lutfen mesrûr ve nâil-i âlây-ı sürûr eyle! Zîrâ gumûm-ı muhabbet ve hümûm-ı firkatî hâmil olalı sahbâ-yı safâ-bahşâdan bile bûy-ı râhat ve neş'e ve keyfiyet ahz eylememişdir, demekdir. Bu beyit cinâs-ı müstevfâ ve cinâs-ı muzârî` san`atlarını câmi`dir.

قَدْ كَتَمْتُ الْحُبَّ فِي قَلْبِي زَمَانًا فَأَعْتَدِي [10]

دُرُّ جَارِي أَدْمَعِي بِالسَّيْرِ كَالْمَصْبَاحِ بَاخٍ

[Aşkî uzun bir süre kalbimde gizledim. Ama sonra gözlerimden akan yaşlar sırrımı gün gibi ortaya çıkardı...]

(قَدْ) iddi'â-ı tahkîk içündür. (كَتَمْتُ) fi'l ve fâ'ildir. (الْحُبِّ) mef'ûl-i evveldir. (فِي قَلْبِي) fi'l-i sâbıkın zarfıdır. (زَمَانًا) mef'ûl-i sânidir. (فَأَعْتَدِي) kavlindeki (اعْتَدِي) zulm eylemek ve tecâvüz etmek ma'nâsına olan (اعْتَدَاءُ)'dan mâzî-i gâibdir. (دُرُّ جَارِي أَدْمَعِي) terkîbî isnâd-ı mecâzî üzere tetâbu`-ı izâfât ile dir ve fi'l-i mezkûrun fâ'ildir. (دُرُّ) incidir.<sup>60</sup> (أَدْمَعِي) gözyaşı ma'nâsına olan (دَمْعُ)'in cem'i ve yâ-i<sup>61</sup> mütekellime muzâfdır.<sup>62</sup> (بِالسَّيْرِ) ve (كَالْمَصْبَاحِ) kavilleri (بَاخ) fi'line müte'alliklardır. (بَاخ) bâb-ı evvelden (ظَهَرَ) ma'nâsında fi'l-i mâzî olup (بَا) kelimesiyle te'addî ederek (أَظْهَرُ بِالسَّيْرِ) demekdir. Cümlesi müte'allikâtıyla berâber (دُرُّ)'ün sıfatıdır.

**Mahsûl-ı Beyt:** Tahkîk, muhabbet-i cânânı birçok zamân kalbimde ketm ü pinhân eyledimse de sonra kalbim yandı ve sadrım daraldı. Pes sirişk-i hasret gözlerime tecâvüz ve sirâyet eyleyerek yüzümden cereyân ve o râz-ı mestûru şem`-âsâ herkese î'lân eyledi.

<sup>60</sup> (دُرُّ) kelimesi bazı nüshalarda "süt" anlamına gelen (دُرُّ) şeklinde harekelenmiş ve buna göre mânâ verilmiştir. Mustafa İsmâüddin Efendi de kelimenin ilk harfini fethalı okumuş ve şunları kaydetmiştir: "(دُرُّ) feth-i dâl ile hakikat-i lugaviyyesi leben ma'nâsına, mecâz-ı lugaviyyesi kesret ma'nâsındadır. (لَهُ دُرُّ فُلَانٍ) denilir. 'Filânın hayr-ı keşri Allah içündür.'" (bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 182<sup>b</sup>)

<sup>61</sup> Bu ibâre neşirde "ve" ile bitişik ve hemzesiz olarak "veyâ" okunacak şekilde yer almaktadır (وَيَا).

<sup>62</sup> Hâfız Süleymân "جَارِي" kelimesinin i'râbını "sıfatün li'l-fâ'il", "أَدْمَعِي"nin de "bedelün ev`atfün, beyânün li'l-fâ'il" şeklinde yapmıştır. Kemâleddin Efendi şârihin bu tevçihine şu derkenâr kaydıyla itiraz etmiştir: "وَأَنْتَ خَيْرٌ أَنْ قَوْلَ الشَّارِحِ قَوْلُهُ (جَارِي صِفَةٌ لِلْفَاعِلِ) وَقَوْلُهُ (أَدْمَعِي بَدَلُ آه إِلَى آخِرٍ) لَيْسَ بِصَحِيحٍ. لِأَنَّ الصَّوَابَ الظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَ النَّاطِمِ (دُرُّ جَارِي أَدْمَعِي) يَتَنَانَعُ الْإِضَافَاتِ فَاعِلٌ لِلْفِعْلِ السَّابِقِ. وَأَمَّا عَلَى تَوْجِيهِ الشَّارِحِ فَيَلْتَزِمُ سُقُوطُ الْبَاءِ عَنْ قَوْلِهِ (جَارِي). مَعَ أَنَّهُ اتَّقَاهُ عَلَى رِوَايَتِهِ فَقَالَ مَا قَالَ فِي بَدَايَةِ نَظَرْتِهِ. (لِمُخَرِّجِهِ كَمَالِ الدِّينِ خَرِيوْتِي)." Bu cümlelerde savunulan görüşün tercümesi yukarıda metnin içinde yer almaktadır. (Derkenâr için bk. Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 29<sup>b</sup>-30<sup>a</sup>.)



Ya'nî bu sebeble o sırr-ı mektûm şimdi herkesce ma'lûmdur. Bu beyit san'at-ı tecnûs ve mürekkebin müfredi ve mef'ûlün mahsûsa teşbîhini müstemildir.

مَنْ يَلْمُنِي فِي هَوَى الْحَوْرِ الْغَوَانِ قَدْ غَوَى [11]<sup>63</sup>  
إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِي مِنْ رَبِّي الْفَتَّاحِ تَاخ

[Hûrî gibi güzelleri sevdiğim için beni kımayanlar haddi aşar! Zirâ bu sevgi bana mutlak hâkim olan Allah tarafından takdîr buyurulmuştur.]

(مَنْ) şartıyyedir, (يَلْمُنِي) fi'l ve fâ'il ve mef'ûl ve şart-ı meczûmdur. (فِي هَوَى الْحَوْرِ) kavlinde (الْحَوْر) siyâh-çeşm mahbûb ve mahbûbeye denilen (حَوْرًا) ve (حَوْرًا) kelimelerinin cem'idir. (الغوان) "hûr"un sıfatıdır. Müfredi olan (غَانِيَةً) pek dilber ve handân olmağla zîb u zînetden vâreste olan kadın<sup>64</sup> ve yalnız şîr-i mâder ile terbiyelenmiş âhûdur.<sup>65</sup> (قَدْ) iddi'â-ı tahkîk ve hakîkaten takrîb içündür. (غَوَى) fi'l ve fâ'ildir, cümlesi cezâiyyedir. (إِنَّ) hurûf-ı müşebbehe bi'l-fi'ldendir. (هَذَا) ismidir. (s. 134) (الْأَمْر) ism-i işâretin sıfatıdır. (لِي) muahhar (تَاخ)'ye müte'allıktır. (مِنْ رَبِّي) kavli de öyledir. (رَبِّي) kavlindeki yâ-i mütekellimi lafzen de bırakmayarak bir fetha vermek zarûret-i vezn muktezâsındandır. (الْفَتَّاح) hâkim ma'nâsındadır, (رَبِّي)'nin sıfatıdır. Fâ'nun kesr ve zammıyla (الْفَتَّاحَةُ الْفَتَّاحَةُ) hükm ve kazâdır. <sup>66</sup> (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا) kavli-i şerîfi (أَيُّ أَحْكُمْ بَيْنَنَا) diye müfesserdir. (تَاخ) tehyie<sup>67</sup> ve takdîr olmak ma'nâsında ve "levh" vezninde olan (الْفَتْح) masdarından mâzî-i gâibdir. Cümlesi (إِنَّ) kelimesinin haberidir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Hüsn-i zâtîleriyle ârâyiş ve zînetden âzâde bulunan âhû-çeşm hûbân-ı sabâhat-müstebâna meftûn u mâil ve pençe-i aşk u sevdâlarında zebûn u âşuftedil olduğundan dolayı beni levh u tevbih eyleyen nâdân, fermân-kazâ-yı cereyân-ı ilâhîye karşı hakîkaten izhâr-ı gavâyet ve tuğyân etmiş olur. Zirâ Cenâb-ı Hak ve Hâkim-i Mutlak tarafından şu emr-i hafîr benim için tehyie ve takdîr olunmuş bir fi'l-i ıztrârîdir.

<sup>63</sup> 11-15. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/16 (21 Rebü'l-âhir 1313), 133-135. Bu tefrikada başlık "Kasîde-i Tamtarâniyye'den" şeklinde çıkmıştır.

<sup>64</sup> "kadın" kelimesi metinde "kavun" şeklindedir.

<sup>65</sup> Mustafa İsamüddin Efendi (الغوان) kelimesini şu cümlelerle şerh etmektedir: "hûr"un sıfatıdır. Gâniyenin cem'idir. Gâniye meşşâte-i hüsn muhtâc olmayıp hüsn-i zâtîsi olan zâta derler. Ba'zılar gâniye, muğniye ma'nâsındadır demiş. Lâkin nâzımın diyâr-ı 'Acem'den olması ve evvel-i kasîdeden beri edâsı bundan âbîdir. Teemmel." (bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 182<sup>b</sup>.)

<sup>66</sup> "Yâ Rabbi! Bizim aramızda sen hüküm ver!" mânâsına gelen bu cümle A'râf Sûresi'nin (7) 89. âyetinde geçmektedir. Âyetteki bu ifâdenin tamamı şu şekildedir: "رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ" (Yâ Rabbi! Bizimle kavmimiz arasında hak ile sen hüküm ver!")

<sup>67</sup> "tehyie" kelimesi neşirde "tehbîe" şeklinde çıkmıştır.

Ya'nî tevbîh, sâdık-ı ef'âl-i ihtiyâriyyeye müte'allık olacağından ihtiyâr-ı insânı sâlib ef'âli ta'n etmek gayr-i münâsibdir, demektir.<sup>68</sup>

Bu beyitte san'at-ı iştikâk ve cinâs vardır.

نَجِي عَمَّا أَقَابِي إِنَّ حَتْفِي الْآنَ أَنْ [12]  
لَنْ لَنَا قَلْبًا فَقَابِي الْقَلْبَ لِلْخُلَانِ لَنْ

[Beni bu çektiklerimden kurtar, artık yolun sonuna geldim! Merhamet et bize! Başkalarına katı kalpli olan, dosta karşı yufka yüreklidir.]

(نَجِي) fi'l ve fâ'il ve mef'ûldür; masdarı olan (النَّجِيَّة) kurtarmaktır. Nûn vikâyedir. (عَمَّا)'nın aslı (عَنْ مَا)'dır, nûn mîme ibdâl ve idgâm olunmuştur. (أَقَابِي) muzârî' mütekellimdir. (مُقَابَاة) bir şeyin şiddet ve zahmetini çekmekden 'ibâretidir. (حَتْفِي) kavli (حَتْفٌ) kelimesinin ismidir. (حَتْفٌ) mevtdir, yâ-i mütekellime muzâf olmuştur. (الآن) vakt-i hâzır ismi olup bir zarf-ı gayr-ı mütemekkin ve ma'rifedir,<sup>69</sup> (أَنْ) kavline müte'allıktır. (أَنْ) ismi i fâ'il bünyesiyle hâzır demektir. (لَنْ) yumuşak olmak ma'nâsına olan (اللَّيْنُ)'dan fi'l-i emrdir.<sup>70</sup> (قَلْبًا) fi'l-i sâbıkın zamîrinden temyîzdir. (فَقَابِي الْقَلْبَ) kelâm-ı izâfisi mübtedâdır; haberi (لَنْ) fi'lidir; cümlesi ta'lîliyyedir. (فَاسِ الْقَلْبِ) taş gönüllü demektir. (لِلْخُلَانِ) muahhar (لَنْ)'ye müte'allıktır. (لِخُلَانِ) hâ'nun zammıyla (خَلِيلِ)'in cem'idir ki muhabbeti şâibe-i halelden 'ârî olan muhibb-i sâdıktır.

<sup>68</sup> "العشقُ والمنجى والهوى فأنما من الأمور الحاصلة من غير اختيار وما حصل للشخص من غير اختيار لا يستحق به الملامة." (Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 29<sup>b</sup>.)

<sup>69</sup> [Kemâleddin Efendi:] (الآن) kelimesinin elif ve lâ'm'ı (النَّجْم) ve (الَّذِي) gibi ta'rîf için dâhil değildir. Zîrâ mevzû'u olan vakt-i hâzırda müşâriki yoktur ki mücib-i ta'yîn olsun. *Tâcü'l-arûs* sâhibi buyuruyor ki lafz-ı mezkûrun harf-i ta'rîfi "ahd-ı huzûrî" içündür. (الآن) şimdiki vakitte demektir. (Kemâleddin Efendi'nin atfı için bk. Muhammed Murtaazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiril-kâmûs* [thk. Ali Hilâlî], Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001, XXXIV, 224-225.)

<sup>70</sup> İsmâüddin Efendi, bu kelimeyi izah sadedinde şunları kaydetmiştir: "(لَنْ) kesr-i lâ'm ile emirdir, "leyyin ol" demektir.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ كَمَا / أَمَرْتَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

(a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 183<sup>a</sup>.)

Bu iki beyit "زيدة المرء في ذنباة نقصان" / İzdiyâd-ı mâl-ı dünyâ mücib-i noksân olur [trc. Diyarbekirli Said Paşa]" mısraıyla başlayan *Kasîde-i Nûniyye*'nin şâiri Ebü'l-feth el-Büstî'ye (v. 401/1010) âittir. A'râf Sûresi'nin (7) şeklindeki 199. âyetini iktibâs eden Büstî yukarıdaki beyitlerde "Af yolunu tut, emredildiğin üzere sen de iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir. Bütün mahlûkâta karşı da tatlı dilli ol! Zaten şân ve şeref sâhiplerinden beklenen de tatlı dilli olmalarıdır." demektedir. (bk. Ebü İshâk İbrâhîm b. Alî el-Husri el-Kayravânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* [haz. Zekî Mübârek], Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, [1972] II, 327; *Dîvânu Ebi'l-feth el-Büstî* [thk. Dürriyye el-Hatîb-Lutfî es-Sakkâl], Dimaşk: Matbaatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1989, 307.)

**Mahsûl-ı Beyt:** Zamân-ı firkat ve evân-ı hasretde ömrüm âhir ve mevt ü helâkım hâzır olduğundan ey bâ'is-i hayât ve bâdi-i necâtım! Ta'n-ı rakîbân ve hâl-i pür-melâl-i hicrândan şedâidini mukâsât etmekte bulunduğum belâ-yı tâkat-fersâdan benî rehâyâb ü teşneleb, vâdi-i muhabbetin olan şu 'âşğını âb-ı zülâl-i visâlinle sîrâb eyleyerek tebdîl-i meslek ü âyîn ve kalb-i sengînini 'uşşâka leyyin eyle!<sup>71</sup> Zîrâ 'adli nâsî ve kalbi kâsî olan sengîn-dil, halîl ü âşînâlarıyla oldukça rıfk u mülâyemete mâildir, demekdir.

Bu beytin mütezammın olduğu sanâyi'-i bedî'iyye müstağnî-i beyândır.

[13] فِي عِرَاصِ الْوَصْلِ عَائِنِ الْهَجْرِ كَالْعَدَّارِ دَارُ

لَا تَرَحَّلُ فَاحْتَسِي مِنْ كَثْرَةِ الْأَسْفَارِ فَارُ

[Vuslat meydânlarında ayrılık acımasız bir düşman gibi döner durur... Gitme sevgili! Bu gidişlerin çokluğundan içimiz dışımıza çıktı!]

(في) muahhar (عائِن) fi'line müte'allıktır. (عِرَاص) 'aynın kesriyle olup 'arsanın cem'idir. (عَائِن) müşâcere ve münâza'a ma'nâsına olan (مُعَانَاة)'dan mâzî-i gâibdir; fâ'ili (الْهَجْر)'dir. (دَار) deverândan mâzî-i gâibdir. (لَا تَرَحَّلُ) göçmek demek olan (تَرَحَّلُ)'den nehy-i muhâtabdır. (فَاحْتَسِي) kavlinde (فَا) ta'liliyyedir.<sup>72</sup> (حَسِي) "asâ" vezninde perde-i cigerden başka a'zâ-i cevfiyyedir. Burada maksûd kulûbdur. (مِنْ) muahhar (فَارُ)'ye müte'allıktır. (فَارُ) mübtedânın haberidir. Masdarı olan (فَوْرَانُ) kaynayıp fişkırmaktır.

**Mahsûl-ı Beyt:** Beyâbân-ı vuslat ve sahrâ-yı muvâsaletde hicrân-ı yâr rakîb-i gaddâr gibi münâza'a-i visâli dermeyân ederek dolanmakta ve safâ-yı âb-ı zülâl-i vuslat 'ârıza-i hâtıra-i firkat ile bulanmaktadır. Ya'nî o hâl-i mes'ûdiyyeti ihrâz eyleyen muvâsilîn-i kirâm çâşni-i 'azâb-ı müfârakati düşünmekle telh-kâm (s. 135) olmaktadır.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> "leyyin" olarak yazdığımız kelime neşirde "tebeyyün" şeklinde dizilmiştir. Ancak beytin ilgili kısmının anlamını dikkate aldığımızda bu kelimenin "leyyin" olması gerektiğini görürüz. Kaldı ki Hâfiz Süleymân da burayı "وَلِنْ فَلَيْتِكَ لَنَا" cümlesiyle açıklamıştır. (bk. a.mlf., Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye, vr. 30<sup>a</sup>.)

<sup>72</sup> Neşirde "ta'liledir" şeklinde.

<sup>73</sup> [Kemâleddin Efendi:] Yâd-ı hâl-i hicrân-ı zehr-âb ve hâl-i cânân olmak husûsunda İmriü'l-Kays'ın şu kıt'ası bî-nazîrdir:

فَكَرَّتْ لَيْلَةٌ هَجْرَهَا فِي وَصْلِهَا / فَجَرَّتْ مَدَامِعَ مُقَلَّبِي كَأَعْنَمِ  
فَطَلَفَتْ أَمْسَحَ نَاطِرِي بِجِيدِهَا / وَ يُقَالُ فِي الْكَافُورِ إِسْمَاكَ الدَّمِ

**Tercümesi:** Mahbûbenin hâlet-i vuslatında şeb-i firkatini düşündüm de merdümek-i çeşmimden "demnü'l-ahevîn" denilen devâ-yı ma'rûf gibi kıpkızıl sirişk-i hûn-âlûd akmağa başladı. Sonra ben başladım; bir hüsn-i tedbire himmet ve gözlerimi kanı durmak için o nâzenin dilrubânun gerden-i kâfûruna mesh eylemeğe mübâderet eyledim. Zîrâ tecrübekârân-ı enâm beyninde kâfûr mütemâdiyen akıcı kanı durdurmakla meşhûrdur.

İmriü'l-Kays'a atfedilen bu kıt'ayla ilgili iki rivâyet vardır. İlk rivâyete göre bir bedvî Peygamber Efendimiz'e gelip "Ya Resûlallah! Eşimin burnu kanıyor! Ne yapayım?" der. O sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Übeyy b. Ka'b "Ona kâfûr koklat!" diye tavsiye eder. Hz. Peygamber Übeyy b. Ka'b'a

Amân ey nîk-haslet! Terk-i sefer ü rihlet eyle! Zîrâ müfârakat-ı dilber ve kesret-i seferden kulûb-ı yârân âteş-i `aşk ile feverân etmektedir, demekdir.

Bu beyit mühassenât-ı bedî'iyeden san`at-ı tıbâk ve cinâsı şâmildir.

مَمْ تَزَلُ تَزُورُ كَبْرًا مِنْكَ عَنِّي جَانِبًا [14]  
لَا تَجْبِرُ فَالْفَتَى مِنْ قَلْبِهِ الْجَبَّارُ بَارٌ

[Büyükleterek dâimâ benden yüz çevirmektesin. Büyükleme! Zîrâ yiğit, katı yüreği yüzünden helâk olur!]

(مَمْ تَزَلُ) ef`âl-i nâkısadan muzâri` muhâtab ve meczûmdur. Aslı (تَزَلُ) dir. Hâlet-i meczûmiyyetinde iki sâkin cem` olmağla `aynü'l-fi'li hazf olunmuşdur. (تَزُورُ) bâb-ı if'ilâlden muzâri` muhâtabdır; cümlesi fi'l-i nâkıs-ı mezkûrun haberidir. Masdarı olan (الْأَزُورُ) bir nesneden `udûl ve inhirâf eylemekdir. (كَبْرًا) kavli temyîzdir veyâhud (مَنْكَبْرًا) ma'nâsında (تَزُورُ)'nun fâ'ilinden hâldir. (مِنْكَ) zarf-ı müstekardır, (كَبْرًا) kavlinin vasf-ı mansûbudur. (عَنِّي) fi'linin sılasıdır yâhud (جَانِبًا)'e müte'allıktır. (جَانِبًا) kavli "müb`iden" ma'nâsında hâl-i sâniyedir. "Uzaklaşıcı olduğun hâlde" demekdir. (لَا تَجْبِرُ) fi'l ve fâ'ildir. Cümleler beyninde kemâl-i inktâ` bulunduğundan bu cümle cümle-i sâbıkadan fasl olunmuşdur. Tecebbür tekebbürdür. (فَالْفَتَىٰ إِيَّاهُ) kavli mâ sebakı ta'lîldir. (الْفَتَىٰ) mübtedâdır. (بَارٌ) haberdir. (مِنْ قَلْبِهِ) habere müte'allıktır. (فَتَىٰ)'dan maksûd burada mutlak

dönüp "Bunu nereden biliyorsun ey Ka'b?" diye sorunca Übeyy "İmriü'l-Kays'ın şu kıt'asında geçiyor." diyerek "مِنْ عَادَةِ الْكَافُورِ إِسْمَاكَ اللَّهُمَّ" şeklinde biten yukarıdaki kıt'ayı okur. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Şüphesiz şiirde hikmet vardır." buyurur. İkinci rivâyete göre, sahâbe-i kirâm bazı gazvelerde yaralandıklarında uygulanan tedâvi kanlarını durdurmaya yetmeyebiliyordu. Bir defasında Hassân b. Sâbit yaralanan bir sahâbinin tedâvisine şâhit olmuş, kanın durdurulmadığını görünce tedâviye müdâhele ederek kendisine kâfûr getirilmesini istemişti. Kâfûr getirilince onu yaranın üzerine bastırması ve akan kanı durdurmuştu. Bunu gören Peygamberimiz "Bu bilgiyi nereden aldın?" diye sorduğunda Hassân, "İmriü'l-Kays'ın sözünden!" demiş ve yukarıdaki kıt'ayı okumuştur. Şiiri dinleyen Hz. Peygamber de "Şüphesiz şiirde hikmet vardır." buyurmuştu. Hadîs ulemâsına göre Peygamberimiz'in "Şiirde hikmet vardır." sözü sahih ise de yukarıdaki rivâyetlerin aslı yoktur. (Daha teferruatlı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* [thk. Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ], Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995, 71; Rifâa Râfi' et-Tahtâvi, *Stretü'r-Resûl ve te'sisi'd-devleti'l-İslâmiyye* [thk. Muhammed İmâre], Kahire: Darü's-Şürûk, 2010, IV, 322.) İmriü'l-Kays dîvânının incelediğimiz nüshalarında bu kıt'a bulunmamaktadır. (Mesela bk. *Dîvânu İmriü'l-Kays* [tsh. Mustafâ Abdüşşâfi], Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425.) Ancak kıt'a birçok mecmûada İbnü'r-Reşîk el-Kayravânî'ye (v. 456/1064) atfedilmekte olup onun sonradan tertib edilen dîvânında şu şekilde kayıtlıdır:

فَكَرْتُ لَيْلَةً وَصَلَّيْتُهَا فِي صَدِّهَا (هَجْرَهَا) / فَجَعَزْتُ بِقَايَا أَدْمَعِي كَأَنْدَمِ  
فَطَفِقْتُ أَسْمَحَ مُفَلَّتِي فِي نَحْرِهَا / إِذْ عَادَةُ الْكَافُورِ إِسْمَاكَ اللَّهُمَّ

(bk. *Dîvânu İbnü'r-Reşîk el-Kayravânî* [cem` ve tertîb: Abdurrahmân Yâğî], Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1989, 197.) (Kıt'anun *Hazîne-i Fünûn* neşrindeki kelime ve hareke hatâları düzeltilmiştir.)

kişidir. (نار) helâk ma'nâsına olan (نور) den mâzîdir. "Kalb-i cebbâr" dan merâm rahm u şefkatden bî-behre olandır.

**Mahsûl-1 Beyt:** Ey nâzenîn-i ser-efrâz! Bendenizden müte'azzimâne i'râz u ihtirâz ederek izhâr-ı gurûr ve nigâh-ı re'fet ü iltifâtından bizi mehcûr u dilhaste ve rencûr eylemekden infikâk ve uşşâkını nîm-nigâh-ı iltifâtınla handenâk eylemezsin! Sana cidden ihtâr ediyorum! Yârânına re'fet ve terk-i azamet et! Zîrâ tab'-ı dil-âzârî ile insân dâimâ dûcâr-ı helâk u hızlân olur, demekdir.

Bu beytin hâvî olduğu sanâyi'i bilmekte onu teemmül kâffidir.

مُدُّ شَدَّدْتُ الْوَسْطَ مُعْتَرًّا بِرُتَّارِ الْهَوَى [15]

لَمْ أَزَلْ فِي النَّارِ وَالْأَوْلَى بِذِي الرُّتَّارِ نَارُ

[Yanılıp da belime aşkın zünnârını bağladığımdan bu yana aşk ateşiyle yanmaktayım. Öyle ya, zünnâr kuşanana ateş müstehaktır!]

(مُدُّ) evvelü'l-müdde ma'nâsında bir zarf-ı zamân olup me'a mâ yelîh mübtedâ ve (لَمْ أَزَلْ فِي النَّارِ) cümlesi haberdir. (شَدَّدْتُ) fi'l-i mütekellimdir. (الْوَسْطَ) mef'ûldür, (مُعْتَرًّا) hâldir. Gayn-ı mu'ceme ile (الْمُعْتَرِّ) diğzerinin beyhûde itmâ'na aldanandır. (بِرُتَّارِ الْهَوَى) kavli (شَدَّدْتُ) fi'line müte'allıktır. Lâm<sup>74</sup> muzâfun ileyhden ıvazdır. (بِرُتَّارِ هَوَاكَ) demekdir. (لَمْ أَزَلْ) fi'l-i nâkıs ve meczûmdur. İsmi zamîr-i müstetir ve haberi (فِي النَّارِ) kavlidir. (وَالْأَوْلَى) mübtedâdır, haberi (نَارُ) kavlidir,<sup>75</sup> cümlesi hâliyyedir.

**Mahsûl-1 Beyt:** Nîreng ü füsûn-ı dildâre meftûn ve âlâm-ı aşk u muhabbetinde bî-sabr u sükûn olarak peymâne-i ser-şâr-ı âşıkânedden nûş-ı rahîk ve zünnâr-ı aşk u hevâyı miyân-ı himmete şedd ü ta'lîk edeliden beri âteş-i hicrân-ı yâr ve azâb-ı hurmân-ı dildâr

<sup>74</sup> (اللام في الهوى...) (bk. Hâfiz Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 31<sup>a</sup>.)

<sup>75</sup> Mustafa İsmâüddin Efendi "nâr" kelimesini "Anâsır-ı erba'anın biridir, ateş ma'nâsına." şeklinde açıkladıktan sonra İmâm Şâfi'ye âit olduğunu tespit ettiğimiz aşağıdaki beyitleri yazmıştır:

النَّارُ آخِرُ دِيَارِ نَطَقْتُ بِهِ / وَأَهْمُ آخِرُ هَذَا الدَّرْهَمِ الْجَارِي

(bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 184<sup>a</sup>.)

("Hakkında konuştuğun altının sonu ateştir. Şu elinde bulundurduğun gümüşün de âhiri kederdir. Kişi bu ikisinden sakınmazsa şüphesiz ateş ve kederi kendinde cem etmek sûretiyle musibete düçâr olur.") [Altının kastedildiği "dînâr"ın son hecesi "nâr", gümüşün kastedildiği "dirhem" in de "hem" dir. Biri ateş, diğeri keder mânâsına gelmektedir. Şâir "âhir" kelimesini hem son hem de âkîbet anlamlarında kullanarak san'atlı bir söyleyişle beyte zenginlik katmıştır.] Dîvânın incelediğimiz nüshasında ve bu beyitleri şevâhid olarak kullanan birçok eserde son mısra "Kalp ateş ve üzüntü arasında ıztrâb çeker." anlamındaki "مُعْدَبُ الْقَلْبِ بَيْنَ الْهَمِّ وَالنَّارِ" şeklindedir. bk. *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfi'î* [nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî], Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2005, 62. Beyitlerin İsmâüddin Efendi'nin yazdığı şekliyle kayıtlı olduğu eser için bk. İbnü'l-Hatîb, Muhammed Kâsım b. Ya'kûb el-Amasî, *Ravzu'l-ahyârî'l-müntehab min rebî'i'l-ebâr* [thk. Mahmûd Fâhûrî], Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, [2000], 127.)

içinde yanmaktan infikâk ve âb-ı zülâl-i vuslatla itfâ-yı nâr-ı helâk eyleyemiyorum. Vâkı'a<sup>76</sup> (كُلُّ ذِي زُنَّارٍ ذُو النَّارِ) kaziyyesi muktezâsınca sâhib-i zünnâr hakkında duhûl-ı nâr her şeyden ziyâde evlâ olduğu be-dîdârdır, demektir.

Bu beyit tecnîsden başka reddü'l-'acız 'ale's-sadr ve mübâlağayı müfid tekrâr san'atlarını câmi'dir.

تَاهَ قَلْبِي إِذْ أَنَا مِنْ تَبَارِيحِ الْجَوَى [16]<sup>77</sup>  
مَا أَفَاقَ الْقَلْبُ مُذْ مِنْ طَرَفِهِ السَّخَّارِ حَاذِ

[Aşkım sebep olduğu sıkıntılarla karşılaşınca aklım/kalbim darmadağım oldu; sevgilinin büyüleyen bakışlarına takıldı kaldı, bir daha kendine gelemedi.]

(تَاهَ) bir âdemin 'aklı serâsime ve muztarib olmak ma'nâsında ta'nun feth ve zammiyle (التَّوَهُ/التَّوَهُ) masdarından mâzî-i gâibdir.<sup>78</sup> (قَلْبِي) fâ'ildir, (عَقَلِي) demektir. (قَلْبُ)'in ma'nâ-yı masdarîsinden başka üç ma'nâsı vardır: 1- Sol memenin altında ve şekli-sanevberîde bulunan lahpâre-i ma'lûmedir.<sup>79</sup> 2- 'Akıldır. 3- Her şeyin hâlis ve güzidesidir. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ} <sup>80</sup> kavli-şerîfi ma'nâ-yı evvele ve {لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبٌ وَقَلْبَ الْقُرْآنِ بِسْ} <sup>82</sup> hadîs-i latîfi ma'nâ-yı sâlise mahmûldür.

<sup>76</sup> "Zünnâr kuşanan herkes cehennemdedir." anlamında bir hüküm cümlesi.

<sup>77</sup> 16-18. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/18 (5 Cemâziye'l-evvel 1313), 147-148.

<sup>78</sup> Mustafa İsmâüddin Efendi, (تَاهَ) kelimesini "Tâh, fih'den me'hûz mâzîdir. 'Mütehayir oldu' yahud 'kibir etdi' demektir." cümleleriyle açıklamakta ve "Ma'nâ-yı sâni Ebû Nüvâs nâm şâ'irin bu kıt'asında vâki' olmuşdur" diyerek aşağıdaki mısraları kaydetmektedir:

عَجِبْتُ مِنْ إِبْلِيسَ فِي تَبِيهِ / وَمَا الَّذِي دَلَّ عَلَى خُتُوهِ

(a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 184<sup>a</sup>.) "Şeytanın büyüklük taslamasına şaşarım! Onu büyüklenmeye sevkeden şey nedir? Secde mevzûunda Âdem'e büyüklük tasladı da onun (isyânkâr) nesline kötü rehber oldu!" Ebû Nüvâs dîvânının taradığımız nüshalarında ve şiirin şevâhid olarak kullanıldığı çeşitli eserlerde ikinci mısra "(İblis'in) açığa vurduğu çirkin düşüncesine (hayret ederim!)" mânâsına gelen "وَوَحْبَتْ مَا أَظْهَرَ مِنْ نَبِيهِ" şeklindedir. (bk. *Dîvânü Ebî Nüvâs* [thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî], Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ty., 315.)

<sup>79</sup> [Kemâleddin Efendi:] Ba'z-ı muhakkikîn buyurmuşdur ki tavâf eden kimsenin Beyt-i Muazzam'ı sol cânibine almasının sırr u sebebi kalbin cânib-i eyserde bulunmasıdır.

<sup>80</sup> "Kulağımı ve kalbini mühürledi." mânâsındaki bu cümle Câsiye Süresi'nin (45) 23. âyetinde geçmektedir. Bu ifâdenin bulunduğu kısmın tamamı şu şekildedir: "فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْنَعَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عِشَانًا" "Hevâ ve hevesini tanıran edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağımı ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?"

<sup>81</sup> "Şüphesiz bunda akli olan kimseler için bir öğüt vardır." (Kâf, 50/37)

<sup>82</sup> "Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'an'ın kalbi de Yâsîn'dir." mânâsındaki bu hadis için bk. Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir: Sünenü't-Tirmizî* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996, V, 14 (hadis nr. 2887); Ebûbekir Ahmed el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*, Medine: Mektebetü'l-

(ذ) zarfdır. (أناه) fi'l ve mef'ûldür. (من) beyânîyyedir. (تَبَارِيحِ الْجَوَى) iştîyâkın heyecân ve tevakküdünden 'ibâret olan şedâid-i 'aşk u muhabbetdir. Câr ve mecrûrun mecmû'u (أناه) fi'linin fâ'il-i mahzûfunun sıfatı olarak merfû'u'l-mahaldır. Teksîr-i ma'nâ ve tahkîr-i lafzına î mâ için<sup>83</sup> fâ'il hazf olunmuşdur. (ما) nâfiyyedir. (أَفَاقٌ) mâzî-i gâibdir. (أَلْقُبٌ) fâ'ildir. (مُدٌ) zarf-ı zamân ve mübtedâdir. (من طَرَفِهِ) muahhar (حَارٌ)'ye müte'allıktır. (s. 148) (طَرَفٌ) "harf" vezninde göze denilir bir ism-i cinsdir. (السَّخَّارِ) "tarf"ın sıfatıdır. (حَارِ) [mâzîdir], cümlesi mübtedânın haberidir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Hengâm-ı bî ârâm-ı 'âşıkânede şedâid-i 'aşk u hevâ dil-i pür-hûn ve hâtır-ı mahzûnuma vürûd u istîlâ eyleyerek 'akl u fikrimi dûcâr-ı serâsime ve ıztrâb ve bünyân-ı vücûd-ı mihnet-âlûdumu harâb eylemiş ve o nigâr-ı şîvekârın kasvet-i çeşm-i sehâr ve dîde-i 'âşık-keş-i bîmârından kalb-i hazîn u hâtır-ı gam-gîn-i 'âcizânem dûcâr-ı elem ü mihnet ve giriftâr-ı velen ü hayret olalı hâlâ i'âde-i 'âfiyet ve hâl-i evveline ric'at etmemişdir, demekdir.

Bu beyitte (ناه) ve (أناه) ve (السَّخَّارِ) ve (حَارٌ) lafızlarının ictimâ'ından tahassül eden muhasenât-ı bed'iyye muhtâc-ı ta'rîf değildir.

ذُرُّ هَوَى الْعَزْلَانِ وَاخْتَرْتُ مَدْحَ صَدْرِ مَا جَدِ [17]

جَائِدٍ فَرِمَ سَرِيٍّ عَنِ شِعَارِ الْعَارِ عَارِ

[(*Ey nefsim!*) Güzelleri sevmeyi bırak, şân ve şeref sâhibi, cömert, asîl, cesûr ve kusursuz (ayıp elbisesinden soyunmuş) olanı övmeyi tercîh et!]

(ذُرُّ) (قَدْرٌ)'den emr-i muhâtabdır. Hitâb, tecrîd tarîkiyle nâzımın nefsinedir. (هَوَى الْعَزْلَانِ) terkîb-i izâfisi mef'ûldür. Gayn'ın kesriyle (الْعَزْلَانِ) gazâlin cem'idir. Hevâ-yı gızlândan maksûd muhabbet-i hûbândır. Burası kasîdenin girizgâhıdır. Nâzım-ı merhûm buraya kadar teşbîb<sup>84</sup> ve tegazzül sadedinde iken şimdi memdûhunu medh u sitâyîşe tasaddî eylemiş ve (ذُرُّ هَوَى الْعَزْلَانِ وَاخْتَرْتُ) ilâ âhir... buyurmuşlardır.<sup>85</sup> (اخْتَرْتُ) den emr-i muhâtabdır.

ulûm ve'l-hikem, 2005, XIII, 479; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm: Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, V, 273; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1996, LX, 102.

<sup>83</sup> (...بَيَانًا لِتَحْقِيقِ لَفْظِهِ وَتَكْتِيرِ مَعَانِيهِ.) (bk. Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 31<sup>b</sup>.)

<sup>84</sup> [Kemâleddin Efendi:] Teşbîb, bir şeyin hüsn ü revnakını ziyâde ve efzûn eylemektir. İstîlâhda bir şâ'ir tanzîm eylediği kasîdenin matla'ında mahbûb ve mahbûbesini medh u sitâyîşe ile muhasenât u evsâfını ta'dâd ve miyânelerinde der-kâr olan ba'zı mevâdd ü ahvâl ve mâcerâyı îrâd eyleyerek kasîdeyi tezyîn ü tahsîn etmekden 'ibâretir. Üdebâ-yı 'Arab beyninde buna **nesîb bi'n-nisâ** da denilir.

<sup>85</sup> *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin Süleymâniye Kütüphanesi'ndeki şârihi meçhûl bir Türkçe şerhinde bu kısmla ilgili şu ibâreler kayıtlıdır: "Şâ'ir gazel tarzından medh-i memdûha şürû' eyledi ki sanâyi-i 'şî'riyyeden bu san'ata hüsn-i tehallus derler. Anın ta'rîfi budur ki şâ'ir 'şî'rini memdûha nisbet edip anın sebebiyle 'şî'r bünyâd eylemişdir. Ol 'şî'r'in ma'nâsından vech-i hûb ve tarîk-i mergûb ile selâset-i lafzla ve letâfet-i ma'nâ ile memdûhun medhine şürû' ede." (bk. *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, Çelebi Abdullah Blm., nr. 391, vr. 15<sup>b</sup>.)

(مَدْحِ صَدْرٍ) kelâm-ı izâfisi mef'ûldür. (مَاجِدٍ) sadrın sıfatıdır, sâhib-i mecd demektir. (مَجْدٍ) âbâ u ecdâd ile kâim olan şân ve şerefidir. (مَجَائِدِ قُرْمٍ) kavli izâfet-i lafziyye ile mürekkebe izâfi kılınmak ve izâfetsiz okunarak (صَدْرٍ)'e ayrı ayrı sıfat yapılmak mümkündür. (مَاجِدٍ) cüddan ism-i fâ'ildir. (قُرْمٍ) "nerm" vezninde seyyid ve zî-şân olan kimsedir. (سَرِيٍّ) "ganî" vezninde şeref ve asâletle mürüvvetmend olan zâtdır. (عَنْ شِعَارٍ) kavli muahhar (عَارٍ)'a müte'allıktır. (شِعَارٍ) "kitâb" vezninde beden-i insânı mümâs olan libâs ve gömleğe denir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Ey nefsi 'âşık ve muhibb-ı vâmık! Mücerred hevâ-yı nefsânî ve cünûn-ı insânî olan o misâl-i âhû hûbân-ı sâde-rûların 'aşk u muhabbetini terk ü ihmâl ve bir sâhib-i mecd ü şân ve sadr-ı 'amîmü'l-ihsânın senâ ve tavsîfine tahrîk-i hâme-i isti'câl eylemeği ihtiyâr eyle ki<sup>86</sup> müşârün ileyh kerîm ü şerîf ve şî'ârî 'ayb u nakîsadan 'ârî bir zât-ı latîf olup medh u sitâyîşe cedîr bir vezîr-i Âsaf-nazîrdır, demektir.

Bu beyit tecnîs ve tarsî' ve iştikâk san'atlarını şâmildir.

سَيِّدٍ فِي كَلِّ خَطْبٍ سَادَةَ الْأَفَاقِ فَاقٍ [18]  
أَيِّدٍ فِي الدِّينِ بَلَوَاهُ إِلَى الْفُسَّاقِ سَاقٍ

[O, her mühim işte dünyâ idârecilerinin efendisidir (ne derse o olur). Din onun eliyle kuvvet bulmakta ve o belâsını/ azâbını fâsıklara sevk etmektedir.]

(سَيِّدٍ) bedel veyâ sıfat olarak mecrûrdur. Aslı (سَيِّدٍ)'dir. (فِي) muahhar (فَاقٍ)'ye müte'allıktır. (خَطْبٍ) emr-i 'azîm ve mühim ma'nâsınadır. (سَادَةَ الْأَفَاقِ) kavli mef'ûl-i mukaddemdir, (سَادَةُ أَهْلِ الْأَفَاقِ) demektir. (سَادَةَ) seyyidin cem'idir. (أَيِّدٍ) seyyid gibidir; kavî ve şedîd ma'nâsına olup aslı (أَيُّدٍ)'dir. (بَلَوَاهُ) kavli (سَاقٍ) fi'linin mef'ûl-i mukaddemi olup takdîren mansûbdur. (بَلَوَاهُ) belâ ve meşakkat ma'nâsınadır. (سَاقٍ) sevkden mâzî-i gâibdir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Vezîr-i müşârün ileyh kâffe-i umûr-ı mühimmede re'y-i sâib ve fikr-i sâkıbıyla hakkâ ki ihrâz-ı siyâdet etmiş ve rüesâ-yı aktâr u âfâka ez-her cihet fâik ve salâbet-i diyânetinden nikâyet ü 'azâbını ve belâ ve 'ikâbını fıska ve fesedeye sâik olmuşdur. Ya'nî re'y-i rezîn-i 'âlîleriyle mehâmm-ı umûr-ı devlet âzâde-i ihmâl u rehâvet olup sûret-i dâimedede mazhar-ı hüsn-i tedbîr ve zümre-i fâsikîn-i bed-âyîn de iktizâ-yı şer'at ve muktezâ-yı siyâset üzere dûcâr-ı helâk ü tedmîr olmaktadır, demektir.

Bu beytin hâvî olduğu muhassenât-ı bed'iyye nezâirine tatbîk ile bilinebilir.

<sup>86</sup> "ihtiyâr eyle" ibâresi neşirde "ihbâr eyle" şeklinde yazılmıştır. Ancak beyitteki (وَاحْتَرِ) kelimesinin karşılığı "tercîh et, seç, ihtiyâr eyle"dir. Bu sebeple "haber vermek" mânâsındaki "ihbâr"ın mürettib hatâsı olduğu kanaatindeyiz.



فَخُرِّ دِينَ اللَّهِ مِنْ جَدْوَاهُ فِي الْإِنْعَامِ عَامٍ [19] 87  
وَهُوَ مِنْ جِنْسِ الْمَعَالِي كَثْرَةُ الْإِحْرَامِ رَامٍ

[O, Allah'ın dînin iftihâr kaynağıdır. Onun yaptığı iyilik her ihsânı kuşatmıştır. Yine o, şânını yücelten iyiliklerde bulunmayı talep ve tercih etmiştir.]

(فَخُرِّ دِينَ اللَّهِ) kelâm-ı izâfîsi bir mübtedâ-yı mahzûfun haberidir, (هُوَ فَخُرِّ دِينَ) ilâ âhir... demektir. (مِنْ) mevsûle veyâhud mevsûfedir. (جَدْوَاهُ) kavlindeki (جَدْوَى) “fehvâ” vezninde bahşîş ve `atiyyedir. (فِي الْإِنْعَامِ) muahhar (عَامٍ) fi'line müte`allıktır. (هُوَ) hâliyyedir. (رَامٍ) mübtedâdır. Haberi (رَامٍ) fi'li olup cümle-i ismiyye (عَامٍ) fi'linin zamîrinden hâl (s. 154) olarak mansûbetü'l-mahaldır. (كَثْرَةُ الْإِحْرَامِ) mef'ûl-i mukaddemdir. (رَامٍ) fi'linin masdarı olan (رَوْمٌ) “nevm” vezninde talep etmektir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Hısâl-ı memdûha-i sâbıka ile ittisâf eylemiş bulunan o vezîr-i me`âlî-semîr dîn-i mübîn-i ilâhînin medâr-ı ibtihâc u iftihârı ve bâzâr-ı menfa`at-ı be-dîdâr-ı millet-i İslâmiyye'nin revâc u i'tibârı olan bir zât-ı semâhat-simâtdır ki bahşîş ü `atâsı ihsânât-ı sâire ve in`âmât-ı mütezâhire arasında `âm u şâmil ve kendileri de umûr-ı `âliyye ve şerîfe içinde bizzât kâffe-i nâsa in`âm ve kesret-i ikrâm etmek husûsuna tâlib u mâildir, demektir.

Bu beyitte muhassenât-ı bed'îyyeden cinâs-ı müstevfâ ve şîbh-i iştikâk san`atları vardır.

نَصْرُ رَايَاتِ الْهَدَى سَبَّاقُ غَايَاتِ النَّدَى [20]  
عَادِلٌ هِنْدِيَّةٌ الْعَاتِي عَلَى الْعَشَامِ شَامٌ

[O, hidâyet sancaklarının destekçisidir; iyilik ve ikrâm hususunda sınır tanımazdır. Âdildir; kınundan sıyrıldığı Hind ma`mûlü kılıç zâlimleri acımasızca yok etmektedir.]

(نَصْرُ)ın terkîbi tetâbu`-ı izâfât ile olup (هُوَ نَصْرٌ) ilâ âhir... takdîrindedir. (نَصْرُ)ın (رَايَاتِ) a masdarın mef'ûlüne izâfeti olup maksûd (نَصْرُ رَايَاتِ الْهَدَى)dır. Tevessü` ve medhde mübâlağa için ism-i fâ`il mevzi`inde masdar îrâd kılınmış ve buna da sadr-ı istînâfın<sup>88</sup> hazfiyle tenbîh olunmuştur. (سَبَّاقٌ) ilâ âhir... kavli bedel veyâhud mübtedâ-yı mahzûfa haber olmak üzere merfû`dur. (رَايَاتِ)ın müfredi lafzen ve ma`nen (رَايَةٌ) gibi olan (غَايَةٌ)dir. (النَّدَى) ihsân ve in`âmdır. (عَادِلٌ) bedel veyâhud mübtedâ-yı mahzûfa haberdir. (هِنْدِيَّةٌ) muahhar (شَامٌ)nin mef'ûl-ı mukaddemidir. Hindî'den maksûd seyf-i Hindî'dir ki

<sup>87</sup> 19-20. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/19 (12 Cemâziye'l-evvel 1313), 153-154.

<sup>88</sup> “istînâf” kelimesi neşirde “istiyâf” şeklinde dizilmiştir.

Hindistan'da ma'mûl olan kılıcdır.<sup>89</sup> (العائى) Hindiyeye'nin sıfatıdır. Lafz-ı mezkûra hâl-i vasılda vakf mu'âmelesi olmak vezin iktizâsındandır. Masdarı olan (عُتُو) “‘ulüvv” vezninde<sup>90</sup> haddi tecâvüz etmek ve istikbâr eylemektir. (عَلَى الْعَشَامِ) kavli (العائى) kavline veyâhud muahhar (شام) fi'line müte'allıktır. (العَشَامِ) “fa'âl” vezninde olup zâlim ve sitemkâr demek olan (غَاثِمِ)'in mübâlağasıdır. (شام) fi'l ve fâ'ildir. Masdarı olan (شِمَمِ) “huyem” vezninde kılıcı kınından sıyırmak ve kınına koymak ma'nâlarında ezdâddandır.

**Mahsûl-ı Beyt:** Vezîr-i kebîr-i mezbûr ikâme-i i'lâm-ı dîne bezl-i makdûr etmek ve hidâyet ü irşâd sancaklarını ref`u is'âd eylemekle dîn-i mübîn-i İslâm'a mu'în u nâsır ve ihsân u 'atâyâ râyelerini nasb u i'lâ ile hâiz-i sebk-i tâhir olan bir 'âdil-i 'adâlet-mâildir ki zât-ı şecâ'at-âyât-ı vezîrânelerine mahsûs olan Hindkârî şimşîr-i âbdârî sitemkârân u zalemeye sell etmekte ve o şimşîr-i 'aceb-te'sîr de onların katl ü kat'ı keyfiyetinde haddi tecâvüz eylemekdedir, demektir.

Bu beytin müştemil olduğu sanâyi-i bed'iyye de emsâli gibidir.

[21] <sup>91</sup> مُؤْتَمُّ الْأَنْبَاءِ فِي الْهَيْجَاءِ عَنْ آبَائِهِمْ  
مُشْفِقٌ إِشْفَاقُهُ الْمَرْمُوقُ لِلْأَيْتَامِ تَامٌ

[O, savaşta oğulları babalarından ayırıp yetim bırakandır. (Ama aynı zamanda) müşfikdir, yetimlere muhabbet ve şefkati tamdır.]

(مُؤْتَمُّ) <sup>92</sup> kelâm-ı izâfîsi bedel veyâhud mübtedâ-i mahzûfa haberdir. (مُؤْتَمُّ) eytâmdan ism-i fâ'ildir, yetim edici demektir. (الْأَنْبَاءِ) (ابْنِ)'in cem'i ve (مُؤْتَمِّ)'in mef'ûl ve muzâfun ileyhidir. (فِي الْهَيْجَاءِ) ve (عَنْ آبَائِهِمْ) kavli ism-i fâ'il-i mezkûra müte'allıktır. (الْهَيْجَاءِ) “sahrâ” vezninde ceng ü cidâldir. (مُشْفِقٌ) kavli bedel veyâ mübtedâ-i mahzûfa haber olarak merfû' olup (إِشْفَاقٌ) mâddesi ise (عَلَى) kelimesiyle sıalandıkda mihr ü 'inâyet ma'nâsına olacağından (مُشْفِقٌ عَلَى أَنْبَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَ أَيْتَامِ الْمُشْرِكِينَ) <sup>93</sup> takdîrinde bulunup (إِذَا كَانَ مُؤْتَمُّ الْأَنْبَاءِ) i-istînâf cümle-tarîki'l-i mukadderine cevâben bi-suâl) <sup>94</sup> [أَيْتَامِ الْمُسْلِمِينَ] مَعَ الْخِ الْأَعْدَاءِ فَكَيْفَ مَعِ الْخِ

<sup>89</sup> Mustafa İsamüddin Efendi, Hind kılıcı hakkında bilgi verirken “Hind'e mensûb seyfidir ki Hind demirinden ma'mûldür. Gerek Hind'de yapılsın, gerek gayrı mevzi'de yapılsın.” demektedir. (a.mlf., Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye, vr. 185<sup>b</sup>.)

<sup>90</sup> Neşirde, “‘ulüvv” olması gereken kelime yerine “‘âtû” kelimesi vardır. Doğrusu için bk. “el-utuvv” maddesi, Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* (haz. Koç- Tanrıverdi), VI, 5864.

<sup>91</sup> 21 ve 22. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/20 (19 Cemâziye'l-evvel 1313), 160-161.

<sup>92</sup> “مُؤْتَمُّ الْأَنْبَاءِ” ibâresi metinde “مُؤْتَمُّ الْأَنْبَاءِ” şeklinde dizilmiştir.

<sup>93</sup> “Müslümanların çocuklarına ve müşriklerin yetimlerine karşı müşfikdir.”

<sup>94</sup> bk. Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 32<sup>a</sup>.

sâbıkadan mef'ûl olmuştur. (إِشْفَافُهُ) mübtedâdır, (الْمَرْمُوقُ) sıfatıdır. Lafz-ı mezkûrun bakıyye-i hayât demek olan ve ism-i câmid bulunan (رَمَقٌ) dan me'hûz olmasına ba'zı 'ulemâ tarafından zâhib olunmuş ise de zann-ı 'âcizânemce bu te'vîl-i ba'ide gitmekden ise nazar ma'nâsına olan (رَمَقٌ)' dan ahzine zâhib olunmak ve (مَنْظُورٌ إِلَيْهِ) diye tefsîr kılınmak daha evlâ olmalıdır.<sup>95</sup> (الْأَيْتَامُ) kavli muahhar (تَامٌ) a müte'allıktır. (تَامٌ) fâ'liyle berâber merfû' u'l-mahal ve haberdır. Müşârün ileyhin nefsinde müşfik ve zamân-ı mâzî ve hâl ve cemî-i ahvâlde eytâma işfâkı sâbit olmasına haberi fi'l olarak cümle-i ismiyyenin îrâdıyla delâlet edilmiştir.<sup>96</sup>

**Mahsûl-ı Beyt:** Vezîr-i sâhib-tedbîr-i mezkûr, mücerred nusret-i dîn-i mübîn ve ikâme-i sünnet-i Seyyidî'l-Mürselîn için techîz eyledikleri harb u kıtâl (s. 161) ve ceng ü cidâl esnâsında birtakım benât ü benûni ve ferzendân-ı düşmen-i bed-âyîni yefim ü bî-peder ve onların pederlerini de tu'me-i şîr-i şimşîr ü hançer edici ise [de] kendilerinin intizâr olunan lutf u re'feti ve bakıyye-i mihr ü 'inâyeti o âzâde-i ihlâk ü i'dâm ve mazhar-ı 'afv-ı cünûd-ı İslâm olan eytâm-ı bî-ârâma kifâyet ve onları îsâl-i şâhrâh-ı selâmet eyler, demektir.

Bu beyit tecnûs ve iştikâk ve tekâmîl ve ihtirâs san'atlarını câmi'dir.

صَامٌ لِلْمَعْبُودِ عَنْ لَدَائِهِ لِكَيْتَهُ [22]

لَيْسَ عَنْ قَتْلِ الْأَعَادِي مَجْدُمُ الصَّنَمِصَامِ صَامٌ

[O, nefsânî lezzetlerden Allah için vazgeçti. Fakat keskin kılıcıyla düşmanları katletmekten geri kalmış da değildir.]

(صَامٌ) Fi'l ve fâ'ildir. (لِلْمَعْبُودِ) fi'l-i sâbıkâ müte'allıktır ve (عَنْ لَدَائِهِ) kavli de öyledir, zamîr memdûha râci'dir. (لِكَيْتَهُ) zamîri (لِكَيْتِ) kelimesinin ismidir, memdûha râci'dir veyâhud zamîr-i şândır. (لَيْسَ) ef'âl-ı nâkısadandır. İsmi (مَجْدُمُ الصَّنَمِصَامِ) kavli ve haberi (صَامٌ) fi'li olup mecmû'u (لِكَيْتِ)'in haberi olarak merfû' u'l-mahaldır. (عَنْ) muahhar (صَامٌ) fi'line müte'allıktır. (قَتْلِ)'in (الْأَعَادِي)'ye izâfeti masdarın mef'ûlüne izâfeti kabîlindedir. (أَعَادِي), cem'-i adüvv olan a'dâ'nın cem'idir.<sup>97</sup> (مَجْدُمُ الصَّنَمِصَامِ) dan maksûd seyf-i kâtı'dır. Sâdların fethiyle<sup>98</sup> (صَّنَمِصَامِ) yüzü dönmez ve eğilip bükülmez olan kılıçdır. Harf-i ta'rîfi muzâfun ileyhden 'ıvazdır, (مَجْدُمُ صَّنَمِصَامِيهِ) takdîrindedir.

<sup>95</sup> Kemâleddin Efendî'nin "ba'zı ulemâ" ile kasedtiği Hâfız Süleymân b. İbrâhim'dir. Bu zât, şerhinde "الْمَرْمُوقُ مِنَ الرَّمَقِ. هُوَ نَقِيَّةُ الْحَيَاتِ وَالرُّوحِ." cümleleriyle Kemâleddin Efendî'nin "te'vîl-i ba'îd" dediği görüşü dile getirmiştir (bk. a.g.e, vr. 23a).

<sup>96</sup> "إِشْفَافُهُ: أَي هُوَ مُشْفِقٌ فِي نَفْسِهِ. وَإِشْفَافُهُ لِلْأَيْتَامِ نَائِبٌ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ فِي الْمَاضِي وَالْحَالِ. وَيَدُلُّ عَلَيْهِ الْجَمَلَةُ الْإِسْمِيَّةُ وَكَوْنُ الْحَقَرِ فِعْلًا." (bk. Hâfız Süleymân, Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye, vr. 33a.)

<sup>97</sup> Yani, "adüvv (düşman)" kelimesi müfred, "a'dâ" cem', "e'âdi" ise cem'ü'l-cem'dir.

<sup>98</sup> "fethiyle" kelimesi metinde "fa'hyla" şeklinde dizilmiştir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Müşârün ileyh mücerred emr-i cihân-mutâ` Ma`bûd-ı Hakîkî'ye imtisâl ve muhâfaza-i şerâit-i millet-i İslâmiyye'ye teşmîr-i sâk-ı istîcâl eyleyerek lezâiz-i nefsanî ve arzû-yı cismânîden savm u imsâk ve habl-i metîn-i dîn-i mübînî hüsn-i sûretle i'tisâm u istimsâk eyler ise de kendilerinin seyf-i kâtî` u âbdârî ve şimşîr-i sâtî` u hûnbârî katl-i a`dâ ve harb ü heycâdan imtinâ` ve imsâk ve terk-i i`dâm u ihlâk eyler değildir, demekdir.

Bu beyitte reddü'l-'aciz `ale's-sadr ve te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem san`atları vardır.

صَيِّعَمٌ مِنْ دَائِبِهِ إِرْعَامُ صِرْعَامِ الشَّرَى      [23]<sup>99</sup>  
بِاسِلٌ حَمْسٌ إِلَى صَرْبِ الطُّلَى وَالْهَامِ هَامٌ

[O, azgın Şerâ arslanları gibi olan düşmanların burnunu sürterek kahretmeyi âdet edinen bir yavuz arslan, onların başını ve boynunu koparmayı çokça arzulayan bir yiğittir!]

(صَيِّعَمٌ) “hayder” vezninde arslandır. Takdîri (هُوَ صَيِّعَمٌ) dir. (مِنْ دَائِبِهِ) mukaddem haber ve (إِرْعَامُ صِرْعَامِ الشَّرَى) kavli tetâbü-i izâfât ile muahhar mübtedâ olup cümlesi (صَيِّعَمٌ)'ın sıfatı olarak merfû`atü'l-mahaldir.

(دَائِبٌ) “nehb” vezninde `âdet ma`nâsınadır. (إِرْعَامٌ)'ın (صِرْعَامٌ)'a izâfeti masdarın mef`ûlüne izâfetidir. (إِرْعَامٌ) toprağa sürmek ma`nâsına olup kinâye-i lafziyye veyâhud ma`neviyye tarîkiyle izlâl u teshîr ve tezlîl u tahkîr kasd olunmuştur. (صِرْعَامٌ)'ın (شَرَى)'ya izâfeti bir şeyin mekânına izâfeti kabîlindendir; zîrâ (صِرْعَامٌ) dâd'ın kesriyle arslandır. Şerâ, cebel-i Selmâ tarîkinde arslanı kesîr ve şedîd bir mevzi'dir.<sup>100</sup>

(بِاسِلٌ) ve (حَمْسٌ) kavilleri mübtedâ-i mahzûfa haberdirlir. (بِاسِلٌ) besâletden ism-i fâ'il bünyesiyle dilîr<sup>101</sup> ve bahâdır demekdir. (حَمْسٌ) sıfat-ı müşebbehedir, şecî` ve mütesallib

<sup>99</sup> 23 ve 24. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/22 (4 Cemâziye'l-âhir 1313), 179-180.

<sup>100</sup> [Kemâleddin Efendi:] Emîr-i Mekke `İsâ İbnü'l-Vehhâs el-Hasenî'nin, Cârullah `Allâme Ebü'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer ez-Zemahşerî'nin sitâyişinde tanzîm eylediği kasîdenin:

وَ أَخْرَ بِأَنْ تُزْهِى زَنْجَشَرَ بِأَمْرِي

beytindeki Şerâ'dan merâm yine bu mevzi'dir. (Beytin tercümesi: Zemahşer nâhiyesi [burayı nisbe olarak kullanan] bir adamla ne kadar övünse azdır! Zîrâ o adam kızgın ve cesür arslanlarıyla meşhûr Şerâ denilen mevkîde bulunsa Şerâ artık onunla iftihâr eder hâle gelir!)

*Hazîne-i Fünûn* neşrinde “İbnü'l-Vehhâs” ismi “İbnü'l-Ves” olarak çıkmıştır. Kemâleddin Efendi yukarıdaki bilgiyi *Kâmûsü'l-muhît*'ten almış olmalıdır. (bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* [“Zemahşer” maddesi], Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1978, II, 40; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi*, II, 1986-1987.)

<sup>101</sup> “dilîr” kelimesi metinde “dilber” olarak dizilmiştir.

ma'nâsınadır.<sup>102</sup> (حَمَاسَت) şecâ'atdır. (إلى) muahhar (هَام) fi'line müte'allıkdır. (صَرْب)ın (الطَّلَى)'ya izâfeti masdarın mef'ûlüne izâfetidir. Ta'nın zammiyle (الطَّلَى) boyun ma'nâsına olan (عِلَاة)'nın veyâhud mukaddemü'l-'unuk ma'nâsında (طَلْبَة)'nin cem'idir.<sup>103</sup> (و فِي التَّوَابِعِ: اللَّحْيَةُ) (s. 180) (أَهَام) kavli muzâfun ileyh üzere ma'tûf ve mecrûrdur; müfredi baş ma'nâsına olan (هَامَة)'dir. (هَام) teşne ve 'atşân oldu ma'nâsında mâzî-i gâibdir. ("atşân" vezninde mürâdifidir. (فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ) kavli-i şerîfide<sup>104</sup> bulunan (الْهَيْم) susuz develerdir. (هَام) cümlesi haberin sıfatı olup merfû'atü'l-mahaldır. Bu cümle cümle-i sâbıkadan bedel-i iştimâl menzilesinde bulunduğundan fasl olunmuşdur. (أَعْجَبَنِي زَيْدٌ شَجَاعَتَهُ) gibidir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Vezîr-i sâbıkü'l-beyân birtakım aduvv-ı dîn ü dünyevî ve Şerâ arslanları gibi tünd ü kavî bahâdırân-ı düşmenânı izlâl u teshîr ve mağlûb u tahkîr eylemek cümle-i 'âdâtından olan bir şîr-i şecâ'at-pîşe ve gerden-i düşmenânı ve ser-i a'dâ-yı bî-îmânı darb u kat'a teşne bir dilîr-i gâlib ve şecî' u mütesallibdir, demekdir.

Bu beytin müştemil olduğu muhassenât-ı bedî'iyye pek zâhirdir.

لَوْ رَأَى صَاحِبٌ مِنْ صَنْعَةِ الْكُتَّابِ تَابَ [24]

إِنْ عَرَاهُ رُسْتَمٌ فِي مَوْضِعِ الْإِرْتِهَابِ هَابَ

[Sâhib (b. Abbâd) onu görseydi yazarlık san'atını bırakırdı. Rüstem (b. Zâl) düşmanı olsaydı muhârebe meydânında onun karşısına çıkmaya cesâret edemezdi!]

(لَوْ) harf-i şartdır. (رَأَى) fi'li rü'ye-i basardan fi'l-i şartdır. Mef'ûlü vezîr-i memdûha râcî' zamîr-i muttasıldır. Fâ'ili (صَاحِبٌ) kavlidir. Sâhib'den merâm edîbü'l-vüzerâ ve imâmü'l-üdebâ vezîr-i şehîr İsmâ'îl bin 'Abbâd'dır ki Deyâlime'den Müeyyedü'd-devle'ye vezâretinden veyâhud edîb-i meşhûr Ebü'l-Fazl bin el-'Amîd'e mülâzemetinden es-

<sup>102</sup> Mustafa İsmâüddin Efendi "hams" kelimesini izâh ederken şu bilgileri vermektedir: "Hams, feth-i hâ-i mühmele ve sükûn-ı mîm ile pâdişâhân-ı Yemen'den şec' ve bahâdır bir pâdişâhın nâmıdır ki bürd-i Yemenî demekle şöhet-şî'âr olan kumaş ibtidâen onun için nesc olundu." (a.mlf., Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye, vr. 187<sup>a</sup>.)

<sup>103</sup> "Uzunluğu boynu geçmeyen sakal bir zînettir." bk. Zemaşerî, *el-Kelîmü'n-nevâbiğ*, yy. ty., 5. Mardin müftüsü Yûsuf b. Ömer Efendi bu sözü şu ibârelerle tercüme ve şerh etmiştir: "**Lihye** sakal ma'nâsına ve **hilye** zînet ma'nâsına ve **mâ** masdariyye ve **lem** nâfiye-i câzime ve **tetul** tûl'dan müştak fi'l-i muzârî'dir. Ve **tûl** uzunluk ma'nâsına ve **'an** harf-i cer ve **tulye** unuk ma'nâsınadır. **Hâsıl-ı kelâm:** Unku geçip uzun olmayan sakal adama zînettir..." (Devâmı için bk. Yûsuf b. Ömer Mardinî, *Kitâbu Mehâsinü'l-hüsâm: Tercüme ve şerhi Nevâbiğu'l-kelîm li'z-Zemaşerî*, İstanbul: ty., 136-137.) Zemaşerî'nin bu eseri hem *el-Kelîmü'n-nevâbiğ* hem de *en-Nevâbiğu'l-kelîm* şeklinde anılmaktadır.

<sup>104</sup> "Susamış develerin suya saldırışı gibi içecekler!" (el-Vâkıa 56/55)

Sâhib ismiyle yâd olunmuş ve sonra vüzerânun bir zamân bu `ünvân ile mu'anven olmaları oradan kalmıştır.<sup>105</sup>

(مِنْ) muahhar (تَاب) 'ye müte'allıktır. (صُنْعَةً) 'nin muzâfun ileyi bulunan (الْكَتَاب) "rümân" vezinde kitâbet ma'nâsıdır. (تَاب) 'nin fâ'ili sâhibe râci' zamîrdir; cümlesi cezâiyyedir. (اِنْ) harf-i şarttır. (عَرَاهُ) fi'l-i şart ve mef'ûldür; zamîr memdûha râci'dir, (تَاهُ) demektir. Masdarı olan (عَرَى) "cerâ" vezinde fi'l-asl bir âdeme ihsân u 'atiyye me'mûlüyle gelmektedir. (رُستَم) fâ'ildir. Rüstem' den merâm bahâdır-ı meşhûr İbn Zâl' dir.<sup>106</sup> Mûmâ ileyhın isbât-ı dilîri ve şecâ'at eylediği vekâyi'-i müte'addideden tafsilen ma'lûmât almak *Şehnâme-i Firdevsî* 'ye mürâca'atla olabilir. (فِي) fi'l-i sâbıka müte'allıktır. <sup>107</sup> (مَوْضِعُ الْإِزْهَابِ) 'dan merâm câ-yı hatarnâktır. (إِزْهَابِ) hemzenin kesriyle ihâfe ma'nâsıdır. (هَابِ) fi'l ve fâ'ildir, (خَافِ) demektir; cümlesi cezâ-i şarttır.

**Mahsûl-ı Beyt:**<sup>108</sup> Kâtib-i şehîr-i fesâhat-i'tiyâd Sâhib bin 'Abbâd eğer bi'l-farz ve't-takdîr debîr-i bî-nazîr ü nuhrîr-i Harîrî-tahrîr<sup>109</sup> olan o vezîre mülâkî ve hâiz-i şeref-i telâkî olsa idi bâdi-i şöret ve nûmûne-i belâgati olan fenn-i kitâbetden râci' u tâib ve şecî'-i bî-misâl Rüstem bin Zâl dahi eğer müşârûn ileyhın vâkıf-ı şecâ'at ve müsâdif-i zât-ı besâlet-âyâtı olsaydı dūcâr-ı havf u heybet ve muztarib olurdu, demektir.

<sup>105</sup> Tam adı Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd et-Tâlekânî (v. 385/995) olan bu Büveyhî vezîri, dilci, edîb, şâir ve çok yönlü âlim hakkında bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV (İstanbul: TDV, 2008), 512-515.

<sup>106</sup> [Kemâleddin Efendi:] Zâl, pîr-i sâlhürde demek olup İbn Destân-ı mezbûrun anasından kaşı ve kirpiği ak olduğu hâlde tevellüd etmesi bâdi-i tesmiye olmuştur.

"İbn Destân" olarak düzelttiğimiz kelime neşirde "İbn Dâşân" şeklinde çıkmıştır. "Destân" Zâl'in lakabıdır. Zaloğlu Rüstem'e "Rüstem-i Zâl" dendiği gibi "Rüstem-i Destân" da denmiştir. Kemâleddin Efendi'nin yukarıdaki cümleleri ile Şuûrî Hasan Efendi'nin *Ferheng-i Şuûrî* 'deki bilgilerin neredeyse birebir örtüşmesi Kemâleddin Efendi'nin kaynağının *Ferheng-i Şuûrî* olduğunu göstermektedir. bk. Hekim Şuûrî Hasan Efendi, *Ferheng-i Şuûrî: Nevâlü'l-fuzalâ ve lisânü'l-Acem*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1155, II, 35.

<sup>107</sup> Metinde "مَوْضِعُ الْإِزْهَابِ" yerine "مَوْضِعُ الْاِهَابِ" kaydı vardır.

<sup>108</sup> bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/23 (11 Cemâziye'l-âhir 1313), 186.

<sup>109</sup> "Harîrî" ile kastedilen kişi h. V ve VI. asır Arap dünyasının meşhûr dil âlimi Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî'dir (v. 516/1122). Elli kısa hikâyeden oluşan *Makâmât* adlı eseri hem muhtevâsi hem de Harîrî'nin Arapça'ya hâkimiyetini göstermesi ve onu dili kullanma hususunda zirveye taşınması bakımından önemlidir. Harîrî bu kitabında Arapça'nın anlatım gücünü, türlü inceliklerini, fesâhat ve belâgat özelliklerini, Arapların vecize, deyim ve atasözlerini etkileyici müseccâ bir üslupla ortaya koyarak ismini ölümsüzleştirmiştir. Bu sebeple güzel ve tesirli yazı yazarlar Harîrî'ye benzetilmiş, "nuhrîr-i Harîrî-tahrîr", "nuhrîr-i Harîrî-hâme" gibi terkîblerle tavsîf edilmişlerdir. (Daha taferruatlı bilgi için bk. Sıtkı Güllü, *el-Harîrî: Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları*, [doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 1995], 21-40; Hulusi Kılıç, "Harîrî", *DİA*, XVI [İstanbul: TDV, 1997], 191-192; a.mlf., "Makâmât", *DİA*, XXVII [Ankara: TDV, 2003], 414-415.)

Bu beyitte temsîl ve mübâlağa ve cinâs-ı mutarref ve iştibâ` san'atları cem` olunmuştur. (s. 187)

يَا عَلِيمًا عِنْدَهُ الْعَالَمُ ذُو الْإِرْشَادِ شَادٌ [25] <sup>110</sup>

زَاهِدًا تَقْوَاهُ فِي دُنْيَاهُ لِلزُّهَادِ هَادٌ

[*Ey irşâd sâhibi ulemânın kendisinden feyz aldığı âlim! Ey takvâsı zâhidlere yol gösteren zâhid!*]

(يَا عَلِيمًا) münâdâ-yı mansûb ve münekkerdir. Tenkîr ta`zîm ve tebcîl içündür. (عِنْدَهُ) muahhar (شَاد) fi`linin zamîrinden hâldir. (الْعَالَمُ) mübtedâdir ve `allâme demektir. (ذُو الْإِرْشَادِ) sıfatıdır ve sâhib-i irşâd demektir. (شَاد) “refi`u'l-kadr oldu” ma`nâsında fi`l ve fâ`ildir;<sup>111</sup> cümlesi merfû`atü'l-mahal haberdir. (زَاهِدًا) münâdâ-yı gayr-ı ma`nîdir.<sup>112</sup> (تَقْوَاهُ) ve (هَاد) kavilleri mübtedâ ve haber olup cümlesi münâdânın sıfatı olarak mansûbetü'l-mahaldir. (فِي دُنْيَاهُ) ve (لِلزُّهَادِ) kavilleri habere müte`allıktır. (زَاهِدًا) zâhidin cem`idir. (هَاد) hidâyetden ism-i fâ`ildir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Bir dâna-yı bî-hemtâyı ve zâhid-i pür etkâyı nidâ ile mümtâz eyliyorum! Sâlik-i tarîk-i sedâd ve mâlik-i feyz ü irşâd olan `ulemâ-yı dîn-i mübîn kendisinin nezd-i fâzilet-vefd-i kadr-dânîsinde kamrân ü kambîn olarak `ilm ü irfânı ve kemâlât-ı bî-noksâm onlara bedraka-i feyz-i sedâd ve zühd ü takvâsı da hidâyet-bahş-ı fırka-i zühhâddır. Ya`nî efâdil-i mürşidîn ve meşâyih-ı takvâ-güzîn müşârün ileyhin kemâlât-ı zâtîyesinden hâiz-i sunûf istifâde ve muvâfık-ı şerî`at-ı aliyye ve mutâbık-ı sünnet-i seniyye olan meslek-i sahîh-i `âlîlerine ittibâ` eylemeğe âmâde ve enfâs-ı kudsiyye ve celîlelerinden müstefîd-i fuyûzât-ı `adâdedirler, demektir.

Bu beyit sanâyi`-i bedî`adan şibh-i iştikâk ve cinâs ve tenâsüb ve tevfiik san'atlarını şâmindir.

يَا نِظَامَ الْمَلِكِ يَا فَخْرَ الْوَرَى يَا مَنْ إِذَا [26] <sup>113</sup>

جَادَهُ الْمُسْتَجِدُّ الْمَطْلُومُ بِالْإِنْجَادِ جَادٌ

<sup>110</sup> 25. beytin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/23 (11 Cemâziye'l-âhir 1313), 187.

<sup>111</sup> İsamüddin Efendi'nin (شَاد) ile ilgili yazdıkları şöyledir: “(شَاد) ism-i fâ`ildir; `ilm ü mâldan nasîb alıcı demektir. Me`hazi ‘şedv`dir. ‘Şedv’, binâ ref` etmek ve şî`ri inşâd eder iken savtını ref` etmege derler. Ammâ burada murâd `ilm ü mâldan nasîb almaktır.” (a. mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 187<sup>b</sup>.)

<sup>112</sup> “ زَاهِدًا مُنَادَى آيْضًا غَيْرُ مُغَيَّبَةٍ. ” (Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti`l-Tantarâniyye*, vr. 34<sup>b</sup>.) Mustafa İsamüddin Efendi ise me`ânî ile ilgili eserlere dayanarak “يَا عَلِيمًا”deki “يَا”nın nidâ için değil, “memdûhun evsâf-ı mezkûre ile ittisâfını tahsîs ve i`lâm için” olduğunu yazmaktadır. “زَاهِدًا” de “عَلِيمًا” ile aynı i`râba sâhiptir. Yani her ne kadar vezin icâbı âtîf mahzûfsa da “زَاهِدًا” “عَلِيمًا” üzerine ma`tûfdur. (bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 187<sup>b</sup>.)

<sup>113</sup> 26-28. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/26 (3 Receb 1313), 208-210.

[*Ey Nizâmü'l-mülk! Ey mahlûkâtın medâr-ı iftihârı! Ey yanına gelen mazlum ve muhtaçlara karşı cömert olan!*]

Ebyât-ı sâlifede `ilm ü şecâ`at ve onların müstelzim olduğu ba`zı evsâf u haslet ile vezîri medh edip şimdi de o sıfatların netîcesini ve onlara terettüb edecek şeyleri hüsn-i tahallüs tarîkıyle ityân etmeğe tesaddî eylemiştir.

(يا نِظَامَ الْمَلِكِ) münâda-yı mansûbdur ve nazîrleri de öyledir. (s. 209) Nizâmü'l-Mülk, nâzımın medh u senâsında bulunduğu vezîr-i meşhûrun lakabıdır. (يا فَخْرَ الْوَرَى) kavlinde gulüvv bulunduğundan (وَرَى)'dan tebe'a-i mülûkâne alınmak ahsendir. (مَنْ) mevsûl veyâhud mevsûfdur. (إِذَا) şartıyyedir. (جَادَةٌ) fi'l-i şart ve mef'ûldür. (الْمُسْتَنْجِدُ) fâ'ildir masdarı olan istincâd yardım istemek ve hâl-i za'fdan sonra tüvânâ olmaktadır. (الْمُظْلُومُ) sıfatdır. (بِالْإِتِّجَادِ) kavli fi'l-i şarta veyâhud (الْمُسْتَنْجِدُ) kavline veyâ muahhar (جَاد) fi'line müte'allıktır. Hemzenin kesriyle (إِتِّجَاد) i`ânedir. (جَاد) (جَوْذُ)'dan fi'l-i mâzî olup cümlesi cezâiyyedir. Şart ve cezâdan mürekkeb olan cümle-i şartıyye sıla veyâhud sıfatdır. Gâib sîgalarıyla nidâ ve münâdânın mükerreren îrâd buyurulması müşârûn ileyhın şu evsâf ile ittisâfda kemâline tenbîh ve hitâb u gaybet nezdinde müsâvî olmuş derecesinde ziyâde-i fetânetine telmîh içündür.<sup>114</sup>

[27] أَصْبَحْتُ مَنْصُورَةً رَايَاتُ دِينِ الْمُصْطَفَى  
مِنْهُ وَاسْتَرْدَى جِهَادًا مَنِ إِلَى الْإِتِّجَادِ حَادٌ

[*Onun sâyesinde Mustafâ'nın (s.a.v) dîninin sancakları muzaffer oldu. Dinden dönmeye meyledenlerle mücâdelesini sürdürerek onları helâk etmek istedi.*]

(مَنْصُورَةٌ) (صَارَتْ) ma'nâsında fi'l-i nâkısdır.<sup>115</sup> (أَصْبَحْتُ) kavli cezâ ve (رَايَاتُ) ilâ âhir...) kavli ismidir. (رَايَةٌ) (رَايَاتُ) nin cem'idir. (مِنْهُ) kavli (مَنْصُورَةٌ) e müte'allık olup tecrîdi mebnî olmak ve (اسْتَرْدَى) fi'linin sıla-i mahzûfesini bildirmek için te'hîr olunmuştur. (اسْتَرْدَى) helâk ma'nâsına olan (رَدَى)'den mâzî-i istif'âldir. Fâ'ili

<sup>114</sup> *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin na't-ı Nebî olduğunu ileri süren bazı şârihlerin iddiâlarına karîne olarak gösterdikleri en kuvvetli beyit budur. Zîrâ "nizâmü'l-mülk", mülkûn veyâ saltanatın nizâmı ve salâhının onunla te'sis olduğu kimse demektir. "Fahrü'l-verâ" ise mahlûkâtın iftihâr kaynağıdır. Bu vasıflar ve bilhassa sonuncusu Hz. Peygamber'e mahsûstur. Hattâ O da "bir kimesnedir [ki] ona yardım taleb edici mazlûm gelse ona yardım etmege cömertlik eder[di]." (bk. *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye* [şârihi meçhul], Süleymâniye Ktp., Çelebi Abdullah Blm., nr. 391, vr. 18<sup>a</sup>)

<sup>115</sup> Kemâleddin Efendi "أَصْبَحْتُ" kelimesini "صَارَتْ" anlamında şerhetmişken, Hâfız Süleyman "دَخَلَ فِي الصَّبَاحِ كَلٌّ" "دَخَلَ فِي الصَّبَاحِ كَلٌّ" diyerek bu kelimeyi "sabah vaktine girmek" mânâsında kullanmıştır. Kemâleddin Efendi yazma nüshanın varak kenârına "فِيهِ نَظَرٌ" diye not düşmüş, *Kâfiye* ve şerhlerini kaynak gösterip söz konusu kelimenin burada "صَارَتْ" anlamında olduğunu belirtmiştir. (bk. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 35<sup>a</sup>.) İsmâüddin Efendi'nin görüşü ise şöyledir: "(أَصْبَحْتُ) ef'âl-i nâkısadandır. 'صَارَتْ' ve 'كَانَتْ' ma'nâsına. Aslı 'İsbâh' dan me'hûzdur. İsbâh, vakt-i bükre ve sabâha dühûl etmektir. Ve fâ'ilin sabîha sâhibi olmağına derler. Pes beyitte ma'nâ-yı sâni murâddır." (bk. *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 188<sup>a</sup>-188<sup>b</sup>.)



memdûha râci` zamîrdir. (جِهَادًا) hâliyet üzere mansûbdur, (اسْتَرْزَى مِنْهُ جَاهِدًا) demektir. (مَنْ) mevsûledir. Sılası olan (حَادٌ) cümlesiyle berâber fi'l-i sâbıkın mef'ûlü olup mansûbetü'l-mahaldir. (إِلَى) muahhar (حَادٌ) fi'line müte'allıktır. (الْإِحَادُ) cevr ü sitemdir. (حَادٌ) bir nesneden meyl ü `udûl eylemek ve sapmak demek olan ve "keyd" vezninde bulunan (حَيْدٌ) masdarından fi'l-i mâzîdir, (مَالٌ) demektir.

**Mahsûl-ı Beyteyn:** Bazâr-ı mülk ü saltanatın nizâm u revâcı ve tebe'a-i sâdıkânın medâr-ı ıftihâr u ibtihâcı ve dergâh-ı `âlem-penâhuna ilticâ eden sitemdüdegân u mu`âvenet-cûyânın mu`în ü dâfi`-i ihtiyâcı olan ey vezîr-i Âsaf-nazîr! Millet-i hanîfiyye-i beyzânın ve dîn-i mübîn-i bî-hemtânın sancakları zât-ı hasâfet-simâtınızın mücerred bez-i himmet ve hüsn-i mu`âvenetleriyle mansûr u muzaffer ve ilhâda mâil sitemkâr-ı sengdil olan kimseler cihâd-ı câlib-i inkıyâd-ı dîn-perverâneniz ile makhûr u müdemmer oldu, demektir.

Bu beyitlerde tecrîs ve şibh-i iştikâk ve tecrîd san`atları vardır.

شَانُهُ إِصْفَادٌ مَنْ وَالَاهُ مِنْ آلَاتِهِ [28]  
وَاعْتَدَى شَابِيهِ فِي الْأَعْلَالِ وَالْأَصْفَادِ فَادٌ

[Dostlarına kendi vâridâtından ihsânda bulunmak onun şânındandır. Kendisine buğzedenleri ise zincir ve kösteklere bağlayarak ölüme mahkûm eder.]

Memdûhunun dîn-i mübîn hakkında olan nusretini evliyâsıyla lutf u `inâyet ve a`dâsıyla kahr u nikâyet tarîklerine hasr eyleyerek şu ebyât-ı selâseyi<sup>116</sup> cem` u taksîm ve sonra tefrîk lâ-alâ neski't-taksîm uslûbu üzerine savg u îrâd buyurmuşlardır.

(شَانُهُ) mübtedâdır. Haberi (مَنْ) mevsûleye muzâf bulunan ve i'tâ ve ihsân ma'nâsına olan hemzenin kesriyle (إِصْفَادٌ)'dır. (وَالَاهُ) dostluk demek olan müvâlâtdan mâzî-i gâibdir. Zamîr vezîre râci'dir; cümlesi sıladır. (مَنْ) (إِصْفَادٌ)'a müte'allıktır. (آلَاتِهِ) zamîri yine vezîr-i memdûha râci'dir. (آلَاءِ)'nin müfredi hemzenin feth ve kesri ve lâm'ın sükûnuyla (أَلَى) / (أَلَى)'dir ve ni`met ma'nâsınadır. (وَاعْتَدَى) ilâ âhir...) cümlesi istînâfiyyedir. (اعْتَدَى) bâb-ı ifti`âlden mâzî-i gâibdir. Fâ'ili (شَابِيهِ) kavlidir. Şîn'in üç harekesi ve nûn'un sükûnuyla (الشَّنْءُ / الشَّنْءُ / الشَّنْءُ) buğz ve `adâvet demek olup (شَابِيهِ) demektir. (فِي) muahhar (فَادٌ)'ye müte'allıktır. (الْأَعْلَالِ) demir tavk ve lâle demek olan gayn'ın zammıyla (عُلٌّ)'ün cem'idir. (الْأَصْفَادِ) "ef'âl" vezninde olup fethateynle bukağıya denilen (صَفْدٌ)'in cem'idir. (فَادٌ) ölmek

<sup>116</sup> Kemâleddin Efendî'nin "ebyât-ı selâse (آيات لله)" demeyi uygun gördüğü ibâre Hâfız Süleymân'ın şerhinde "في البيت السابق..." (bir önceki beyitte) şeklindedir (bk. Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye, vr. 35<sup>a</sup>).

demek olan (فَيْد) masdarından mâzî-i gâibdir. Cümlesi fâ'ilden hâldir, (دَخَلَ فِي الْعَدَاةِ مَا بَيْنَنَا فِي الْأَعْلَالِ), (والأصْفَادِ) demektir.<sup>117</sup>

**Mahsûl-ı Beyt:** `Ubûdiyyet-i sâdika-i vezîrâneleriyle mümtâz ve muhabbet-i hâlise-i (s. 210) Âsafâneleriyle ser-efrâz olan zevâtı vâsıl-ı ni'am-ı firâvân ve mazhar-ı sunûf-ı ihsân eylemek müşârûn ileyhın şân-ı vezâreti ve mütecâsir-i buğz u `adâvetleri olan kimselerin de bend ü bukağılar içinde dûcâr-ı mevt ü helâk olarak sabahlaması kendilerinin muktezâ-yı siyâsetidir, demektir.

Bu beyit tecnîs-i tâm ve nâkıs ve mürâ'at-ı nazîr ve tîbâk san'atlarını cem' eylemiştir.

بُرِعِدُ الْأَطْوَادَ بِالْإِعَادِ حَتَّى إِنَّهُ      [29] <sup>118</sup>  
لَوْ رَأَيْتَهُ مَا اعْتَدْتُ مِنْ هَوْلٍ ذَا الْإِعَادِ عَادٍ

[Onun heybeti dağları titretir! Hattâ Âd kavmi onun saldığı korkuyu bilseydi  
azgınlığından vazgeçerdi!]

(بُرِعِدُ) titretmek ve müztarib eylemek ma'nâsına olan (رِعَادُ)'dan muzârî` gâibdir. (s. 323) Fâ'ili vezîre râci` zamîrdir. (الْأَطْوَادِ) mef'ûldür ve dağ ma'nâsına olan ta'nun fethi vâv'ın sükûniyle (طَوْدُ)'ın cem'idir. Veyâhud (طَوْدُ) cebel-i `azîm<sup>119</sup> ma'nâsına olup (كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)<sup>120</sup> kavli-şerîfinde `azm ile tavsîf buyurulması cibâl-i `azîme-i sâireye nisbetledir. (بِالْإِعَادِ) fi'l-i sâbika mütte'allıktır. (إِعَادِ) va'd ma'nâsındır ki hayırda müsta'mel olan (وَعْدِ)'in mükâbili olup şerde müsta'meldir. (حَتَّى) ibtidâ'iyedir. (إِنَّهُ) zamîr-i mansûbu şâna râci'dir. (لَوْ) harf-i şarttır. (رَأَيْتَهُ) rü'yet-i basardan fi'l-i müennes ve mef'ûldür. (مَا) nâfiyedir. (اعْتَدْتُ) haddi tecâvüz etmek ma'nâsına olan (اعْتَدَاءِ)'dan mâzî-i gâibdir. (مِنْ هَوْلٍ ذَا الْإِعَادِ) kavli (هَوْلٍ)'in (إِذْ)'ya izâfetiyle<sup>121</sup> olup (الْإِعَادِ) ism-i işâretin sıfat-ı mecrûrudur. (عَادِ) kavlinde fi'l-i sâbıkla

<sup>117</sup> "Sabaha zincirlere ve demir halkalara vurulmuş hâlde ölmek üzere iken (can çekişerek) girdi." Hâfız Süleymân şerhinde "مَاتِنَا" kelimesi "مَاتِنَا" şeklindedir. (bk. Hâfız Süleymân, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 35<sup>b</sup>)

<sup>118</sup> 29 ve 30. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/28 (17 Receb 1313), 322-323.

<sup>119</sup> Neşirde (طَوْدُ) kelimesi yerine birbirine bitişik şekilde (طَوْدَجَل) ibâresi yazılmıştır. Bu ibâredeki "cel" muhtemelen "be" harfi düşmüş "cebel" dir ve parantez dışında olmalıdır. Zîrâ metinde "cebel" kelimesi ayrıca yer almamaktadır.

<sup>120</sup> "Koca bir dağ gibi..." mânâsına gelen bu ibâre Şuarâ Süresi'nin (26) 63. âyetinden muktebestir. Âyetin tamâmı şu şekildedir: "فَاَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" "Bunun üzerine Mûsâ'ya 'Asân ile denize vur!' diye vahyettik. (Mûsâ vurunca) deniz hemen yarıldı, her dalgası koca bir dağ gibi oldu."

<sup>121</sup> Metinde bu ibâre "(ذَاهِ)"ye izâfetiyle" şeklindedir.

tenâzu` etmişdir; ihtilâf-ı e`imme üzere fi`l-i evvelin yâhud sâninin fâ`ilidir.<sup>122</sup> (عاد) dan merâm Hûd salavâtullâhi `alâ nebiyyinâ ve `aleyhi Hazretlerinin kavmi olan kabîle-i ma`rûfedir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Vezîr-i müşârûn ileyh te`sîr-i va`d u tehdîdiyle cibâl-i `azîmeyi bile muztarib u bî-karâr ve tezelzül-i harekete dûçâr eder bir mehâbet ü celâdeti hâiz olmuşdur ki kabîle-i `Âd-ı şekâvet-nihâd eğer nazra-endâz-ı va`d-i zehre-güdâzı olsa idi onun hevl ü şiddetinden aslâ küfr ü `isyâna münhemik ve tarîk-i dalâlet ü tecâvüz-kârîye sâlik olmazdı, demekdir.

Bu beyit muhasenât-ı bedî`iyye-i ma`lûme ile berâber tefrîkin şıkk-ı evvelini müştemildir.

مِنْهُ فِي نَادِي الْأَعَادِي طَارِقُ الْأَجَالِ جَالٌ [30]

مَا هُمْ مُدَّ رَاعُهُمْ فِي شِدَّةِ الْأَوْجَالِ جَالٌ

[Onun korkusundan geceleri düşman meclislerinde ölümün sesi işitilir! Şiddetli korku sebebiyle onların muhâkeme ve idrâk kabiliyetleri kalmamıştır!]

(مِنْهُ) muahhar (جال) ye müte`allıklıdır. Zamîr vezîre râci` olarak tecrîdi müfiddir. (في نَادِي) ilâ âhir...) kavli haberden hâliyet üzere mansûbetü`l-mahaldır. (نَادِي) meclis ma`nâsınadır. (طَارِقُ الْأَجَالِ) terkîb-i izâfisi mübtedâdır. (طَارِقُ) gece gelici ve (أَجَالُ) bir şeyin müddetinden `ibâret olan (جال) in cem`i olup merâm, korkularından a`dâya gece tehâcüm eden hâtra-i mevt ü helâkdir. (جال) cevelândan fi`l ve fâ`il olup cümlesi haber olarak merfû`atü`l-mahaldır. (مَا) leyse ma`nâsınadır. (مَا) nın haberidir. (رَاعُهُمْ) mâzî-i gâibdir. Masdarı olan (رَاعَ) korkutmak ma`nâsında müte`addî olmuşdur. <sup>123</sup> (مُدَّ أْفْرَعُهُمْ) demektir. (فِي شِدَّةِ الْأَوْجَالِ) kavli (رَاعَ) fi`line müte`allıklıdır. (الْأَوْجَالُ) havf demek olan (وَجَلَّ) in cem`idir. (جال) kelimesinin ismidir. Fi`l-asl kuyunun cânib ü cidârına denip `akl u `azîmet ve re`y ma`nâlarında isti`mâl olunmuşdur.

**Mahsûl-ı Beyt:** Müşârûn ileyhin mevdû`-ı fitrat-ı Âsafâneleri olan şecâ`at-ı kahramânî ve mehâbet-i dehşet-engîz-i cihânîleri mukteziyyâtından olarak tavârık-ı mevt ü âcâl, gürûh-ı mekrûh-ı a`dâyı bî-mecâl ederek meclislerinde cevelân ve `akıllarını serâsime ve hayrân etmekde ve düşmanlarını kaz` u şiddete ve havf ü haşyete giriftâr

<sup>122</sup> Kemâleddin Efendi'nin "eimme" dediği zevât Kûfeli dilciler, Sibeveyh ve Ferrâ'dır. "وعاد يَجْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا" ولأول كما هو رأي الكوفيين. وَيَجْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا لِلثَّانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ سِيبَوَيْهِ. وَيَجْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا لِمَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَرَّاءِ. وَلَا قَرِينَةَ فِي اللَّفْظِ عَلَى إِخْتِيَارِ مَذْهَبٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ. (bk. Hâfız Süleymân, Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye, vr. 35<sup>b</sup>-36<sup>a</sup>.)

<sup>123</sup> Bu ibâre neşirde "مدا فرعهم" şeklindedir.

eyleyeli onların 'akl u tedbîrleri mahv u nâbûd ve re'y ü fikirleri de mefkûd olup gitmektedir, demektir.

Bu beyit tecnîs ve tecrîd gibi muhassenâtı ve tefrîkin şıkk-ı sânisini câmi' olmuştur.

مُقْسِطٌ أَضْحَىٰ وَمِنْهُ مَنَهْلُ الْإِنْصَافِ صَافٍ      [31] <sup>124</sup>  
فَإِهْرَ أَمْسَىٰ عَلَى الْأَعْدَاءِ بِالْإِجْحَافِ خَافٌ

[O sabahları adâlet ve insâf pınarıdır; akşamları ise düşmanları kuşatarak silip süpüren bir kudret sâhibidir!]

(مُقْسِطٌ) kavli (إفساط)'dan 'âdil ma'nâsına olup (هُوَ مُقْسِطٌ) takdîrindedir. (أَضْحَى) onun kaydı olarak fi'l-i tâmdır. Fâ'ili zamîr-i müstetirdir. Masdarı olan (إِضْحَاء) vakt-i duhâda bir fi'l işlemek ve o vakte girmekdir. (مِنْهُ) mübtedânın haberi olan muahhar (صَافٌ) kavline müte'allıktır. (مَنَهْلُ الْإِنْصَافِ) mübtedâ olup cümlesi (أَضْحَى) fi'lînin fâ'ilinden hâldir. (مَنَهْلٌ) "mek'ad" vezninde mer'âlarda iskâ-yı devâbba mahsûs olan pınar ve sulak ve emsâline denir. (فَإِهْرَ) mübtedâ-yı mahzûfun haberidir (هُوَ فَاهِرٌ) demektir. Cümle-i evveli suâl menzilesine tenezzül<sup>125</sup> olunarak bu cümle kat' ve istînâf tarîkiyle îrâd buyurulmuştur. (أَمْسَى) fi'l-i tâmdır, fâ'ili (فَاهِرٌ)'e râci' zamîrdir. (عَلَى الْأَعْدَاءِ) ve (بِالْإِجْحَافِ) kavilleri muahhar (خَافٌ) kavline müte'allık dırlar. Hemzenin kesriyle (إِجْحَافٌ) bir nesneyi süpürüp götürmektedir. (خَافٌ) bir nesnenin etrâfını dâiren mâ-dâr kuşatıp ihâta edendir. Kâlellâhu Te'alâ: <sup>126</sup> وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ خَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ

<sup>124</sup> 31 ve 32. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/29 (24 Receb 1313), 335-336.

<sup>125</sup> Bu kelime metinde "yetenezzelü" şeklinde yazılmıştır.

<sup>126</sup> "Melekleri arşın etrâfını kuşatmış hâlde görürsün." mânâsına gelen bu ifâde Zümer Süresi'nin (39) 75. âyetinde geçmektedir. [Kemâleddin Efendi:] Ve minhü'l-mesel: وَرَفْنَا فَلْيَقْتَصِدْ Ya'nî vech-i muhabbetle etrâfımızda dolanıp bize ri'âyet ve umûrumuza i'tinâ ve himmet ve medh u hizmet gibi ızhâr-ı ta'alluk ve husûsiyyet edenler i'tidâl üzere olup medh u ta'zîmde haddi tecâvüz etmesinler. Kavli-i mezkûru fi'l-i muzârî'i (أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ) kavli-i şerîfînde bulunan ve zulm ü sitem ma'nâsına olan "hayf" masdarından ism-i fâ'il zannedenler makâm-ı medh u senâya göre şerh-i kelâm ve ifâde-i merâm edememişdirler.

\* "ve minhü'l-mesel" ibâresi neşirde "ومند المل" şeklinde yazılmıştır.

\*\* Yukarıdaki "من حَفْنَا أَوْ رَفْنَا فَلْيَقْتَصِدْ" sözü neşirde "من أرفنا فليقتصد" şeklinde (bitişik, harekesiz ve eksik) çıkmıştır.

Araştırmalarımız neticesinde meselin aslının *Sihâh* ve *Lisânü'l-'Arab'* da yukarıdaki gibi olduğunu tespit ettik. İbn Manzûr bu sözü hem kendisi açıklamış, hem de Cevherî'nin îzâhını kaydetmiştir. Kemâleddin Efendi'nin îzâhı da bunların tercümesi niteliğindedir. (bk. Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* [thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr], Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984, IV, 1345; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999, III, 246.)

\*\*\* "... أَمْ يَخَافُونَ..." diye başlayan cümle Nûr Süresinin (24) 50. âyetinden muktebes olup mânâsı şöyledir: "Yoksa Allah'ın ve Resulünün kendilerine zulmedeceğinden mi korkmaktadırlar?"

**Mahsûl-ı Beyt:** İcrâ'ât-ı nâfi'a ve tedbîrât-ı vâkı'asıyla o vezîr-i iffet-ittisâf, safvet-bahş-ı menhel-i dâd ü insâf olarak dâd-hâhân-ı zamân hakkında ibtidâ-yı nehâr her şeyden evvel icrâ-yı 'adâlete ibtidâr eyler bir 'âdil-i mükemmel ve 'adâlete mugâyir hâle ve emniyeti ihlâle mütesaddî olan düşmanları da sabâha bırakmaksızın akşamla hemân def' u izhâb ile kaplamağa şitâbân bir kâhir-i bî-bedeldir, demekdir.

Bu beyit tîbâk ve tezâd san'atlarını iştîmâl eylemiştir.

[32] سَادٌ وَحَسَادٌ عَنْهُ فِي الْخَطَايَا دَائِمٌ  
إِنَّ عَلَيَاهُمْ كَالرُّعُوعِ النَّسَافِ سَافٌ

[O, şânı yüce bir efendi oldu. Ona hased edenler ise dâimî bir zillet içindedir. Onun üstünlüğü hasedçileri önüne geleni yıkıp deviren rüzgâr gibi yok eder.]

(سَادٌ) fi'l ve fâ'ildir, seyyid oldu demektir. Cümle-i fi'liyyenin nükte-i îrâdı erbâb-ı dikkate hafî değıldir.<sup>127</sup> (سَادٌ وَحَسَادٌ) kavlinde vâv hâledir. (الْحَسَادُ) mübtedâ takaddüm ve hâsîdin cem'idir. Haberi (فِي الْخَطَايَا) kavlidir. (عَنْهُ) haberden hâldir. Mübtedâ [takaddüm] ederse hâlin [de] zarf olan 'âmil-i ma'nevîsi üzerine takaddümü İmâm Ahfeş 'indeinde câizdir. (دَائِمٌ) haberin sıfat-ı mecrûrudur. (عَلَيَاهُمْ) kavli (إِنَّ) kelimesinin ism-i mansûbudur. (عَلَيَاهُمْ) 'nın müennesidir. (لَهُمْ) muahhar (سَافٌ) kavline müte'allıktır ve (كَالرُّعُوعِ) kavli de öyledir. Ze'lerin fethiyle (الرُّعُوعِ) isâbet etdiği nesneyi tehzîz edip oynatan rüzgârdır. (النَّسَافِ) nâsîfin mübâlağası ve (رُّعُوعِ)'in sıfatıdır. Masdarı olan (النَّسْفِ) binâyı esâsından yıkmak ma'nâsına olup dağı pâre pâre savurmak ma'nâsında müsta'meldir. Kema fi kavlihi 'azze ve celle<sup>128</sup> (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا) kavli (إِنَّ) kelimesinin haberidir. Masdarı olan<sup>129</sup> (النَّسْفِ) rüzgâr toprak savurmak ve tozutup götürmek ma'nâsına olup burada (سَافٌ) dan istîsâlen helâk edici merâm olunmuştur.

\*\*\*\* Kemâleddin Efendi'nin "hâf" kelimesini "makâm-ı medh u senâya göre şerh-i kelâm ve ifâde-i merâm" edemediği için eleştirdiği kişi şerhini tercüme ettiği Hâfız Süleymân b. İbrâhim'dir. (bk. a.mlf., *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, vr. 36<sup>b</sup>.)

<sup>127</sup> Kemâleddin Efendi'nin işâret ettiği husus cümlelerin "ve'l-hussâdu 'anhu kâinün fi inhitâtin dâimin" takdîrinde olduğudur. Aslında şîbh-i cümle şeklindeki ibâre (harf-i cer ve ism-i mecrûr) tekaddüm ederse muahhar olan mübtedâ da (burada "el-hussâd") nekre olarak (harf-i ta'rîfsiz) haberin arkasından zikredilir. Bu durumda ibârenin "fi inhitâtin dâimin hussâdu" olması gerekirdi. Ancak yukarıdaki musrâda mübtedâ olan "hussâd" şîbh-i cümleye tekaddüm ettiği için harf-i ta'rîf almıştır; buna bağılı olarak -Kemâleddin Efendi'nin iki satır sonra değıneceğı üzere- hâlin de (burada "anhu") zarf olan âmil-i ma'nevî (müstetir "kâinün") üzerine tekaddümü câiz olmuştur... (Yardımları için değıerli meslektâşım Uğur Boran Bey'e teşekkür ederim.)

<sup>128</sup> "Sana dağılar hakkında sorarlar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak." (Tâhâ, 20/105)

<sup>129</sup> Bu kelime neşirde "النسفي" şeklinde çıkmıştır.

**Mahsûl-ı Beyt:** Müşârûn ileyh in mu`âmele-i siyâsetkârânelerinden (s. 336) hasede-i fesedesî sûret-i dâimedede bir hâl-i tedennî ve inhitât-ı `alenî üzere bulunarak zât-ı liyâkat-âyât-ı Âsafâneleri ez-her cihet ihrâz-ı siyâdet ve ibrâz-ı şân-ı vezâret eylemişdir. Zîrâ zâtının meşhûd-ı âlem ve mahsûd-ı liâm-ı benî Âdem olan terakkî-i kadr ü ikbâlî ve füzûnî-i izz ü iclâlî tündbâd-ı zamâne gibi onları be-heme-hâl düçâr-ı helâk edicidir, demekdir.

Bu beyit muhassenât-ı bed`iyyeden mutâbaka ve cinâs san`atlarını câmi` olmuşdur.

لَمْ يَزَلْ يُعْطَى لِعَافِي نَارِهِ أُوطَارُهُ                      [33] <sup>130</sup>  
آثِرُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ فِي الإِسْعَافِ عَافٍ

[Onun tüten ocağı muhtâcların imdâdına dâima yetişir. Onların ihtiyaçlarını isti`câl eder (önceler), gözardı veyâ tehir etmekten hoşlanmaz.]

(لَمْ يَزَلْ) fi'l-i nâkısdır. İsmi vezîr-i memdûha râci` zamîr-i müstetir ve haberi (يُعْطَى) cümlesidir. (لِعَافِي نَارِهِ) kavli (يُعْطَى)'ye müte`allıktır. (عَافِي)'den merâm mihmân ve tâlib-i ma`rûf ve ihsândır.<sup>131</sup>

Ebnâ-yı sebîli dârü'z-ziyâfe ve ikrâmlarına celb ü da`vet etmek ve onlara teshîl-i tarîk eylemek için leyâlî-i muzlimede yüksek mahallerde âteş yakmak `âdet-i `Arab`dan olmak mülâbesesiyle (عَافِي) vezîrin îkâd eylediği nâra nisbet olunmuşdur. (أُوطَارُهُ) kavli (يُعْطَى)'nin mef`ûlüdür. (أُوطَارُ) hâcet ma`nâsına olan (وَطَرَ)'ın cem`idir. Zamîr (عَافِي)'ye râci`dir. Şârih-i *Kâmûs*'un beyânı üzere (وَطَرَ) mâddesinden fi'l mutasarrıf değildir.<sup>132</sup> (آثِرُ التَّقْدِيمِ) kelâm-ı izâfisi muahhar (عَافٍ) kavlinin mukaddem mef`ûlü bihidir. Mef`ûlün takaddümü müfâd olan kerâhiyetde mübâlağayı müfid olmuşdur. (آثِرُ) "fâ'il" vezninde mü'sir ma`nâsınadır ki ihtiyâr edici demekdir. (فِي الإِسْعَافِ) kelâm-ı sâbıkın zarfıdır. (إِسْعَافٌ) bir kimsenin hâcetini kazâ etmektir. (عَافٍ) kavlinin masdarı olan `ayn'ın kesriyle (الْعِيفَانَةُ) bir şeyi nâhoş görüp iğrenmek ve kerîh `addetmektir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Müşârûn ileyh el-hakk bir vezîr-i `âlîcenâb ve `âdil-i bî-irtiyâbdır ki celb-i mihmân ve da`vet-i misâfirân için ulûvv-i himmetiyle îkâd etdirdiği nâra icâbet ve hâk-pâ-yı kerîmânelerini veche-i `azîmet eden mihmân u tâlib-i ihsânın hâcâtını kazâ

<sup>130</sup> 33 ve 34. beyitlerin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/30 (1 Şa`bân 1313), 343-344. Birinci musrâdaki "لِعَافِي نَارِهِ" kısmı kasîdenin incelediğimiz birçok yazma ve matbû nüshasında "لِعَافِي نَارِهِ" şeklindedir.

<sup>131</sup> "Ma`rûf, ihsân ve in`âm ma`nâsına müsta`meldir. Yukâlu: Hüve ehlü'l-ma`rûfi, eyi'l-ihsâni." Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* (haz. Koç- Tanrıverdi), IV, 3793.

<sup>132</sup> "mutasarrıf" kelimesi neşirde "munsarrıf" olarak çıkmıştır. Ancak Kemâleddin Efendi'nin kaynak gösterdiği *Kâmûsü'l-muhît* neşirlerinde bu kelime "mutasarrıf" şeklindedir ("Şârihin beyânına göre bundan fi'l mutasarrıf olmaz."). bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-başıf fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1305, II, 143; a.mlf., *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* (haz. Koç- Tanrıverdi), III, 2406.

ve âmâlini i'tâ eylemekden ayrılmaz ve kâffe-i efrâd-ı insân nazar-ı hükûmetde mu'âmeleten siyyân tutulsun maksadıyla nâsın is'âf-ı âmâli ve havâyicinin ikmâli husûsunda takdîm ü te'hîri ihtiyâr ve erbâb-ı hâcâtıdan birinin tercîhine ictisâr ederek sû-i niyyet ve kusûr-ı himmet üzere olanları da kerîh görüp aslâ sevmez, demektir.

(s. 344) Bu beytin müştemil olduğu sanâyi'-i bedî'a cüz'î teemmül ile anlaşılır.

سُحْبُ أَفْطَارِ السَّمَاءِ لَوْ لَمْ تَكَيْفُ مَا خَرَّ إِذْ      [34]  
لِلْوَرَى تَوَكَّافُ غَادِي كَفِّهِ الْوَكَّافُ كَافٌ

[Gökyüzünü kaplayan bulutlar yağmur yağdırmasa da olur! Zîrâ onun cömert elinin  
yağmur damlaları gibi saçtığı nimet herkese yeter!]

(سُحْبُ أَفْطَارِ السَّمَاءِ) kelâm-ı izâfîsi tetâbu'-ı izâfât ile olup mübtedâdır. Sîn'in [zammı] ve hâ'nın sükûniyle (سُحْبُ), sehâbın cem'i olan zammeteynle (سُحْبُ)'dan muhaffefdir. (أَفْطَارِ) katr'ın cem'idir; nâhiye ve cevânib ma'nâsındadır. (السَّمَاءِ) kavlindeki hemzenin sukûtu zarûrîdir. (لَوْ) şartıyyedir. (لَمْ) câzimedir. (تَكَيْفُ) bir şey damlayıp akmak ma'nâsına olan (وَكْفُ) masdarından fi'l-i şart ve meczûmdur. Fâ'ili (سُحْبُ)'a râci' olan (هِيَ)'dir. (مَا) nâfiyyedir. (خَرَّ) fi'l ve fâ'ildir. Cümlesi cezâ-yı şart olup fi'l-i şart me'a cezâiyye cümle-i şartıyye veyâhud fi'liyye olarak mübtedânın haberidir.<sup>133</sup> (إِذْ) hükmi-i sâbıkı ta'lîldir. (لِلْوَرَى) kavli muahhar (تَوَكَّافُ غَادِي كَفِّهِ) terkîbi tetâbu'-ı izâfât ile olarak mübtedâdır. (تَوَكَّافُ) "tezkâr" vezninde (وَكْفُ) ma'nâsındadır. (غَادِي) sabâh vaktinde peydâ olan buluttur. (كَفِّ) yed ve pençe ma'nâsındadır. (الْوَكَّافُ) (وَكَافُ)'in mübâlağası ve (كَفِّ)'nin sıfatıdır. (كَافٌ) kavli mübtedânın haberidir.

**Mahsûl-ı Beyt:** Etrâf-ı âsmânda nümâyân olan bulutlar bi'l-farz ve't-takdîr bârânı inzâl ü taktîr eylemese de 'adem-i matar sâye-i mün'imânelerinde bâdî-i zarar değildir. Zîrâ o vezîr-i Hâtim-nazîrin<sup>134</sup> masdar-ı ihsân ve mazhar-ı 'atâyâ-yı firâvân olan ebr-i dest-i semâhat-peyvesti bütün halka kifâyet ve def'-i ihtiyâc-ı 'umûmîde sehâba niyâbet eyler, demektir.

<sup>133</sup> [Kemâleddin Efendi:] Yâhud yalnız fi'l-i şart veyâhud yalnız cezâ-i şart mübtedânın haberi olarak merfû'u'l-mahaldir. Veyâhud şart ve cezâ bu mübtedâyı haberden müstağnî kılmışdır. (فَهَذِهِ أَقْوَالٌ أَرْبَعَةٌ فِيهِ وَبِ) (انتهائيه) (İşte bu konu ve benzerileri hakkındaki dört görüş bunlardır.)

<sup>134</sup> "Hâtim" ile kastedilen kişi İslâm öncesi dönemde yaşamış ve cömertliği ile şöhret bulmuş Hâtim et-Tâî'dir (v. 578?). Arap, Fars ve Türk edebiyatında bu yönüyle anılagelmiş, çeşitli hikâye, menkıbe ve darb-ı mesellere konu olmuştur. Tay kabîlesinin reîsi de olan Hâtim, aynı zamanda kuvvetli bir şâirdi. Hayatı hakkında daha teferruatlı bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî", *DİA*, XVI (İstanbul: TDV, 1997), 472-473.

Bu beyit, sâbık u lâhukı gibi san`at-ı tecnîs ve iştikâkı hâvîdir.

ذُمٌّ عَلَىٰ رِزْمِ الْعِدَا وَارْتِيحٌ بِعَوْدِ الْعِيدِ فِي [35] 135  
دَوْلَةٍ غَرَاءَ فِيهَا أَدْوَمُ الْأَطَافِ طَافٌ

[*Düşmanları zelîl etmeye devâm et! Allah'ın lütuflarının deverân ettiği şu yüce devlette ferah fahûr olarak daha çok bayram yaşa!*]

(ذُمٌّ) dâl'in zammıyla olup (تَدْوِمٌ) dan emr-i muhâtabdır.<sup>136</sup> (عَلَىٰ) fi'l-i mezkûra müte'allıktır. (رِزْمٌ) hoşlanmamakdan<sup>137</sup> 'ibâret olarak (كُرْهٌ) ma'nâsında bir isimdir ve zill ü hakâretten kinâyedir ve bir kimseyi mücerred tezlîl için bir şey işlemekdir. (الْعِدَا) 'ayn'ın kesriyle olup (عَوْدٌ) 'ün cem'idir. A'dâ demektir. Nu'ût'da<sup>138</sup> bundan başka "fi'al" vezninde cem` görülememiştir. (ارْتِيحٌ) bâb-ı râbi'den emr-i hâzırdır. (بِعَوْدِ الْعِيدِ) kavlinde (عَوْدٌ) 'in (عِيدٌ) e izâfeti masdarın fâ'iline izâfetidir. (فِي دَوْلَةٍ) kavlinin fi'l-i sâbıklardan her birine ta'alluku mümkün olup birincisine ta'alluku evlâ ikincisine akrebdir.<sup>139</sup> (غَرَاءَ) füyûzât-ı envâr-ı 'adâlet ile nâbdâr olan devlet-i mufahhame-i İslâmiyye'nin sıfatıdır. (فِيهَا) muahhar (طَافٌ) fi'l-line müte'allıktır. Zamîr devlete râcî'dir. (أَدْوَمُ الْأَطَافِ) kelâm-ı izâfisi mübtedâdır. (طَافٌ) cümlesi haberdir. (أَدْوَمٌ)<sup>140</sup> ef'alü't-tafdîldir. (طَوَافٌ) bir şeyin etrâfını dolaşmaktır.

<sup>135</sup> 35. beytin şerhi için bk. *Hazîne-i Fünûn*, III/31 (8 Şa'bân 1313), 350.

<sup>136</sup> Mustafa İsamüddin Efendi, (ذُمٌّ) kelimesine dâir şunları kaydetmiştir: "(ذُمٌّ) sebât ma'nâsına olan devâmdan me'hûz emr-i hâzırdır. Dâim ve sâbit ol demektir. 'Dâim', sâkin ve râkid ma'nâsına da gelir. Niteki, "لا يَبُولُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ" hadîs-i şerîfinde 'ed-dâim' 'es-sâkin' ile tefsîr olundu." (bk. a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 191b.) Yukarıdaki hadîs, "Sizden kimse durgun suya işemesin!" mânâsına gelmektedir. (bk. Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, Riyad: Dâru's-selâm, 1999, 44, hadis nr. 239; *Sahîhu Müslim* [haz. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî], Riyad: Dâru't-taybe, 2006, 144, hadis nr. 94/281; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* [thk. İzzet Ubeyd ed-Da'âs-Âdil es-Seyyid], Beyrut: Dâru İbn Cezm, 1997, I, 47, hadis nr. 36/70; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr: Sünenü't-Tirmizî*, I, 110, hadis nr. 51/68.)

<sup>137</sup> Bu kelime neşirde "hoşlanmaktan" şeklinde çıkmıştır.

<sup>138</sup> Neşirde "ta'avvüdde" olarak yazılan bu kelime Hâfız Süleymân'ın şerhinde "nu'ût" şeklindedir. (الْعِدَا (بِكسْرِ الْعَيْنِ: الْأَعْدَا. وَهُوَ جَمْعٌ لَا نَظِيرَ لَهُ. قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: لَمْ يَأْتِ فِعْلٌ فِي التَّعْوِثِ إِلَّا حَرْفٌ وَاحِدٌ فَقَالَ هُوَ الْعِدَا (Tantarâniyye, vr. 38<sup>a</sup>.) Tespitimize göre Hâfız Süleymân da bu ibâreyi Cevherî'nin *Sihâh*'ından almıştır. bk. Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, VI, 2420. *Sihâh*'ın tercümesi olan *Vankulu Lugati*'nde yukarıdaki cümle şöyle tercüme edilmiştir: "el-İdâ, 'aynın kesri ve elifin kasıyla 'adiüvvün cem'i, a'dâ ma'nâsına... Ve bu bir cem'dir ki nazîri yoktur. İbnü's-Sikkît eyitti: Fi'al vezni üzere kelime gelmedi nu'ût kısmına illâ harf-i vâhid ki o 'idâ lafzıdır." (bk. Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lugati* [haz. Mustafa Koç- Eyyüp Tanrıverdi], İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, II, 2544.)

<sup>139</sup> Mustafa İsamüddin Efendi'nin "devlet"le ilgili söyledikleri de dikkate değerdir: "Devlet, bahtın bir hadde varmasıdır ki eyyâm anun üzerine deverân ede. Ve örfde devlet, emvâl ü menâsıbın husûlüne itlâk olunur ki eyyâm ashâbının murâdınca deverân eder." (a.mlf., *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, vr. 191<sup>b</sup>.)

<sup>140</sup> "أَدْوَمٌ" kelimesi neşirde "أَوْدَمٌ" şeklindedir.



**Mahsûl-ı Beyt:** Ey vezîr-i Âsaf-nazîr! Füyûzât-ı envâr-ı `adâlet ve eşi`a-i esrâr-ı muvaffakiyyet ile ziyâdâr ve pertev-endâz-ı aktâr olarak âzâde-i şevâib [ü] noksân ve edvem-i eltâf-ı ilâhiyyeye mahall-i deverân olan şu devlet-i mufahhame-i İslâmiyye`de her zamân `id-i sâ`idin tekerrürüyle sûdmend ü şâdân olarak kâim ve sana mu`âdât eden düşmanların rağmına şu bulduğun `izz ü rif`at ve hâl-i sa`âdetde dâim ol, demektir.

Bu beyit san`at-ı iştikâk ve tecnûsden başka tevakku` suâle ibtinâ etmeksizin du`â ve hüsn-i intihâ sûretlerini şâmildir.

`Âcizâne tercümesi sadedinde bulunduğım *Kasîde-i Tantarâniyye* burada hitâm buluyor.

Kemâleddîn Harputî <sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Tefrikanın sonunda *Hazîne-i Fünûn* imzâli şu not bulunmaktadır: “Kemâleddîn Efendi Hazretleri`nin bundan böyle dahi daha ba`zı âsâr-ı fâzılâneleriyle sahîfelerimizi tezyîn buyuracaklarını ümîd ederiz.” Dâvet niteliği taşıyan bu nottan sonra Kemâleddin Efendi mecmûaya babası Abdülhamîd Hamdî Efendi`nin Ebü`l-fazl en-Nahvî`nin *Kasîde-i Münferice`* sine yaptığı tahmîsi şerh edip göndermiştir. “*Kasîde-i Münferice`nin Tahmîsiyle Berâber Tercümesidir*” başlığıyla yayımlanmaya başlayan eser mecmûanın yayım hayatını sonlandırması sebebiyle ancak beş sayı tefrika edilebilmiştir. Kemâleddin Efendi eserini bilâhère *Kasîde-i Münferice`nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir* adıyla kitap olarak yayımlamıştır (Ma`mûretül-`azîz: Vilâyet Matbaası, 1317).

## KAYNAKÇA

- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed, *el-Bahrü'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*, I-XX, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2005.
- Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, Riyad: Dâru's-selâm, 1999.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984.
- Çelebi, İlyas, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV (İstanbul: TDV, 2008), 512-515.
- Demir, Gökhan, *et-Tansîsü'l-muntazar fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar* (Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi SBE, Trabzon 2016).
- Devletşâh-ı Semerkandî, *Kitâbu Tezkireti's-suarâ*, Leiden: Brill, 1900.
- Dîvânu Ebî Nüvâs* (thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.
- Dîvânu Ebi'l-feth el-Büstî* (thk. Dürriyye el-Hatîb-Lutfi es-Sakkâl), Dimaşk: Matbuatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1989.
- Dîvânu İbnü'r-Reşîk el-Kayravânî* (cem` ve tertîb: Abdurrahmân Yâğî), Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1989.
- Dîvânu'l-İmâm eş-Şâfi`î* (nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî), Beyrut: Dâru'l-ma`rife, 2005.
- Dîvânu İmriü'l-Kays* (tsh. Mustafâ Abdüşşâfi), Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425.
- Durmuş, İsmail, "et-Tantarâniyye", *DİA*, XXXIX (İstanbul: TDV, 2010), 576-577.
- Durmuş, İsmail, "Tarsî", *DİA*, XL (İstanbul: TDV, 2011), 110-111.
- Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (thk. İzzet Ubeyd ed-Da`âs-Âdil es-Seyyid), I-V, Beyrut: Dâru İbn Cezm, 1997.
- Erken, İsmail, "İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risâle fi ihbâr bi-ellezî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV (İzmir 2016), 155-180.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I-IV, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1978.
- Götz, Manfred ve dğr. *Türkische Handschriften*, I-V, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968-1981.
- Gülle, Sıtkı, *el-Harîrî: Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları*, (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 1995).
- Hâfız Süleymân b. İbrâhim, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Blm., nr. 38146, vr. 24<sup>a</sup>-38<sup>a</sup>.

- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm: Târîhu Bağdâd*, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hekim Şuûrî Hasan Efendi, *Ferheng-i Şuûrî: Nevâlî'l-fuzalâ ve lisânü'l-Acem*, I-II, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1155.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Kayravânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (haz. Zekî Mübârek), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, [1972].
- İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1996.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed Kâsım b. Ya'kûb el-Amasî, *Ravzu'l-ahyâri'l-müntehab min rebî'l-ibrâr* (thk. Mahmûd Fâhûrî), Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, [2000].
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- İsferâyînî, Ebü'l-Alâ Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Behiştî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*, Ankara Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 37242, vr. 41<sup>b</sup>-42<sup>a</sup>.
- Karataş, Ahmet, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 49 (İstanbul 2015), 29-125.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, ty.
- Kılıç, Hulusi, "Harîrî", *DİA*, XVI (İstanbul: TDV, 1997), 191-192.
- Kılıç, Hulusi, "Makâmât", *DİA*, XXVII (Ankara: TDV, 2003), 414-415.
- Mustafa İsamüddin Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi Blm., nr. 790, vr. 177<sup>b</sup>-192<sup>a</sup>.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî, *Dîvânü'l-Mütenebbî*, Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, I-III, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1305.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît: Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* (haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Sâ'âtî, Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî li-tertibî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî: Bülûğu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî*, I-XXIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1976.

- Sahîhu Müslim* (haz. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Dârü't-taybe, 2006.
- Saraç, M. A. Yekta, *Şeyhülislâm Kemâl Paşazâde*, İstanbul: Risale Yayınevi, 1995.
- Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (thk. Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ), Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.
- Tahtâvî, Rifâa Râfi', *Sîretü'r-Resûl ve te'sîsi'd-devleti'l-İslâmiyye* (thk. Muhammed İmâre), I-V, Kahire: Darü's-Şürûk, 2010.
- Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr: Sünenü't-Tirmizî* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-VI, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tülücü, Süleyman, "Hâtim et-Tâî", *DİA*, XVI (İstanbul: TDV, 1997), XVI, 472-473.
- Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lugati* (haz. Mustafa Koç- Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Yalvacî, İbrâhim b. Mehmed, *el-Mecmû'atü'l-kasâid fî hakki nebiyyinâ ve şefî'inâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem*, İstanbul: yy., 1265.
- Yazar, Sadık, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011).
- Yûsuf b. Ömer Mardinî, *Kitâbu Mehâsinü'l-hüsâm: Tercüme ve şerhi Nevâbiğu'l-kelim li'z-Zemahşerî*, İstanbul, ty.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiril-kâmûs* (thk. Ali Hilâlî), I-XL, Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001.
- Zemahşerî, *el-Kelimü'n-nevâbiğ*, yy. ty.

Karataş, Ahmet. "Müderriş-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi". *RTEÜİFD* 12 (2017): 49-96.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (97-128)

**Ohri Çerçeve Anlaşması Sonrası Makedonya’da Etnik Ayrımcılık ve Kalıcı  
Barışın Tesisinde Türkiye’nin Rolü**

After Ohrid Framework Agreement Ethnic Discrimination in Macedonia and  
Turkey's Role in Permanent Peace Settlement

**Mehmet Dalkılıç**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Professor, Istanbul University, Divinity Faculty,

Department of History of Islamic Sects

Istanbul/Turkey

[dalkilic@istanbul.edu.tr](mailto:dalkilic@istanbul.edu.tr)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-2920-6008](http://orcid.org/0000-0002-2920-6008)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 6 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 97-128

## Ohri Çerçeve Anlaşması Sonrası Makedonya'da Etnik Ayrımcılık ve Kalıcı Barışın Tesisinde Türkiye'nin Rolü

**Öz:** Bu makale, kısmen Makedonya'daki etnik barışı konu edinen bir anketteki (survey) Türklere/Müslümanlara uygulanan "etnik ayrımcılık alanları" ile ilgili soruya verilen cevaplara dayanmaktadır. Araştırmanın temel iki konusu bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, 2001 Ohri Çerçeve Anlaşması (OÇA) sonrasında yapılan etnik ayrımcılık alanları, ikincisi ise Makedonya'da kalıcı barışın tesisinde Türkiye'nin rolü veya yapılması gerekenler. Makedonya'nın Osmanlı himayesinden ayrılması sonucu bölgede hâkimiyet kurma mücadelesi başlamıştır. Etnik gruplar vakit kaybetmeden ülkede sivil oluşumlar kurma girişimlerini arttırmışlar ve "Makedonya, Makedonlarındır" sloganıyla hareket eden gruplar ortaya çıkmıştır. Müslümanlar arasında buna tepki gecikmemiş ve özellikle Üsküp'te Çayır bölgesindeki duvarlarda "Çayır Makedonya değildir/Çair is not Macedonia" yazısı sıklıkla görülmeye başlamıştır. Bütün bunlar, Makedonya'da etnik ayrımcılık alanlarının gittikçe genişleyip derinleştiğini ve kalıcı barışın tesisinin her geçen gün daha büyük önem arz ettiğini gösteren hususlardan sadece bir kaçıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Makedonya, Etnik Barış, Etnik Ayrımcılık, Ohri Çerçeve Anlaşması, Makedonya Müslümanları, Türk, Yörük, Arnavut, Türkbaş/Torbeş.

### After the Ohrid Framework Agreement Ethnic Discrimination in Macedonia and Turkey's Role in Permanent Peace Settlement

**Abstract:** This article is based on the answers to questions about ethnic discrimination in a survey on ethnic peace in Macedonia. The research has two main themes: The first of them is the areas of ethnic discrimination after the 2001 Ohrid Framework Agreement (OFA). The second one is what needs to be done in Macedonia on the issue of permanent ethnic peace settlement. After the Ottomans aforementioned ethnic groups intensified their efforts to found civil organizations without delay. Also, some groups with the slogan "Macedonia belongs to Macedonians" turned up in reaction to the above-mentioned condition. There was no delay in the reaction among Muslims, especially in Skopje, on the walls of the Çair region, "Çair is not Macedonia" was often seen. All this is only one aspect of Macedonia that shows that the areas of ethnic discrimination are becoming wider and deeper, and that permanent peacemaking is increasingly important. In this context, we will include recommendations or suggestions on the establishment of permanent ethnic peace in Macedonia.

**Keywords:** Macedonia, Ethnic Peace, Ethnic Discrimination, Ohrid Framework Agreement, Muslims of Macedonia, Turk, Yörük, Albanian, Turkbash.

#### دور تركيا في التمييز العرقي وإقامة السلام الدائم في مقدونيا بعد اتفاق أوهريد الإطاري 2001

**المخلص:** يستند هذا المقال جزئياً إلى إجابات على سؤال حول التمييز العرقي ضد المسلمين خلال دراسة استقصائية تناولت السلام القومي في مقدونيا. والبحث موضوعان أساسيان:

الأول مجالات التمييز العرقي بعد اتفاقية أوهريد الإطارية في عام 2001، والثاني دور الأتراك في إقامة سلام قومي دائم في مقدونيا. وقد ظهر صراع القوة والهيمنة في المنطقة بعد انفصال مقدونيا من الدولة العثمانية. وبادرت المجموعات الإثنية، على الفور، بإنشاء هياكل مدنية في البلد فظهرت مجموعات بشعار "مقدونيا للمقدونيين" فلم يتأخر الرد من المسلمين على ذلك لا سيما في أوسكوب تشارير بشعارات تتراءى على جدران تلك المنطقة "وتشارير لبست مقدونيا". وهذه كلها القليل مما يدل على أن مجالات التمييز القومي تتزايد وتشتد في مقدونيا وأن إقامة السلام الدائم أمر لا بد منه ولم يعد قبلاً للتأجيل.

**الكلمات المفتاحية:** سرية موتة، الروم، الإسلام، المسيحية.

## GİRİŞ

Balkanlar, Avrupa'nın güneydoğusunda yer alan, sadece Türkiye'nin değil tüm dünyanın gündeminde olan önemli bir bölgedir. Oysa Balkanlara yönelik bilgilerimizle bilmemiz gerekenler arasında çok büyük farklar bulunmaktadır ve asıl bilinmesi gereken bu bilgiler çok daha önemlidir.<sup>1</sup> Bu yüzden makalenin konusu sadece Balkanlı Türkleri/Müslümanları değil Türkiye'yi çok yakından ilgilendirmekte hatta tüm Balkan ülkeleri ve Dünyayı alakadar etmektedir.

Belli bölgelerin emperyalist ülkelerin gündeminden hiç düşmediği görülmektedir. Bunlar arasında Kafkaslar, Ortadoğu ve Balkanlar en üst noktada yer almaktadırlar. Bu üç bölgeye bakıldığında belli özelliklerde birleştikleri derhal dikkatleri çekecektir. Öncelikle buraların Osmanlı'nın kadim medeniyet havzasında bulunduğu ve küçük bir çaba ile yeni medeniyette aktör rolü alabilecek kültürel geçmişe sahip olduğu belirtilmelidir. Bu yüzden söz konusu bölge ülkelerinde sıkıntı, savaş ve gözyaşı eksik olmamaktadır. Balkanlar farklı diller, dinler ve ırklar açısından eşine ender rastlanan bir mozaik yansıtmaktadır. Makedonya ise sanki Balkanların küçük bir numunesi gibidir. Bu yüzden tarih, "Makedonya'da barışın, Balkanlarda barış; Makedonya'da savaşın Balkanlarda hatta dünyada savaş" anlamına geldiğini ortaya koymuştur. İster ırk veya dil isterse din esas alınsın bölgenin kendi içinden tek başına bir gücün hakimiyet kurması; huzur, sükûn ve istikrar sağlaması asla mümkün olmamıştır. Etnik, dini ve benzeri çatışmalar ancak bölge dışından bir gücün müdahil olmasıyla sonlandırılmış ve sükûn sağlanabilmiştir.<sup>2</sup>

Makedonya çok uzun bir süre Romalıların yönetiminde kaldıktan sonra IX. yüzyılın ilk yarısında, Slav istilası altına girmiştir. Ardından Bulgar'ın kontrolüne girmiştir. Bizans'ın Bulgar idaresine son vermesiyle 865-1057 yılları arasında Bizans İmparatorluğu hâkimiyetinde varlığını sürdürmüştür. 1230-1280 yılları arasında ise Sırp egemenliğinden sonra 1371-1889 yıllarında bölgenin kaderini Osmanlı hâkimiyeti tayin etmiştir. 1913 yılında ise Osmanlı hâkimiyeti dışında kalan Makedonya'nın kesin bir etnografik sınırını tespit etmek çok zor görünmektedir. Ancak Balkanların söz konusu bölgesi için Avrupa'da XIX. yüzyılın başında

<sup>1</sup> Mustafa İsen, *Din ve Gençlik*, (Türkiye Açısından Balkanlardaki Yeni Gelişmeler), (Ankara: 1998).

<sup>2</sup> Zekeriya Türkmen, "Makedonya Mes'alesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 61 (1989): 85-106.

Makedonya adı kullanılıyordu. Buna göre Makedonya, güneyde Ege Denizi ve Aliakmon Nehri; kuzeyde Şar Dağları, Karadağ, Kozyak Dağları, Osogov Dağları; doğuda Karasu Nehri ve batıda Korab, Jablanica, Mokra ve Pindos dağları ile çevrili bölgenin adıdır.<sup>3</sup>

Balkanlardaki konumu nedeniyle Makedonya tarih boyunca sadece bölgenin değil hemen bütün milletlerin dikkatini çekmiş ve önemini korumuştur. Zira Balkanlar, ulus ve din çeşitliliği bakımından oldukça zengindi. Makedonya'daki sosyo-kültürel hayat, siyasal ve politik nedenler kırılğanlığın en önemli nedenleri idi. Türkler, Yunanlılar, Bulgarlar, Rumenler (Ulah), Arnavutlar, Makedonlar, Sırp, Boşnaklar, Hırvatlar, Slovenler, Romanlar, Pomaklar, Torbeşler, Arnavutlar ve Macarlar ulusları; Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik ise dinleri temsil etmektedir.<sup>4</sup>

Günümüzde toplam 67.000 kilometrekare yüzölçümüne sahip bulunan Makedonya, iki milyonu aşkın bir nüfusa sahiptir ve başkenti Üsküp'tür.<sup>5</sup> Balkanlardaki din temelli çatışmalar, daha çok Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında vuku bulmuştur.<sup>6</sup> Balkanlar için söz konusu olan etnik ve dini grupların hemen hepsini Makedonya'da bulmak mümkündür. Ayrıca Avrupa'dan Asya'ya hatta Afrika'ya bir geçiş köprüsü durumunda olan Balkanlar, tarih boyunca tüm milletlerin ilgisini çekmiştir. Bu nedenle sürekli bir istila ve çatışma alanı olagelmiştir. Söz konusu çatışmalar sadece Balkan devletlerine özgü kalmamış, tüm dünyayı etkileyecek bir boyuta ulaşmıştır. Müslümanlık ile Hıristiyanlık, Katoliklik ile Ortodoksluk arasındaki mücadele, bölgede emelleri olan dünya ülkelerini yakından ilgilendirmiş ve sürüp giden çatışmalara neden olmuştur.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Mehmet Hacısalihoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003), 33-34; Kaya Bayraktar, "Makedonya Sorunu ve Avrupa Müdahalesi (1902-1905)", *bilig*, Bahar 69 (2014): 1-28; Ömer Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı Ve Kültürü", *bilig*, 3/Güz (1996): 21-32.

<sup>4</sup> Halil Akman, *Paylaşılamayan Balkanlar*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 31; Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü" 3: 21-32.

<sup>5</sup> Bölgenin coğrafi özellikleri için bk. Halil Kurt, "Balkan Ülkelerinde Nüfusun Etnik ve Dini Yapısı", *Uluslararası Balkan Sempozyumu*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2015, ss. 492-516; Halil Kurt, "Balkan Ülkelerinin Demografik Yapısı", *Yeni Türkiye Dergisi*, Rumeli Balkanlar Özel Sayısı, cilt 1, sayı 66, Mart-Haziran 2015, s. 972.

<sup>6</sup> Gürbüz Bahadır, *Batı'dan Doğu'ya Uzanan Çizgide Balkanlar ve Türkler*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2002), 144.

<sup>7</sup> Katerina Popova, Marko Hajdinjak, "Forced ethnic migrations on the Balkans: consequences and rebuilding of societies", *International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations*, (Sofia/Bulgaria:



Makedonya'nın Osmanlı egemenliğinden ayrılması sonucu bölgede Bulgarlar, Yunanlar ve Sırp lar hâkimiyet kurma çabasına girişmişler, bu doğrultuda ülkede sivil oluşumlar kurmaya başlamışlardır. Ancak bu duruma bir tepki olarak, "Makedonya, Makedonlarıdır" sloganıyla hareket eden ırkçı gruplar oluşmaya başlamıştır.<sup>8</sup> Müslümanlar arasında buna tepki gecikmemiş ve çok geçmeden özellikle Üsküp'te Arnavut Müslümanların yaşadığı Çayır bölgesindeki duvarlarda "Çayır is not Macedonia" (Çayır Makedonya değildir) yazısı sıklıkla görülmeye başlamıştır. Bu durum **2001 Ohri Çerçeve Anlaşması**'ndan sonra Makedonya'da **etnik ayrımcılık** alanlarının gittikçe genişleyip derinleştiğini ve barışın tesisinin her geçen gün daha büyük önem arz ettiğini gösteren hususlardan sadece biridir.<sup>9</sup>

Osmanlılar'ın Balkanlardan dolayısıyla Makedonya'dan tamamen çekilmesi, I. Balkan Savaşı'yla olmuştur. 8 Ekim 1912'de Karadağ'ın Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı ile başlayan savaşa, Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan da katılmıştır. Yunanistan ve Sırbistan, Makedonya'daki Türk birliklerine saldırmış, Bulgaristan da Doğu cephesinde Türklerle savaşmıştır. Sırp larla Manastır'da (Bitola) yapılan üç günlük savaşta, Türkler 17.000 şehit, Sırp lar 12.000 ölü verdikten sonra Osmanlı ordusu 18 Kasım'da silah bıraktığını açıklamıştır. 30.000 asker Makedonya-Arnavutluk sınırını oluşturan dağlara sığınmıştır.<sup>10</sup>

Balkan devletlerinin Osmanlı'dan kalan miras üzerinde anlaşamamaları sonucu, kendi aralarında mücadele etmeleri, II. Balkan Savaşı'nın başlamasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Balkanlardan çekilmek zorunda kalması sonucu, bölgede ortaya çıkan boşluk, Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan

2006); Güner Şabani, *2001 Makedonya Etnik Çatışması Ve Çözümü: Çerçeve Anlaşmasına Giden Süreç*, Tez, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2007), 55-94.

<sup>8</sup> Hüseyin Bağcı, *Güvenlik Politikaları ve Risk Analizi Çerçevesinde Balkanlar*, (Ankara: Dış Politika Enstitüsü, 1998), 75; Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü" 3: 26.

<sup>9</sup> Nazif Mandacı, *Makedonya Cumhuriyeti'nde Arnavut-Makedonya etnik çatışması ve Ohri süreci*, Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2003); Sacit Kutlu, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 153; Gül Pınar Erkem Gülboy, "Makedonya'da Arnavut-Makedon Çatışması ve Ohrid Anlaşması", *Türkiye-Makedonya İlişkileri*, (edit. A.Okay ve T.Babalı), (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2012), 101-116.

<sup>10</sup> Yusuf Hamza, "1908-1912 Yılları Arasında Makedonya'da Kurulan Ayrımlık Örgütler ve Osmanlı, Balkan ve Doğu Federasyonu-Konfederasyonu Kurma İddiası", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 75, (2005): 47-65; İbrahim Artuç, *Balkan Savaşı*, (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1988), 49-51; Abdülmecit Nureddin, *Osmanlı Sonrası Makedonya*, (Üsküp: MATUSTEB Yayınları, 2008), 33-34, 52; Hacısalihoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 2003: 114.

tarafından, kendi çıkarları doğrultusunda doldurulmaya çalışıldı. Yunanistan ve Sırp, Bulgarların işgal ettiği Batı Trakya ve Makedonya topraklarından pay istemeleri, doğal olarak çatışmaya neden olmuştur. Sırbistan Makedonya'nın, Vardar Makedonya'sını, Yunanistan Ege Makedonya'sını elde etti. Romanya da, Dobruca'nın güney kesimini aldı. İttihat ve Terakki hükümeti bu fırsattan yararlandı ve Osmanlı ordusu Enver Bey'in önderliğinde Edirne şehrini geri aldı. Bükreş Antlaşması'na göre Edirne Osmanlı Devleti'ne kaldı.<sup>11</sup>

Josip Broz Tito (ö. 1980) döneminde Yugoslavya; Bosna-Hersek, Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Karadağ ve Makedonya'dan oluşan altı cumhuriyetten, Sırp, Boşnak, Hırvat, Sloven ve Makedonların oluşturduğu beş milletten, üç farklı inançtan (Müslümanlar, Katolikler ve Ortodokslar) ve sekiz etnik gruptan (Türkler, Bulgarlar, Arnavutlar, Macarlar, Çekler, Romenler (Ulah), Ukraynalılar ve Romanlar) meydana gelmiştir.<sup>12</sup>

Bu dönemde, ülkenin geçmişinde yaşananlar, ırkçılığın yükselişine neden olmuş ve ırkçı güçlerin elini güçlendirmiştir. Ülkenin çeşitli bölgeleri arasındaki gelişmişlik farklılığı ve federal bütçeye katkıları, ırkçılığı besleyen bir başka faktör olmuştur. Ayrıca, bu süreçte uluslararası ilişkilerde yaşanan gelişmeler ve soğuk savaşın sona ermeye başlaması, Yugoslavya'nın dış politikadaki "anahtar rolü"nü ortadan kaldırmış, dağılma sürecini hızlandırmıştır.<sup>13</sup>

Yugoslavya'nın dağılmaya başlamasıyla birlikte (1990'lar) bölge ülkeleri kanlı savaşlar ve iç çatışmalara sürüklenmiştir. Ancak Makedonya, barışın sağlandığı nadir yerlerden biri olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim 1991 yılı sonbaharında herhangi bir savaş veya çatışma yaşanmadan bağımsızlığını kazanmıştır. Başlangıçta Türkler ve Arnavutlar başta olmak üzere tüm etnik grupların varlığını tanıyan ve anayasal güvence altına alan bir devlet yapısı inşa edilmiştir. Savaşların etkisiyle ortaya çıkan sayısız sorun, Makedonya'nın

<sup>11</sup> Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 416, Nureddin, *Osmanlı Sonrası Makedonya*, 53; Nesrin Kenar, *Yugoslavya Sorununun Ulusal ve Uluslararası Boyutu*, (Ankara: Palme Yayını, 2005), 99.

<sup>12</sup> Mesela bk. Keith Brown, *The Past in Question The Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, (New Jersey: Princeton University Press, 2003); Duncan M. Perry, *The Politics of Terror: The Macedonian Liberation Movements, 1893-1903*, (Duke: London University Press, 1995); Hugh Poulton, *Who Are The Macedonians?* Hurst&Company, (London: 1989).

<sup>13</sup> Tahir Kodal, "Makedonya'nın Bağımsızlığını Kazanması ve Türkiye", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (Journal of Modern Turkish History Studies, XIV/29, 2014-Güz/Autumn): 377-396; Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 26.

gündeminden nispeten uzak kalabilmiştir. Dünya devletlerinin gözünde Makedonya, anlaşmazlıklardan uzak, adeta korunmuş bir bölge durumundaydı.<sup>14</sup>

Ancak görünürdeki sükûnet uzun sürmemiştir. Başta Yunanistan ve Bulgaristan olmak üzere komşularının Makedonya üzerinde tarihi referanslara dayanarak hak iddia etmeleri ve 2000li yılların başında, Kosova olaylarının verdiği motivasyonla ülkedeki Arnavut asıllıların silahlı mücadeleye girişmesi, Makedonya'yı yeniden uluslararası kamuoyunun gündemine taşımıştır. Makedonya'nın 2001'de çıkan iç etnik savaştan sonra imzalanan "Ohri Çerçeve Anlaşması"nın yarattığı olumlu atmosfere rağmen, genelde Müslümanlar, özelde ise Arnavut ve Türk azınlık sorunu halen hassasiyetini korumaktadır.<sup>15</sup> Burada hemen şunu belirtelim ki, Makedonya'nın bağımsızlığını ilan ettiği ilk günden itibaren Türkiye'nin bu ülkeye gösterdiği ilgi ve gerçekleştirdiği yardımlar ülkenin barış, istikrar ve sükûn sağlamasına büyük katkılar sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir.

Eski Yugoslavya Anayasası'nda Makedonlarla birlikte Türkler ve Arnavutlar da Makedonya'da kurucu unsur olarak kabul edilirken, yeni anayasada Makedonya'nın Makedonların devleti olduğu, diğer unsurların ise azınlık olduğu hükmü kabul edilmiştir. 1990 Şubat ayında, etnik felsefeye dayalı, Pan Makedon Harekâtı adıyla bir siyasal parti ve ardından Haziran ayında ırkçı eğilimleriyle dikkat çeken Makedonya Ulusal Birliği için Demokratik Parti kurulmuştur. Makedonya Devrimci Örgütü'nün uzantısı olan bu parti, Makedonların ilgisini daha çok çekmiştir.<sup>16</sup>

Bütün bunlar genelde Balkanlar, özelde ise Makedonya'daki etnik ve kültürel farklılığı açıkça ortaya koymaktadır. Makedonya'da etnik bakımdan

<sup>14</sup> Violeta Petroska-Beska, Mirjana Najčevska, *Macedonia: understanding history, preventing future conflict*, (Purdue University: United States Institute of Peace, , 2004); Reyhan Rahman, *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2012; Mandacı, *Makedonya Cumhuriyeti'nde Arnavut-Makedonya etnik çatışması ve Ohri süreci*, 2003; Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 21-32.

<sup>15</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı Ve Kültürü", 3: 21-32; Gülboy, "Makedonya'da Arnavut-Makedon Çatışması Ve Ohrid Anlaşması", 2012: 101-116; Muzaffer Kutlay, "Makedonya: Bir Ülkenin Varlık Mücadelesi", <http://ekoavrasya.net/duyuru.aspx?did=91&Pid=10&Lang=TR>

<sup>16</sup> Aldo Bumçi, *Macedonia and the Albanians: The Confines of Ethnic Politics*, (Albania: Albanian Institute for International Studies, 2001); Nureddin, *Osmanlı Sonrası Makedonya*, 77-80; Kodal, "Makedonya'nın Bağımsızlığını Kazanması ve Türkiye", 2014: 377-396.

Makedonlardan başka, Arnavut ve Türkler halkın omurgasını oluşturmaktadır. Söz konusu etnik ve kültürel unsurların yeni devlette insan hakları ve anayasa çerçevesinde etnik ayrımcılığa uğratıldıkları hemen her geçen gün gerek iç gerekse dış basın ve yayında giderek artan bir şekilde yer almaktadır. Özellikle nüfus sayımının sonuçlarının gizlenmesi ve sayımda Müslümanlar aleyhine hile yapılması hak mahrumiyetlerinin sınırlarını iyice genişletmektedir. Müslümanların ayrımcılık konusundaki şikayetleri bir taraftan yetkililer tarafından görmezlikten gelinirken diğer taraftan da konu bilimsel metotlarla açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Bu nedenle günümüz Makedonya vatandaşı Müslümanlardan ankete iştirak eden 1469 kişinin tercihleri doğrultusunda; ayrımcılığa uğratıldıklarını düşündüğü alanların genişliği yüzde oranları ile ortaya çıkarma hedeflenmiştir. Araştırmamız özellikle Müslümanları oluşturan Arnavut, Türk, Torbeş/Türkbaş, Boşnak ve Roman etnik grupların ayrımcılığa uğradığı alanların tespitine yöneliktir. Ayrıca ayrımcılıkların önlenmesine yönelik öneriler ve yeri geldikçe Türkiye'nin Makedonya'da gerçekleştirdiği faaliyetlerin sosyal barışa katkısı söz konusu edilecektir.<sup>17</sup>

### 1. Makedonya'da En Çok Ayrımcılık Yapılan Alanlar

Makedonya'daki Müslümanların hangi alanlarda en çok ayrımcılığa uğradıklarını tespit etmek üzere birbirine bağlı sorular ankette yer almıştır. Bunlardan birisi deneklerin, Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşündükleri ile ilgilidir. Bu soruya cevap olarak halkla yapılan uzun ve geniş ön görüşmeler sonucunda tespit edilen bir takım seçenekler sunulmuştur. Aşağıdaki tabloda (Tablo:1) ankete iştirak eden Makedonya vatandaşı hemen her Müslüman etnik gruptan 1469 kişinin verdiği cevapların frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Soruda takım seçenekler sunulmakla birlikte açık uçludur. Bu seçenekler "Belediyelerde, Siyasette, Eğitimde, Resmi Kurumlarda, Dini Konularda, Devlet Desteklerinde, Her Alanda, Diğer" şeklinde sıralanmıştır. Söz konusu seçenekler Makedonya Müslümanları ile bir yıl boyunca yapılan yüz yüze görüşmeler ve yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir.

<sup>17</sup> Duncan M. Perry, "Destiny on Hold: Macedonia and the Dangers of Ethnic Discord," *Current History*, (Durham: 97:6, 17, 1998); Rahman, *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri*, 2012: 43-44; Şabani, *2001 Makedonya Etnik Çatışması Ve Çözümü: Çerçeve Anlaşmasına Giden Süreç*, 2007: 58, 84, 144; Judy Carter, George Irani ve Vamik D. Volkan, *Regional and Ethnic Conflicts: Perspectives from the Front Lines*, (London: Routledge, 2015).

Tablo 1: Günümüz Makedonya'sında Müslümanların <u>En Çok Ayrımcılığa Uğradıkları Alanlar</u> ile İlgili Frekans ve Yüzde Oranları						
			Tercih Sy.	Yüzde	Geçerli%	Kümülatif%
AYRIMCILIK ALANLARI	BELEDİYELERDE	Hayır	520	35,4	35,4	35,4
		Evet	949	64,6	64,6	100,0
	SİYASETTE	Hayır	464	31,6	31,6	31,6
		Evet	1005	68,4	68,4	100,0
	EĞİTİMDE	Hayır	490	33,4	33,4	33,4
		Evet	979	66,6	66,6	100,0
	RESMİ KURUMLARDA	Hayır	461	31,4	31,4	31,4
		Evet	1008	68,6	68,6	100,0
	DİNİ KONULARDA	Hayır	639	43,5	43,5	43,5
		Evet	830	56,5	56,5	100,0
	DEVLET DESTEKLERİNDE	Hayır	469	31,9	31,9	31,9
		Evet	1000	68,1	68,1	100,0
	DEVLET HASTANELERİNDE	Hayır	551	37,5	37,5	37,5
		Evet	918	62,5	62,5	100,0
	HER ALANDA	Hayır	702	47,8	47,8	47,8
		Evet	767	52,2	52,2	100,0
	DİĞER	Hayır	1428	97,2	97,2	97,2
		Evet	41	2,8	2,8	100,0
Toplam		1469	100,0	100,0		

Buna göre deneklerin en çok etnik ayrımcılık yapıldığını ifade ettikleri alanlar şöyledir:

1. Belediyelerde: Yukarıdaki tabloda (Tablo:1) bu soruya verilen cevapların frekansları ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre 1469 kişiden 949'u etnik ayrımcılığın en çok belediyelerde yapıldığını ifade etmiştir. Bu rakamın geçerli oranı yüzde 64,6'dır. Başka bir ifade ile Makedonya'daki Müslümanların büyük bir çoğunluğu belediyelerde ayrımcılık yapıldığını belirtmişlerdir. Bu oranın, Müslümanların yaşadığı sosyo-kültürel ortam göz önüne alındığında çok dengeli bir oran olduğu anlaşılacaktır. Bu, belediyelerde bir şekilde iş takibinde bulunabilecek orana denk düşmektedir. Müslüman nüfusun bir kısmı kırsalda yaşamakta ve belediyelerde işi ya çok az veya hiç bulunmamaktadır. Bunlar genelde kırsalda yaşayan başta Yörükler olmak üzere değişik Müslüman etnik gruplardan oluşmaktadır. Bunların genellikle belediyelerde resmi işleri çok az veya hiç bulunmamaktadır. Ayrıca Arnavutlardan bir kısmı demografik yapı bakımından çoğunlukta olduğu için Ohri Çerçeve Anlaşması gereği bazı bölgelerde

belediye yönetimi elindedir.<sup>18</sup> Bu nedenle Arnavutların ayrımcılık yaşamadıklarını veya kendi yönetimleri dolayısıyla sorunları dillendirmediklerini düşündürmektedir. Şehirde yaşayan Müslümanlar esas alındığında, belediye hizmetlerinde çok büyük bir oranda etnik ayrımcılık yapıldığını, kahir ekseriyetinin ifade ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Tablo 2’de en çok belediyelerde ayrımcılığa uğradığını ifade edenlerin **cinsiyet** üzerine dağılımının frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre 624 kadın denekten 408’i belediyelerde Müslümanlara ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir. Bunun genele oranla yüzdesi 27,8’dir. Ankete katılan 841 erkekten 541’i belediyelerde ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir. Bunun oranı ise yüzde 36,8’e tekabül etmektedir. Belediyelerde Müslümanlara ayrımcılık yapıldığını söyleyen iki cinsiyet grubunun toplamı 949 kişi olup yüzde oranı 64,6’dır. Buna göre günümüzde Makedonya vatandaşı Müslümanların cinsiyetlerin ortak görüşü olarak büyük bir çoğunluğunun **belediyelerde ayrımcılığa uğratıldıkları** söylenebilir.

			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Belediyelerde)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	216	408	624
		%	14,7%	27,8%	
	Erkek	Tercih sayısı	304	541	845
		%	20,7%	36,8%	
Toplam		Tercih sayısı	520	949	1469
		%	35,4%	64,6%	100,0%

**2. Siyasette:** Ekonomik ve siyasi anlamda henüz yapısal sorunları aşamamış durumda bulunan Makedonya’nın kültürel ve etnik bakımdan da kozmopolit bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Küçük bir ülke olmasına rağmen çok dilli, çok kültürlü, çok uluslu ve çok dinli bir yapıya sahip olan Makedonya’nın bu

<sup>18</sup> Ohri Çerçeve Anlaşması, (Çev.) Anadolu Kalkınma Vakfının Katkılarıyla, Eğitim Kültür Ekoloji ve Dayanışma Derneği-Millennium, (Gostivar: İlko Basımevi, Eylül, 2001), 2-19. Aynı zamanda bk. Birlik, no: 5673, (Üsküp: 16 Ağustos, , 2001), 8. Birlik, no: 5691, (Üsküp: 27 Eylül, 2001), 8.

<sup>19</sup> Rahman, *Makedonya’da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri*, 2012: 150-153; Gülboy, "Makedonya’da Arnavut-Makedon Çatışması ve Ohrid Anlaşması", 2012:101-116.

farklılıkları, ülkede yaşanan gerginliklerin ana kaynağı olarak gösterilse de ana sorun ülkedeki etnik gruplardan her birinin yönetime tek başına sahip olma isteğidir. Yönetimi elinde bulunduranlar diğerlerinin haklarını görmezlikten gelmektedir. Diğer Balkan ülkelerine göre nispeten daha dar bir coğrafyada bu kadar çok etnik ve dini çeşitliliğin varlığı, ülke içindeki etnik grupların rekabetine ve egemenlik mücadelelerine sahne olmaktadır.<sup>20</sup>

Yukarıdaki tabloya (Tablo:1) göre ankete katılan 1469 denekten, 1005 kişi, yani yüzde 68,4'ü **siyaset alanında** Müslümanlara ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir. Yine ankete iştirak edenlerden 400'den fazlasının Arnavut asıllı olduğu dikkate alınacak olursa, bu oranın gayet normal olduğu anlaşılacaktır. Ancak yine de siyaset alanı hemen her kesimin ilgi alanına girdiği için etnik ayrımcılık oranı daha yüksek çıkmıştır. Yaptığımız yüz yüze görüşmeler ve gözlemler neticesinde, bu alanda özellikle kırsalda yaşayan Yörükler, mevsimlik işçi pozisyonundaki Esmerlerin genellikle siyaset alanından uzak durduklarını tespit ettik. Bu ise anket sonuçlarına son derecede uygunluk göstermektedir. Nitekim söz konusu etnik gruplar, yasal hakları olmasına rağmen Makedonya'da siyaset alanında nüfuslarına oranla temsil edilmemektedir. Tarihten gelen ve baskılar neticesinde ortaya çıkan siyasetten uzak durma tavrı, özellikle kırsalda yaşayan Türkler arasında oldukça yaygındır. Zira Makedonya'da en ağır baskı, işkence ve zulme bu kesim maruz kalmıştır. Araştırma çerçevesinde kırsalda yaptığımız görüşmelerde şahit olduğumuz bir olay bu durumu en açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İştih'te kırsalda yaşam mücadelesi veren birkaç hanelik bir mezraya uğramıştık. Bir gece sabaha kadar mezranın en yaşlı ev reisi ile Makedonya'daki Müslümanların özellikle de Türklerin içinde buldukları durumu, tarihi ve güncel sorunlarını konuştuk. Sabah mezrayı terk ederken bir bilge vasfı atfettiğim ev reisine son olarak "Makedonya hükümetinden veya yetkililerinden haberin var mı? Onlardan ne bekliyorsun? Yetkililerle aran nasıl?" şeklinde bir soru yöneltince, ilginç bir cevap vermişti: "Hocam! Benim hükümetten veya yetkililerden hiçbir beklentim yok. Ne benim devletten haberim var ne de devletin benden haberi var. Bana dokunmasın, benim haklarımı elimden almasın bu bana yeter" demişti. Özellikle

---

<sup>20</sup> Nedim Emin, "Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu", SETA: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı, [http://file.setav.org/Files/Pdf/20141030171352\\_makedonya-siyasetini-anlama-kilavuzu-pdf.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20141030171352_makedonya-siyasetini-anlama-kilavuzu-pdf.pdf)

kırsaldaki Yörükler ve Roman Türkler kendi kaderlerine bile terk edilmemiş, onlara her türlü olumsuzluklar reva görülmüştür. Yapılan baskı ve yaşatılan mahrumiyetler, onları toplumdan koparmış ve kendi başlarının çaresine bakmaya mecbur bırakmıştır. Son yıllarda TİKA'nın dağınık durumda yaşayan söz konusu Türklerin mezralardan köylere taşınması konusundaki büyük gayretleri takdire şayandır. Boşalmış köylerdeki cami ve okullar tamir edilmek suretiyle Türklerin yerleşim merkezlerine taşınması özendirilmektedir. Böylelikle eğitim imkanı bulamayan Türk çocuklarının okullarla buluşması ve sosyo-kültürel çevre edinmesi hedeflenmektedir.

Ayrıca yaklaşık yüzde 30'luk bir kesimin siyasette etnik ayrımcılık olmadığına yönelik görüşleri, yüzde 24'lük Arnavut nüfusun yönetime ortak olması ve kırsalda yaşayanlarla örtüşmektedir. Dolayısıyla bu sonuçlar, Makedonya'da Müslümanların siyaset alanında aslında çok yüksek bir oranda etnik ayrımcılığa uğradıklarını düşündürmektedir. Arnavut ve Makedonlar arasında sürekli canlılığını koruyan **etnik rekabet**, Makedonya'da siyaseti belki de en fazla şekillendiren unsurlardan biridir. Çoğunluğu temsil iddiasında olan Makedonların siyasi elitinin ırkçı ve popülist söylemlere başvururken; Arnavutlar, Arnavutçanın resmi dil olarak kullanılması ve devlette **eşit temsil hakkı** için mücadele vermek zorunda kalmıştır. Ohri Çerçeve Anlaşması'nın imzalandığı 2001 yılından sonra bu hak arayışının, Arnavutları biraz daha milliyetçi bir söyleme yönelttiği de ifade edilmelidir.<sup>21</sup>

Balkanlarda etnik barışın sağlanması ve devamı için önemli bir husus göz ardı edilmemelidir. O da şudur: Makedonya Arnavutlarının Kosova ve Arnavutluk sınırlarına yakın yerlerde yoğun olarak yaşamaları, ülkedeki etnik gerilimlerin bölgesel tehlikeye dönüşmesine yol açma potansiyeli taşımaktadır. Bu çerçevede Makedonya'da etnik barışın, Balkanlarda barış, Makedonya'da etnik çatışmanın ise Balkanlarda etnik çatışma anlamına geldiğine dikkatler çekilmiştir.<sup>22</sup>

Makedonya'da etnik çatışmanın Balkanları ne derecede ilgilendirdiğini bilen iç ve dış güçler ve dinamikler 2001'de ülkede yaşanan etnik çatışmaların ardından imzalanan Ohri Çerçeve Anlaşma'sı (OÇA) ile Makedonya'da etnik siyasetin

<sup>21</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı Ve Kültürü", 3: 21-32.

<sup>22</sup> Mandacı, *Makedonya Cumhuriyeti'nde Arnavut-Makedonya etnik çatışması ve Ohri süreci*, 2003.



belirleyiciliğinin kaybetmesini beklemişlerdir.<sup>23</sup> Ancak imzalandığı tarihten beri sürekli tartışmalara konu olan anlaşmanın öngörülen oranları yakalayamadığı ve sürekli tartışmaya açık bir mesele olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Anlaşmanın içinde barındırdığı eksiklikler hedeflenen oranlara ulaşılmamasında büyük rol oynamaktadır. Başka bir ifade ile anlaşmadaki eksiklikler, güçlü siyasi partilerce suiistimal edilmesine ve diğer azınlık halkların hak ettikleri seviyeye ulaşamamalarına neden olmaktadır. Fakat bunda, yönetimi elinde bulunduran Makedonların emperyalistlerle işbirliği halinde diğer Müslüman etnik gruplara karşı siyasi tavırları, yanlı tutumları ve çifte standartlarının beklenenin aksine ülkede etnik grupların popülist ve ırkçı yaklaşımlarının artarak devam etmesinde büyük katkısı olmuştur. Makedon ırkçılığı, VMRO'nun 2006'dan sonra seçimleri kazanmasıyla birlikte daha da yükselmeye başlamıştır. Yönetimin uyguladığı ve özellikle Müslüman etnik grupları görmezlikten gelen politikaları çoğu zaman ülkede tepkilere neden olurken hükümetin söz konusu ırkçı tavırları bazen bölge ülkeleri ve AB tarafından da eleştirilmiştir.<sup>25</sup> Burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus daha bulunmaktadır. O da şudur: Arnavut ırkçılığının yükselişe geçmesi, ilerleyen süreçte Müslüman etnik gruplar arasında büyük sıkıntılara neden olabilecek sorunlar ortaya çıkaracak görünüm arz etmektedir. Özellikle Türk karşıtı söylemlerin fitilini ateşleyerek ülkede yaşayan Türkleri çok zor durumda bırakacaktır -ki bu durum Makedon ve emperyalist dış güçlerin işini kolaylaştıracaktır.<sup>26</sup> Oysa meydana gelen olaylar, Makedonya'nın siyasi birliğinin veya devamının etnik grupların işbirliği ile doğru orantılı olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden Makedonya kamusunda kaliteli, eğitilmiş Türk gençlerinin ve ehil kişilerin çoğalması için Türkiye'ye ivedi görevler düşmektedir.

---

<sup>23</sup> Gülboy, "Makedonya'da Arnavut-Makedon Çatışması Ve Ohrid Anlaşması", 2012: 101-116.

<sup>24</sup> Mesela Türk milletvekili Hasani'nin Ohri Çerçeve Anlaşması'na dair yorumu için bk. <http://timebalkan.com>.

<sup>25</sup> Emin, "Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu", SETA: 25-26; Rahman, *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri*, 2012: 150-153; Şabani, *2001 Makedonya Etnik Çatışması Ve Çözümü: Çerçeve Anlaşmasına Giden Süreç*, 2007: 58, 84, 144.

<sup>26</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 26.

Tablo 3: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna “Siyasette” Diyenlerin “Cinsiyet” Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Siyaset Alanında)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	201	423	624
		%	13,7%	28,8%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	263	582	845
		%	17,9%	39,6%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	464	1005	1469
		%	31,6%	68,4%	100,0%

Yukarıdaki tabloya (Tablo:3) göre ankete iştirak eden 624 kadın denekten 423’ü Makedonya’daki Müslümanların siyaset alanında ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Bunun kadın denekler arasında oranı yüzde 28,8’dir. Ankete katılan 845 erkek denekten 582’si siyaset alanında ayrımcılık bulunduğunu ifade etmiştir ki alan içi oranı yüzde 39,6’dır. Bu verilere göre 1469 denekten 1005’i Makedonya’da Müslümanlara siyaset alanında ayrımcılık uygulandığını ifade etmiştir. Her iki gruptan ayrımcılık bulunduğunu kabul edenlerin yüzde oranı ise 68,4’tür. Buradaki veriler, deneklerin büyük bir çoğunluğunun Makedonya’daki Müslümanların siyaset alanında ayrımcılık bulunduğuna dair görüş beyan ettiklerini açıkça ortaya çıkarmaktadır.

**3. Eğitimde:** Yukarıdaki tabloya (Tablo:1) göre ankete iştirak eden 1469 kişiden toplam 979’u Makedonya’da eğitim alanında etnik ayrımcılık yapıldığını düşünmektedir. Bunun geçerli oranı yüzde 66,6’dır. Bu verilere göre büyük bir çoğunluk, Müslüman etnik grupların Makedonya’da ayrımcılığa uğratıldığını düşünmektedirler. Kendi dillerinde eğitim hakkı elde edemeyen veya Müslüman bölgelerde Makedonların yaşadığı yerlerdeki kadar modern okulların bulunmaması, onları ayrımcılık yapıldığı kanısına götürmüştür. Nitekim üç yıl boyunca yaptığımız gözlem ve yüz yüze görüşmeler bizi, Makedonya’daki Müslümanların günümüzde en büyük sorunlarından birinin, belki de birincisinin eğitim olduğu düşüncesine götürmüştür. Bağımsızlık sonrası her geçen gün, Makedonya’da özellikle Türk olduğunu söyleyen Esmerler, Romanlar ve Türkbaşlar başta olmak üzere Yörükler ve Türkler için eğitim çok daha sorunlu hale gelmiştir. Makedon vatandaşı Müslümanlar hem temel eğitim hem de yükseköğretimde büyük zorluklarla karşılaşmaktadır. Müslümanlardan özellikle tıp, hukuk ve benzeri alanlarda oldukça az sayıda öğrenci okuyabilme fırsatı elde edebilmektedir. Eğitimde bilinçli bir ayrımcılık yapılarak Müslümanlar, temel hak ve hizmet alanlarında Makedonlara muhtaç olmaya mecbur

birakılmıştır. Anlaşma ve anayasal haklara rağmen yapılan araştırma ve yüz yüze görüşmelerde bu durumun günümüzde de hala geçerliliğini koruduğu tespit edilmiştir. Müslümanların gerek sağlık gerekse hukuk alanında kendi sorunlarını çözebilecek eleman, neredeyse yok denecek kadar azdır. Oysa imkan verildiğinde okuyabilecek yetenek ve kabiliyette yüzlerce hatta binlerce genç bulunmaktadır. Bunun en açık örneği Türkiye bursuyla ülkemizde okuyan Makedonya vatandaşı Müslümanlardır.<sup>27</sup>

Eğitim konusunda isteklerinin bir kısmını elde eden Arnavutlar bir kenara bırakılacak olursa -ki Makedonya resmi makamlarınca Arnavut üniversitelerine de hâlâ denklik verilmemiştir- bütün Müslüman etnik grupların en önemli sorunlarından biri belki de birincisi eğitimidir.<sup>28</sup> Yaşadıkları bölgelerde istekli olmalarına rağmen Müslüman okullarına izin verilmemesi veya resmi makamlarca okul ve sınıf açma konusunda bilinçli zorluklar çıkarılması, Müslümanları eğitim konusunda çaresiz bırakmaktadır. Gelir durumlarının kısıtlı olması Müslümanlara uzaklarda bulunan ve Türkçe eğitim yapan okullara devam imkanı vermemektedir. Yine Türkçe eğitim alma konusunda müracaat etmelerine rağmen resmi olarak Müslümanların Türk, Torbeş, Boşnak ve Romanların ayrı ayrı etnik grup sayılmaları okul veya sınıf açılmasını engellemiştir. Yetkilerin daha başka birçok siyasi oyun ve kurnazlıkları neticesinde günümüzde Müslümanların çocukları Hıristiyan okullarına gitmek zorunda kalmaktadırlar. Ne yazık ki bu okullarda eğitim almak zorunda kalanlar, başta ayrımcılık olmak üzere değişik sebeplerle eğitimlerini ya kesintiye uğratmakta veya yükseköğretime devam edecek iyi bir not ve eğitim alamamaktadır.

Eğitim konusunda Türkler için ayrı bir soruna daha dikkatler çekilmelidir. O da şudur: Anayasal bir zorunluluk olarak yaşadığı merkezde yüzde 20'lik bir nüfusa sahip olamayanlar kendilerine ait bir eğitim kurumu açamamaktadırlar. Yaşam bölgesinde yeterli çoğunluğu sağlayamayan Türklerin bir kısmı, Müslüman olduğunu düşünerek çocuklarını Arnavut okullarına göndermektedirler. Bu şekilde eğitim almak durumunda kalanlardan özellikle Türkler, Türkbaşlar ve Boşnaklar, Makedonlaştırma propagandasından kurtulmakla birlikte başka ama önemli bir zorlukla daha karşılaşmaktadırlar. O da şudur: Son zamanlarda yükselen Arnavut ırkçılığı nedeniyle Arnavut okullarına devam eden bütün diğer etnik gruplara mensup öğrencileri

---

<sup>27</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı Ve Kültürü", 3: 21-32; Rapor, *A Threat to "Stability", Human Rights Violations in Macedonia*, Human Rights Watmhc7, (Helsinki, 1996): 54-55.

<sup>28</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 26.

Arnavutlaştırma gayreti içine girmişlerdir. Alanda yaptığımız yüz yüze görüşmelerde bu durum Türkler, Torbeşler ve diğer Müslüman etnik gruplar tarafından sıklıkla dile getirilmiş ve bu konuda kendilerine yardımcı olunmasını istemişlerdir.<sup>29</sup>

Nitekim Makedonya meclisinde ilköğretim, lise ve öğretmenler yasası kapsamında muhalefetin sunduğu ekstern sınavlarının kaldırılması yönündeki yasa değişikliği önerisi tartışılırken, eğitimde Türklere yapılan ayrımcılık gündeme gelmiştir. Naydenovska'nın konuşmasına cevap hakkı alan muhalefet kanadındaki Türk Milletvekili Enes İbrahim, iktidarın eğitim alanında yaptığı çalışmaların Türkçe eğitim için geçerli olmadığını söylemiştir. İbrahim konuşmasının devamında Müslümanlara/Türklere eğitimde yapılan ayrımcılığı şöyle ifade etmiştir:

"Programınızda bahsettiğiniz noktalardan biri ücretsiz ders kitaplarıydı. Hangi ücretsiz kitaplar? Makedonya'da ana dilde eğitimin nasıl yürüdüğünü biliyor musunuz? Yıllardır Türkçe kitapların olmadığını farkında mısınız? Bunların farkında olmadan ücretsiz kitap dağıttığınızı söylüyorsunuz. Kitapların bir bölümü halen tercüme edilmemiş. Diğer bir bölümü ise çok kötü biçimde tercüme edilmiştir. Zorunlu lise eğitiminden bahsediyorsunuz fakat Makedonya'da her belediyede lise eğitiminin olmadığını farkında değilsiniz. Ücretsiz ulaşım sağladığınızı söylediniz. Karbintsi Belediyesi'nde öğrenciler okula gitmek için her gün yaklaşık 40 kilometre yol kat ediyorlar. Yol masrafları karşılanmıyor. Her öğrenciye bilgisayar projesinin de başarılı olduğunu iddia ediyorsunuz fakat Doğu Makedonya'daki bazı okulların hala pencereleri bile yok. Batı Makedonya'daki bazı okullarda ise elektrik yok. Ne bilgisayarları? Bilgisayar konusunda da Türklere ayrımcılık yapıyorsunuz. Üzülerek ifade ediyorum ki Makedonya'da her öğrenci ve her öğretmen eşit şartlara sahip değil.<sup>30</sup>"

Makedonya'da Müslüman/Türk öğretmen azlığı göz ardı edilmeksizin günümüzde TİKA'nın eğitime yaptığı katkılardan övgüyle söz edilmelidir. Ancak bu kuruluşun yardım ve destekleri ile Müslüman çocukları, bir kısmı orta dereceli okullarda eğitim alma imkanı yakalayabilmiştir. Son yıllarda Makedonyalı Müslümanlar Türk siyaset, ticaret ve bilim adamlarının katkılarıyla yüksek öğretimde her geçen gün daha fazla imkan bulmaya başlamıştır. Makedonyalı öğrenciler Türkiye bursları ile Türkiye'de, Uluslararası Balkan Üniversitesi ile kendi ülkelerinde yüksek öğrenim görme imkanına kavuşmuştur. Bu çerçevede söz konusu üniversitenin kurucu iradesinin, siyasi ve bilimsel destekçilerinin, başarılı bir şekilde bugünlere

<sup>29</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 21-32; *Rapor*, 1996: 54-55.

<sup>30</sup> İbrahim, "Eğitimde de Türklere Ayrımcılık Yapılıyor", <http://www.yenibalkan.com/siyaset/ibrahim-egitimde-de-turklere-ayrimcilik-yapiliyor-h4636.html>.

getirilmesinde emeği geçen idareci ve çalışanlarının büyük bir eksikliği gidermek suretiyle çok önemli bir iş yaptığını ifade etmek gerekmektedir. Zorunlu harici sınavların da kaldırılmasıyla Makedonyalı Müslümanlar, özellikle de Türkler, Türkbaşlar, Boşnaklar ve Esmerler için yüksek öğretimde yeni döneme girildiğini söylemek mümkündür.

Makedonya’da bütünleşmiş eğitim modelinin yürürlüğe girmesinin üstünden altı yıl geçmesine rağmen, okullardaki uygulamalarda görülen ayrımcılıklar tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Nitekim konuyla ilgili birçok uzman ve yetkili, yüksek bir sesle bütünleşmiş eğitim modelinin kabul edilmesinden bu yana çok etnik yapıli okullarda fayda sağlanmadığını, bu nedenle ayrımcılığın her geçen gün artarak devam ettiğini açıklamışlardır. Bu çerçevede çok kültürlülük platformuna dâhil olan öğretmenler çok acil önlem alınmasını istemektedirler. **Entegre Eğitim Projesi**’nin amacı, çok etnikli okullarda önyargıların aşılması ve entegre eğitime geçilmesiydi.<sup>31</sup> Ancak özellikle liselerde ayrımcılık eskisinden daha belirgin bir şekilde ön plana çıkmıştır. Entegrasyon, asimilasyona dönüştürülmek istenmektedir. Bu nedenle söz konusu projenin başarıya ulaşması yönetici ve ilgili kurumların ortak bir uzlaşma çalışmasına bağlıdır.

		Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? ( <b>Eğitim Alanında</b> )		Toplam	
		Hayır	Evet		
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	193	431	624
		%	13,1%	29,3%	42,5%
Cinsiyet	Erkek	Tercih sayısı	297	548	845
		%	20,2%	37,3%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	490	979	1469
		%	33,4%	66,6%	100,0%

Tablo 4’e göre ankete katılan 624 kadın denekten 431’i (%29,3) Makedonya’daki Müslümanların eğitim alanında ayrımcılığa uğradığını belirtmişlerdir. 845 erkek denekten ise 548’i (%37,3) eğitim alanında ayrımcılığa uğradıklarını belirtmişlerdir. Buna göre ayrımcılık yapıldığının belirtenlerin toplamı 979 kişi olup oranı yüzde 66,6’dır. Bu veriler, gerek erkek gerekse kadın

<sup>31</sup> “Üsküp’te “Entegre Eğitim için Eğitim Merkezi” Açıldı”,

<http://www.yenibalkan.com/makedonya/uskupte-entegre-egitim-icin-egitim-merkezi-acildi-h133.html>;

<http://www.nmie.org>.

deneklerin hatırı sayılır bir çoğunluğunun Makedonya'da Müslümanların eğitim alanında ayrımcılığa uğradığını ifade ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır.

**4. Resmi Kurumlarda:** Yukarıdaki tablo 1'e göre ankete iştirak eden 1469 denekten 1008'i resmi kurumlarda etnik ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir. Buna göre etnik ayrımcılık yapılan alanlar arasında en çok şikayet konusu edilen resmi kurumlardır. Bu rakam yüzde 68,6'ya tekabül etmektedir. Bu durum, ayrımcılık yapıldığı belirtilen diğer alanlardaki oranlarla uygunluk göstermektedir. Ayrımcılık bulunmadığını ifade eden yüzde 31,4'lük bir kesim aslında ya resmi kurumlarla ilişkisi bulunmayan hanımlardan veya Arnavutların yönetimde olduğu bölgelerde yaşayanlardan oluşmaktadır. Bu nedenle aslında Müslüman etnik gruplar çoğu zaman resmi kurumlarda ayrımcılıkla karşılaşmaktadırlar.

Tablo 5: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna "Resmi Kurumlarda" Diyenlerin "Cinsiyet" Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Resmi Kurumlarda)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	197	427	624
		%	13,4%	29,1%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	264	581	845
		%	18,0%	39,6%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	461	1008	1469
		%	31,4%	68,6%	100,0%

Yukarıdaki tabloda (Tablo:5) **resmi kurumlarda** ayrımcılığa uğradığını ifade edenlerin **cinsiyet** üzerine dağılımı görülmektedir. Buna göre ankete katılan 624 kadın denekten 427'si (%29,1), 845 erkek denekten ise 581'i (%39,6) Makedonya Müslümanlarının resmi kurumlarda ayrımcılığa uğradığını belirtmiştir. Buna göre toplam 1469 kişiden 1008'i resmi kurumlardan ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir. Bunun genele oranı yüzde 68,6'ya tekabül etmektedir. Söz konusu veriler Müslümanların ekseriyetinin resmi kurumlarda ayrımcılığa uğratıldığını ortaya koymaktadır.

**5. Dini Konularda:** Tablo 1'e göre Makedonya'da en çok ayrımcılık yapılan alanlardan biri de **din alanı**dır. Buna göre 1469 denekten 830'u (%56,5) dini konularda ayrımcılık yapıldığını düşünmektedir. Makedonya'da komünist yönetimin çökmesinden sonra bütün etnik grupların dinlerine saygı duyulacağına dair kanun ve düzenlemeler yapılmasına rağmen Müslümanların kendi mabetlerini tamir etmelerine bile izin verilmesinde zorluklar çıkartılmaktadır. Oysa Hıristiyanların yaşadığı bölgelerde eski kiliselerin restorasyonu yanında yeni

kiliseler hızla yapılmaktadır. Hatta tarihi Üsküp kalesinin içine yeni bir kilise yapılma girişimi hâlâ sürdürülmektedir. 2015 yılında Üsküp Kalesi içerisindeki kaçak yapılmak istenen kiliseyi yerinde görmek ve incelemek istedik. Ancak kaçak yapı etrafındaki görevliler içeri girmenin yasak olduğunu söyleyerek buna izin veremeyeceklerini ifade ettiler. Söz konusu inşaatın içerisi etrafı görünmeyecek şekilde brandalarla çevrilmişti. Müslümanların itirazları ve protestoları neticesinde kilise inşaatı durdurulmuş gibi görünmekte idi. Ancak etrafındaki hareketlilikten az da olsa inşaatın devam ettiğini tahmin etmek çok da zor değildi. Öte yandan başta Üsküp olmak üzere ülkenin hemen her yerine Haç sembolleri dikilmiştir. Buna karşılık Osmanlıdan kalan birçok eser ve cami Müslümanlara devredilmeyi beklemektedir. Bütün bu yapılaşmalar Hıristiyanlar lehine devlet tarafından yürütülürken, Müslümanların kendi imkanları ile mabetlerini yenilemeleri konusunda zorluklar çıkartılmaktadır.<sup>32</sup> Bunlardan birinin de Usturumca'da yaşanmakta olduğunu çalışmalarımız esnasında gözlemledik. Merkezdeki Osmanlı'dan kalan tarihi caminin etrafı yüksek binalarla çevrilmiş, her geçen gün cami duvarları ve minaresi yıpratılmak suretiyle yok edilmektedir. 2015 yılı itibarıyla yüksek bir tepeden bakıldığında cami ve minaresi açıkça görülmektedir.

Tablo 6: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna "Dini Konularda" Diyenlerin "Cinsiyet" Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Dini Konularda)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	266	358	624
		%	18,1%	24,4%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	373	472	845
		%	25,4%	32,1%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	639	830	1469
		%	43,5%	56,5%	100,0%

Tablo 6'ya göre toplam 624 kadın denekten 358'i (%24,4), 845 erkek denekten ise 472'si (%32,1) Makedonya'da Müslümanlara dini konularda ayrımcılık yapıldığını ifade etmişlerdir. Kadın-erkek toplam 830 denek dini konularda ayrımcılık bulunduğunu açıklamıştır -ki bunun genele oranı yüzde 56,5'tir. Alan içi diğer seçeneklere göre daha düşük bir orana sahip olması dini konularda ayrımcılığın daha az olduğu anlamına gelmemektedir. Aslında en çok ayrımcılık

<sup>32</sup> Turan, "Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü", 3: 28-30.

yapılan alanların başında gelmekle birlikte oran ankette düşük çıkmıştır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan biri Müslümanların uzun süre sosyalist yönetimlerin baskısı altında dinden uzaklaşmasıdır. İkincisi çağın materyalist eğitim ve dünya görüşünden etkilenen Müslümanlar dini hassasiyetlerini zamanla kaybetmişlerdir. Bu nedenle söz konusu alanla ilgilenmemekte veya bu alandaki ayrımcılığı toplumun bir kısmı önemsememektedir. Üçüncüsü ise halkın en azından bir kısmı bu konudaki görüşlerini açıklamaktan çekinmektedir. Bu davranışa iten tarihi ve güncel birçok neden bulunmaktadır. Bunun bariz örneklerini yüz yüze görüşmelerimizde ve mülakatlarımızda açık bir şekilde gördük. Hemen her Müslüman, Hıristiyanlara tanınan özgürlüklerin Müslümanlara tanınmadığından şikayet etmiştir. Hatta Müslümanlara ait bir kısım tarihi mekanlar devlet tarafından kullanılmakta, Müslümanlara verilmemektedir.<sup>33</sup>

**6. Devlet Desteklerinde:** Makedonya Müslümanlarının büyük bir kısmı kırsal kesimde yaşamaktadır. Bunların geçim kaynakları tarım ve hayvancılıktır. Bu nedenle devlet desteklerine şiddetle ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak yaptığımız yüz yüze görüşmelerde ve araştırmalarımızda kırsal kesimde yaşayan Müslümanlar özellikle de Yörükler ve Türkler gerek tarım gerekse hayvancılık sektöründe devletten destek alamamaktadırlar.

Yukarıdaki tabloya (Tablo:1) göre en çok ayrımcılık yapılan alanlardan birinin de devlet desteklerinde olduğu ifade edilmiştir. Ankete katılan 1469 kişiden 1000 katılımcı devlet desteklerinde ayrımcılık yapıldığını belirtmişlerdir. Buna göre ankete iştirak edenlerin yüzde 68,1'i en çok ayrımcılık yapılan alanlardan birinin de devlet desteklerinde olduğunu ifade etmişlerdir. Müslümanların genellikle gelir seviyelerinin düşük ve orta seviyede olduğu düşünülecek olursa, devlet desteklerine ihtiyaç duydukları kolaylıkla kabul edilecektir. Özellikle kırsalda yaşayan, hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan Müslümanlar şiddetle devlet desteklerine ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak gerek üretim esnasında gerekse üretilen malların pazarlanması esnasında devlet desteklerinden yeterince yararlanamamaktadırlar.

<sup>33</sup> Sabrina P. Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962 Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962-oslavia, 1962-1991*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 185.



Tablo 7: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna "Devlet Desteklerinde" Diyenlerin "Cinsiyet" Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Devlet desteklerinde)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	202	422	624
		%	13,8%	28,7%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	267	578	845
		%	18,2%	39,3%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	469	1000	1469
		%	31,9%	68,1%	100,0%

Makedonya vatandaşı Müslümanların hemen her alanda devlet desteklerinde eşit muameleye tabi tutulmadığı sıkça dile getirilmektedir. Gerek esnaf gerekse çiftçilerin devlet desteklerinden yararlanamaması, Müslümanları olumsuz yönde etkilemektedir. Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ekonomik denge her geçen gün Müslümanların aleyhine bozulmakta, kötüleşmektedir. Bu bağlamda 624 denekten 422'si (28,7), 845 erkek denekten ise 578'i (%39,3) Makedonya'da Müslümanlara devlet destekleri konusunda ayrımcılık yapıldığını belirtmiştir. Toplam 1469 kişiden 1000'i bu alanda ayrımcılık bulunduğunu açıklamıştır -ki bu sayının genele oranı yüzde 68,1'dir. Bu veriler Makedonya Müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun devlet destekleri konusunda ayrımcılığa uğratıldıklarını ortaya çıkarmaktadır. Son yıllarda Türkiye'nin Balkanlarda banka şubeleri kurmak suretiyle soruna çözüm bulmaya çalışması takdire değerdir. Ancak banka çalışanlarının veya yöneticilerinin çoğunun Makedon olması bu başarıyı gölgelemektedir. Türkçe'nin yanında ülkenin resmi dilini de üstün bir performansla konuşabilen, hemen her alanda yetişmiş elemanlara ihtiyaç bulunmaktadır. Başta YÖK, YTB ve STK'lar olmak üzere Türkiye kaynaklı bütün kurum ve kuruluşların Balkanlı öğrenciler için burs ve barınma ihtiyaçlarını karşılama hususunda imkanlarını seferber ettiği belirtilmelidir.

**7. Devlet Hastanelerinde:** Sağlık hususu dünyanın her yerinde ve her bir insan için hayati önem arz etmektedir. Avrupa'nın ortası sayılan bir ülkede, Müslümanlar sağlık hizmetlerinde önemli ayrımcılıkla karşılaşmaktadırlar. Bunun birçok nedeni vardır. Özellikle eğitimde bilinçli bir ayrımcılık yapılarak Müslümanların çocukları Tıp fakültelerine kabul edilmemektedir. Kabul edilenlerden ise birçoğu tahsilini yarıda bırakmaya zorlanmaktadır. İkinci olarak Müslümanların bilinç düzeylerinin henüz gelişmemesi ve kırsalda yaşayan annelerinin çocuklarının eğitim düzeylerini takip edecek nitelikte olmamasıdır.

Tablo 1'e göre en çok ayrımcılık yapılan alanlardan bir diğeri ise devlet hastaneleri olarak belirtilmiştir. Gerek anket sonuçları gerekse bölgede yapılan yüz yüze görüşmelerle devlet hastanelerinde Müslüman etnik gruplara yapılan ayrımcılıklar tespit edilmiştir. Ankete katılanlardan 918 kişi -ki geçerli oranı yüzde 62,5'tir- en çok ayrımcılık yapılan alanlardan birinin de devlet hastaneleri olduğunu ifade etmiştir. Bu oranın biraz düşük olması başta kırsalda yaşayanların ve Esmerlerin sağlık güvencelerinin bulunmamasından kaynaklandığını düşündürmektedir. Aslında yaptığımız yüz yüze görüşmelerde resmi sağlık kurumundan hizmet almak isteyen her Yörük, Esmer veya Boşnak'ın bir şekilde ayrımcılığa uğradığı tespit edilmiştir. Üç yıl boyunca hemen her bölgede yaptığımız görüşmelerde bunun yüzlerce hikâyesini üzüntüyle dinledik. Bu anlamda çoğu zaman bizden yardım istediklerine şahit olduk. Hatta 2014 yılında Üsküp'te Müslüman bir tabibin ölmesine nasıl üzüldüklerine, bundan sonra ilaçlarını yazdıracak bir doktor bulamayacakları için nasıl çaresiz kaldıklarına şahit olduk.

Tablo 8: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna "Sağlıkta" Diyenlerin "Cinsiyet" Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Sağlıkta: Devlet Hastanelerinde)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	228	396	624
		%	15,5%	27,0%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	323	522	845
		%	22,0%	35,5%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	551	918	1469
		%	37,5%	62,5%	100,0%

Yukarıdaki tabloda (Tablo:8) sağlıkta ayrımcılık yapıldığını ifade edenlerin cinsiyet üzerine dağılımı görülmektedir. Buna göre kadın deneklerin yüzde 27'si (396 denek), erkek deneklerin yüzde 35,5'i (522 kişi) sağlık alanında ayrımcılık yapıldığını belirtmişlerdir. Bunun genele oranı ise yüzde 62,5'tir.

**8. Her Alanda:** Yukarıdaki tabloya (Tablo:1) göre Makedonya'da Müslümanlara en çok ayrımcılık yapılan alanlar belirlenirken seçeneklerden biri de "her alanda" ayrımcılığa tabi tutuldukları şeklinde idi. Buna göre 1469 kişiden 767'si yani katılımcıların yüzde 52,2'si her alanda Müslümanların ayrımcılığa uğradığını kabul etmektedir. Bu oran açık bir şekilde Makedonya'daki Müslümanların yarısından fazlasının, her alanda ayrımcılık yapıldığını düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Tablo 9: Müslümanların En Çok Hangi Alanlarda Ayrımcılığa Uğradığını Düşünüyorsunuz? Sorusuna "Her Alanda" Diyenlerin "Cinsiyet" Üzerine Dağılım Tablosu					
			Müslümanların en çok hangi alanlarda ayrımcılığa uğradığını düşünüyorsunuz? (Her Alanda)		Toplam
			Hayır	Evet	
Cinsiyet	Kadın	Tercih sayısı	293	331	624
		%	19,9%	22,5%	42,5%
	Erkek	Tercih sayısı	409	436	845
		%	27,8%	29,7%	57,5%
Toplam		Tercih sayısı	702	767	1469
		%	47,8%	52,2%	100,0%

Ankete iştirak eden 1469 denekten 624'ü kadındır. Bunlardan 331'i (%22,5) her alanda ayrımcılık bulunduğunu belirtmiştir. 845 erkek denekten 436'sı (%29,7) da bu düşünceye katılmıştır. Buna göre 1469 denekten 767'si Makedonya'da Müslümanların her alanda ayrımcılığa uğratıldıklarını ifade etmişlerdir. Bu sayının genele oranı ise yüzde 52,2'dir. Bu durumda Makedonya vatandaşı Müslümanların yarısından fazlası hemen her alanda kendilerine ayrımcılık yapıldığını düşünmektedirler.

**9. Diğer:** Ankete iştirak edenlerden 41'i ise (%2,8) yukarıda sayılanlardan başka alanlarda da ayrımcılık yapıldığını ifade etmiştir.

Bütün bu veriler hem kadın hem de erkek deneklerin çoğunluğunun başta "Belediyeler, Siyaset, Eğitim, Resmi Kurumlar, Dini Konular, Devlet Destekleri" olmak üzere hemen her alanda kendilerine ayrımcılık yapıldığını ifade etmişlerdir.

Bütün bu alanlarda yapılan ayrımcılıklar aslında tüm Balkanlarda geçerli olmakla birlikte Makedonya'da her geçen gün daha da derinleşmektedir. Burada asıl sorulması gereken husus şudur: Balkanlarda devam eden siyasi istikrarsızlık acaba kimin işine gelmektedir? Mesela Makedonya'da üst üste yapılan erken seçimler sonrasında bir türlü hükümet kurulamamış, aylarca siyasi istikrarsızlık yaşanmıştır. Bu durum bazı fanatik Makedonlara bir fırsat oluşturmuş ve Makedonya meclisini basarak işgal etmeye kalkışmışlardır. Makedonya'daki kanlı iç savaşlar ve çatışmalarla dünya gündemine gelen Balkanlar, ultra etnik sorunlarını tabiri caizse "halının altına süpürmüş" gibi görünse de siyasi krizlerle sorunlarından söz ettirmeye devam ediyor. Ortadoğu'da peşi sıra yaşanan savaş ve gerginlikler nedeniyle bütün dünyanın gözü oraya çevrilmiş olsa da, siyasi istikrarsızlık ile Balkan ülkeleri de dünyada kendilerini unutturmuyor. Zira

Balkanlar siyasi istikrarsızlığa her zaman gebedir. Bu bağlamda Türkiye'nin Suriye'ye yoğunlaşmış Balkanları ihmal etme lüksü bulunmamaktadır.

Balkanlara siyasi istikrarsızlığı kimin aşladığı çok yönlü bir sorundur. Ancak siyasi sınıf ve bürokrasinin büyük ölçüde payı açıktır. Bunlar kendi çıkarları için milliyetçilik ve popülerliğe hiç çekinmeden başvurabilmektedirler. Irkçılık, Balkanların en önemli ayrılıkçı virüsü olmuştur. Ayrıca Avrupa'dan ithal edilen Balkanlaşma (Balkanizasyon)<sup>34</sup> denilen kavram, toplumda derin yaralar açmıştır. Emperyalistlerin ülkedeki etkisi, Balkanları sürekli hırpalayıp zayıf düşmesine ve istikrarsızlığa yol açmaya bağlıdır. Bu duruma dikkatleri çeken Rifat Sait, genelde Balkanların özelde Makedonya'nın siyasi istikrarsızlığının gerisindeki aktörleri ve nedenini şöyle ifade etmektedir:

"Ama asıl sorun, Balkanların sahip olduğu stratejik, lojistik ve coğrafik avantajları ile Batı'nın iştahını cezbetmesi sonucu maruz kaldığı tehlikelerdir. Başta Almanya olmak üzere AB ülkeleri, ABD, Rusya ve İngiltere, Balkanlarda güçlü ve kafa tutacak bir ülke istemez. Balkanlarda istikrarsızlık bu yüzden meydana gelir.<sup>35</sup>"

Bölgeye Almanya, İngiltere, ABD, Rusya ve doğal olarak Türkiye'nin ilgisinin bulunduğunu ifade eden Rifat Sait, Makedonya'da istikrar veya sürdürülebilir barışın temini için Türkiye ve Türkiye kaynaklı kurumların rolünün, gerçekleştirdiği faaliyetlerin öneminin diğerlerinden farklı olduğunu şöyle ifade etmiştir:

"Türkiye'nin durumu, tarihi ve akrabalık bağları, inanç birliği, yakın komşuluk ve bizatihi bir Balkan ülkesi olması itibarıyla çok farklıdır. Ayrıca ilgili devletleri iyi niyetli ve kötü niyetli olarak ikiye ayırmak gerekir. Türkiye Cumhuriyeti, kurumları olan TİKA, Yunus Emre Enstitüsü, Yurtdışı Türkler Başkanlığı, THY, Anadolu Ajansı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve tabii ki Dışişleri Bakanlığı ile ayırım yapmadan bölge insanına karşılıksız hizmet vermektedir. Diğer ülkelerde ise bencil çıkarlılık temeline dayanan emperyalist iştahlar vardır.<sup>36</sup>"

## SONUÇ ve ÖNERİLER

Ohri Çerçeve Anlaşması'nda Makedonya nüfusunu oluşturan etnik gruplar arasında barışı tesis edebilecek birtakım maddeler bulunmaktadır. Bu maddeler, en

<sup>34</sup> Mesela bk. Erdem Eren, *Balkanizasyon, Çözülme ve Matruska Devletler*, (Alibi Yayıncılık, 2016).

<sup>35</sup> <http://timebalkan.com/balkanlarda-devam-eden-siyasi-istikrarsizlik-kimin-isine-geliyor>.

<sup>36</sup> a.y.

azından geçici olarak barış konusundaki hukuki boşluğu doldurabilecek niteliktedir. Öncelikle bu anlaşmada yer alan maddeleri göz önünde bulundurma zorunluluğu vardır.

Makedonya'da günümüz iç siyasetinin gündemini, prensiplerini ve vizyonunu anlamak için dikkate alınması gereken en önemli metin, **Ohri Çerçeve Anlaşması**'dır. Zira Makedonya'da mevcut etnik dengeler, söz konusu anlaşma prensipleri ile kurulmuştur. 2001 yılında Makedonya'daki Arnavutların Milli Kurtuluş Ordusu (Ushtria Çlirimtare Kombetare (UÇK) ile Makedon silahlı kuvvetleri arasındaki çatışmalar, 13 Ağustos 2001'de Ohri Çerçeve Anlaşması'nın imzalanmasıyla sona ermiştir. Söz konusu anlaşma, Arnavutlar başta olmak üzere Makedonya'da yaşayan bütün azınlıkların siyasi ve hukuki statülerinin iyileştirilmesini amaçlamıştır. Anlaşmada esas olarak yerel yönetimlerin güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda nüfusu yüzde 20'nin üzerinde olması durumunda azınlık dilleri, yerel resmi dil statüsüne kavuşturulmuş, nüfusun yüzde 50'den fazla olduğu belediyelerde ise ilgili etnik gruba bayrak ve diğer etnik sembolleri kullanma izni verilmesi hükme bağlanmıştır. Ayrıca anadilde ilk, orta ve lise eğitimi verilmesi yasal güvence altına alınmıştır. Anadilde üniversite eğitimi ise sadece ülke genelinde nüfusu yüzde 20'nin üzerinde olan etnik gruplara tanınmıştır. Bütün bu hakların bir takım siyasi oyun veya kurnazlıklarla engellendiği bilinmektedir. Özellikle Türkler bu durumdan en çok etkilenen gruptur. Makedonya'da barış ve huzuru temin ve muhafaza edecek en önemli unsurun başta eğitim olmak üzere bütün vatandaşlara eşit ve adil muamele olduğu göz ardı edilmemelidir.

Bu nedenle Hristiyan Ortodoks Makedonların dışındaki diğer etnik ve dini gruplara da devlet kadrolarında daha fazla temsil hakkı verilmelidir. Nüfusa oranla devlette temsil hakkı OÇA sonrası uygulamalarda biraz iyileşme görülse bile büyük haksızlıkların yapıldığını günümüz devlet kadrolarında istihdam edilen memurların etnik kökenlerinin eşitsizliği açıkça ortaya koymaktadır. OÇA'da kabul edilen birçok hak veya kanunlar kâğıt üzerinde kalmamalıdır. Makedon yönetici ve siyasilerin Müslümanlara verilen hakları uygulamakta isteksiz davranması, etnik barışın önündeki en büyük engel olarak ortada durmaktadır. Bu yüzden OÇA, etnik gruplar arasındaki gerginlikleri bitirememiştir. Aynı okul çatısı altında ama farklı dillerde eğitim gören gençler arasında yaşanan sürtüşmeler etnik gruplar arasındaki nefretin aslında ne kadar yaygın ve derinlerde olduğunu da göstermektedir. Günümüzde hükümetteki koalisyon ortaklarından olan Arnavutlar devlet ile ilgili her sürece, atılan her adıma ortak olabilmektedir. Ancak kökeni çok eskilere dayanan

sürtüşmeler, uygulanan yanlış politikalar ve mahrumiyetler nedeniyle canlılığını korumaktadır. OÇA'da ülkenin en büyük ikinci etnik grubu olan Arnavutlara geniş haklar tanınsa da Türkler, Boşnaklar, Romanlar, Sırpalar, Torbeşler, Ulahlar ve diğer küçük etnik grupların aynı ölçüde bu haklardan yararlanamadığı yıllardır dile getirilmektedir. Nitekim devlet kademeleri, bürokrasi, ordu ve polis teşkilatlarının neredeyse tamamına yakınının kanunlara aykırı olarak Makedonlardan oluştuğu bilinmektedir. Helsinki Gözleme Komitesi'nin raporlarında da bu duruma dikkatler çekilmiştir. Rapora göre Debar'daki Adalet Bakanlığı birimlerinde çalışan 100 kişiden sadece bir tanesi Türk'tür.<sup>37</sup> Bu yüzden sorunun çözümü etnik grupların devlette temsilinin yasalarda belirtildiği gibi nüfusa oranla gerçekleşmesini sağlamakla mümkün olacaktır.

Etnik çatışmaları durdurması ve yeni bir Bosna trajedisinin yaşanmasını engellemesi bakımından da OÇA çok önemli bir anlaşmadır. Makedonya'nın siyasi yapısını ve demokratikleşme sürecini derinden etkilemiştir. Bunun yanı sıra anlaşma ile Makedonya'da multi-etnik bir toplumdaki çok etnikli bir devlete geçiş süreci başlaması hedeflenmiştir. Bu noktada yapılan birçok anayasal reformun kaynağı yine Ohri Çerçeve Anlaşması'dır. Ancak süreçler zor ilerlemektedir ve toplumsal çatışmaları durdurmak bakımından önemini kaybetmektedir. Her geçen gün anlaşma metninde yer alan hak ve hürriyetlerden Müslümanların aleyhine olacak şekilde biraz daha uzaklaşmaktadır. Anlaşmanın üzerinden 16 yıl geçmesine rağmen etnik ve dini olarak ülkedeki nüfusun iç içe geçmiş bir demografik dağılıma sahip olması sebebiyle iç savaş senaryoları yeniden konuşulur olmuştur. Bütün bunlara rağmen yönetimi elinde bulunduran Makedon tarafı, hemen her alanda Müslüman etnik grupların isteklerine kulak tıkamaktadır. Etnik ayrımcılık hemen her alanda kendini hissettirmektedir. Başta Üsküp olmak üzere hemen bütün şehir ve köylerde Hıristiyan tarafı devletin bütün imkânlarından faydalanıp hızla gelişirken, Müslümanların aynı oranda imkânlardan yararlanmasına müsaade edilmemektedir. Kiliseler devlet eliyle yapılırken aynı tutum camiler için sergilenmemekte hatta uydurma nedenlerle tarihi yapıların onarımı konusunda zorluklar çıkartılmaktadır. Eğitim, sağlık ve dini kültürel hayatta anayasal haklar engellenmekte ve Müslümanlar ciddi zorluklarla mücadele etmek zorunda bırakılmaktadırlar. Sonuç olarak Makedonya'da kalıcı etnik barışın tesisinin öncelikle, söz konusu etnik

<sup>37</sup> Rapor, 1996.

ayrımcılıkların kaldırılmasına, en azından 2001 Ohri Çerçeve Anlaşması'nda yerini alan maddelerin uygulanmasına bağlı olduğunun unutulmaması gerekmektedir. Bu bağlamda Türkiye bütün kurum ve kuruluşları ile Makedonya'nın yanında olmuş, gerçekleştirdiği proje ve faaliyetlerle toplumsal barışa büyük katkı sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir.

2001 yılında Ohri Çerçeve Anlaşması'nın imzalanmasından sonra anlaşmanın teoride Türklerin lehine görünmesine rağmen, uygulamalardan olumsuz yönde en çok etkilenen etnik gruplar da Esmerler, Türkbaş ve Boşnakların yanı sıra Türkler olmuştur. Bütün bunlara rağmen Türkiye'nin Makedonya'ya yönelik politikası, Makedonya'nın toplumsal iç barışının ve toprak bütünlüğünün korunması yönünde olmuştur. Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlık ilanından itibaren istikrarlı bir ülke konumuna gelebilmesi için devamlı siyasi, askeri ve ekonomik destekte bulunmuş ve her alanda sıkı ilişkiler kurmuştur.

Bu çerçevede Türkiye, Balkanlarda kamu diplomasisi kurumları olarak Başbakanlık Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü, TRT, Anadolu Ajansı (AA); kültürel diplomasi olarak Yunus Emre Enstitüsü (YEE), dış yardım diplomasisi olarak Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), dini diplomasi olarak Diyanet Teşkilatı (DİB), diaspora diplomasisi olarak Yurt Dışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı (YTB), eğitim alanında Milli Eğitim Vakfı (MEV) ve Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) gibi yumuşak güç araçlarını devreye sokmuştur.<sup>38</sup> Bunların yanında kamu diplomasisi çerçevesinde STK'ların da toplumlararası kültürel ilişkileri artırmaya yönelik faaliyetleri eklenebilir. Yine sağlık, eğitim, tarım ve turizm alanında ikili koordinasyon ve anlaşmalara hız verilmiştir. Bu nedenle Türkiye'nin Balkan politikasına yeni kurum, araç ve mekanizmalar eklemesiyle önceki dönemlerden çok farklı ve özgün bir dış diplomasi tarzı izlediği rahatça söylenebilir. Bu nedenle Türkiye, 2000 yılından bu yana Balkanlarda aktif diplomasi izleme yöntemini seçmiştir. Bu durumda olumlu anlamda en çok yararlanan Balkan ülkesinin Makedonya olduğu belirtilmelidir. Türkiye şimdiye kadar hiçbir ayırım yapmadan ve ihtiyaca göre Makedonya'da yüzlerce proje ve faaliyet gerçekleştirmiştir. Toplumdaki sorunlara çözüm üretmek

---

<sup>38</sup> Mesela bk. Muharrem Ekşi, "AK Parti Döneminde Türkiye'nin Balkanlarda Kamu-Kültürel Diplomasi Aracılığıyla Toplumsal-Kültürel Etkinliğini Artırma Politikası", *Bildiriler Kitabı*, (edit. Hasan Kara), I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi, (Denizli: 2015), 716-730.

suretiyle sosyal barışa ve kültürel hayata büyük katkı sağlamıştır. Türkiye pozitif tutum ve faaliyetleri ile kısa sürede Makedonya halkının özellikle de Müslümanların güvenini kazanarak etnik ayrımcılık uygulamalarını engellemeye çalışmış ve kalıcı barışın tesisinde önemli bir rol üstlenmiştir.



**KAYNAKÇA**

- Ağanoğlu, H. Yıldırım, *Yücel Teşkilatı*, Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, İstanbul 2012.
- Akman, Halil, *Paylaşılamayan Balkanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Artuç, İbrahim, *Balkan Savaşı*, Kastaş Yayınları, İstanbul 1988.
- Aslantaş, Selim, *Osmanlı'da Sırp İsyanları, 19. Yüzyılın Şafağında Balkanlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.
- Bağcı, Hüseyin, *Güvenlik Politikaları ve Risk Analizi Çerçevesinde Balkanlar*, Dış Politika Enstitüsü, Ankara 1998.
- Bahadır, Gürbüz, *Batı'dan Doğu'ya Uzanan Çizgide Balkanlar ve Türkler*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Ağustos, Konya 2002.
- Bayraktar, Kaya, "Makedonya Sorunu ve Avrupa Müdahalesi (1902-1905)", *bilig*, Bahar 2014/Sayı 69, s. 1-28.
- Bora, Tanıl, *Yugoslavya, Milliyetçiliğin Provokasyonu*, Birikim Yayınları, İstanbul 1995.
- Brown, Keith, *The Past in Question The Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, Princeton University Press, New Jersey 2003.
- Bumçi, Aldo, *Macedonia and the Albanians: The Confines of Ethnic Politics*, Albanian Institute for International Studies, 2001.
- Büyük, Hamdi Fırat, "Ohri Çerçeve Anlaşması'nın 15. Yılı: Makedonya'da "Barış", <http://www.usak.org.tr>.
- Carter, Judy, George Irani, Vamik D. Volkan, *Regional and Ethnic Conflicts: Perspectives from the Front Lines*, Routledge 2015.
- Castellan, G., *Balkanların Tarihi*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1995.
- Çavuşoğlu, Halim, "Yugoslavya-Makedonya Topraklarından Türkiye'ye Göçler ve Nedenleri", *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, sy. 41, Ankara, 2007, s. 123-154.
- Dalkılıç, Mehmet-R. Biçer, *Balkanların Geleceği Açısından Makedonya'da Etnik Barış ve Dini Aşırı Gruplar*. Proje, İstanbul Üniversitesi BAP Birimi, 2016.
- Ekşi, Muharrem, "AK Parti Döneminde Türkiye'nin Balkanlarda Kamu-Kültürel Diplomasi Aracılığıyla toplumsal-Kültürel Etkinliğini Artırma Politikası",

- Bildiriler Kitabı, (edit. Hasan Kara), I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi, Denizli 2015, s. 716-730.
- Emin, Nedim, "Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu", *SETA: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*, (<http://www.yenibalkan.com>)
- Eren, Erdem, *Balkanizasyon, Çözülme ve Matruska Devletler*, Alibi Yayıncılık, 2016.
- Gökdağ, Bilgehan A. "Balkanlar: Etnik Karmaşanın Dilsel Boyutları", *Karadeniz Araştırmaları*, Ankara, 2012, Kış, sy. 32, s.1-27.
- Gülboy, Gül Pınar Erkem, "Makedonya'da Arnavut-Makedon Çatışması Ve Ohrid Anlaşması", *Türkiye-Makedonya İlişkileri*, (edit. Okay,A.- Babalı,T.), Doğu Kitabevi, İstanbul 2012, s. 101-116.
- Hacısalihoğlu, Mehmet, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- <http://timebalkan.com/balkanlarda-devam-eden-siyasi-istikrarsizlik-kimin-isine-geliyor>
- Jelavich, Barbara, *Balkan Tarihi*, c. 1, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Jelavich, Barbara, *Balkan Tarihi*, c. 2, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Kenar, Nesrin, *Yugoslavya Sorununun Ulusal ve Uluslararası Boyutu*, Palme Yayını, Ankara 2005.
- Kodal, Tahir, "Makedonya'nın Bağımsızlığını Kazanması Ve Türkiye", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Journal Of Modern Turkish History Studies, XIV/29 (2014-Güz/Autumn), s. 377-396.
- Kurt, Halil, "Balkan Ülkelerinde Nüfusun Etnik ve Dini Yapısı", *Uluslararası Balkan Sempozyumu*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2015, ss. 492-516.
- Kurt, Halil, "Balkan Ülkelerinin Demografik Yapısı", *Yeni Türkiye Dergisi*, Rumeli Balkanlar Özel Sayısı, cilt 1, sayı 66, Mart-Haziran 2015, s. 972.
- Kut, Şule, *Balkanlar'da Kimlik ve Egemenlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Kutlay, Muzaffer, "Makedonya: Bir Ülkenin Varlık Mücadelesi", <http://www.ekoavrasya.net>
- Kutlu, Sacit, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Lacoste, Yves, *Büyük Oyunu Anlamak, Jeopolitik: Bugünün Uzun Tarihi*, NTV Yayınları, İstanbul 2008.

- Mandacı, Nazif *Makedonya Cumhuriyeti'nde Arnavut-Makedonya etnik çatışması ve Ohri süreci*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Ankara 2003.
- Manol, Pandevski, *Macedonia and Macedonians in thme Eastern Crisis*, Macedonian Deview Editions, Skopje 1978.
- Nayçevska, M.-Todorovski, S., *Etnik Mensubiyet Esası Üzere Ayrımcılığın Kaldırılması, El Kitabı*. Makedonya Açık Toplum-Makedonya Enstitüsü Vakfı Etniler Arası Diyalog ve Topluluğun Gelişmesi- Ortak Değerleri Destekleyen Vatandaş Birliği, (ATEVM) Skopje: Republika Makedonija 2009.
- Nuredin, Abdülmecit, *Osmanlı Sonrası Makedonya*, MATUSTEB Yayınları, Üsküp 2008.
- Ohri Çerçeve Anlaşması (OÇA), *Anadolu Kalkınma Vakfının Katkılarıyla, Eğitim Kültür Ekoloji ve Dayanışma Derneği-Millennium*, İlko Basımevi, Eylül, Gostivar 2001.
- Oran, Baskın, *Türk Dış Politikası*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Oran, Baskın, *Türk Dış Politikası*, c. 3, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Perry, Duncan M., "Destiny on Hold: Macedonia and the Dangers of Ethnic Discord," *Current History*, 97:6, 17, 1998.
- Perry, Duncan M., *The Politics of Terror: The Macedonian Leberation Movements 1893-1903*, London University Press, Duke 1995.
- Petroska, Violeta -Beska, Mirjana Najčevska, *Macedonia: Understanding History, Preventing Future Conflict*, United States Institute of Peace, Purdue University 2004.
- Popova, Katerina ve Marko Hajdinjak, "Forced ethnic migrations on the Balkans: consequences and rebuilding of societies", *International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations*, Sofia, Bulgaria 2006.
- Poulton, Hugh, *Who Are The Macedonians?*, Hurst&Company, London 1989.
- Progonati, Erjada, "Etnik Arnavutların Arnavutluk Dış Politikasında Etkisi", *Karadeniz Araştırmaları*, Bahar, sy. 37, Ankara 2013, s. 159-182.
- Rahman, Reyhan, *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2012.

Ramet, Sabrina P., *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962 Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962-oslavia, 1962-1991*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

Rapor, *A Threat to "Stability", Human Rights Violations in Macedonia*, Human Rights Watmhc7 Helsinki1996.

Rapor, *İnsan Hakları Gündemi Derneği, Kriz Bölgelerinde İnsan Hakları Sorunları (Bosna/Hersek-Kosova-Makedonya)*, Ankara: İHGD/Kamusal Açıklama/TR-001/2007.

Samar, Kamuran, "Makedonya'da Etnik Çatışma Kaygısı", <http://tr.euronews.com>

Şabani, Güner, *2001 Makedonya Etnik Çatışması Ve Çözümü: Çerçeve Anlaşmasına Giden Süreç*, Tez, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2007.

Turan, Ömer, "Makedonya'da Türk Varlığı Ve Kültürü", *bilig-3/Güz'96*, s. 21-32.

Turna, Mehmet, "Makedonya Türkiye İlişkileri ve Makedonya'nın Geleceğine Bakış", *Avrasya Dosyası*, 1996, c. 3, sy. 3, Sonbahar, s. 69-86.

Wachtel, Andrew Baruch, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

Dalkılıç, Mehmet. "Ohri Çerçeve Anlaşması Sonrası Makedonya'da Etnik Ayrımcılık ve Kalıcı Barışın Tesisinde Türkiye'nin Rolü". *RTEÜİFD* 6 (12): 97-128.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

**ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823**

**RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (129-158)**

**Müslümanlar ile Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun İlk Karşılaşması:**

**Mu'te Seriyyesi**

The First Confrontation between Muslims and the Christian Byzantine Empire:  
Mu'tah Battle

**Recep Erkocaaslan**

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant. Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Islamic History

Rize/Turkey

[receperkocaaslan@hotmail.com](mailto:receperkocaaslan@hotmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-9811-5524](http://orcid.org/0000-0001-9811-5524)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Ağustos / August 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 129-158

## Müslümanlar ile Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun İlk Karşılaşması: Mu'te Seriyyesi

**Öz:** Mu'te Seriyyesi o zamana kadar oluşturulan en büyük İslâm ordularından biri olması ve Müslümanlar ile Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun ilk karşılaşması olması hasebiyle çok önemlidir. Mu'te Seriyyesi, Bizans İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'un 1453 yılında, Türklerin eliyle fethedildiği zamana kadar devam eden bir mücadelede çekilen ilk silah olmuştur. Müslümanlar bu savaşta Hz. Peygamber'in belirlediği üç kumandanı ve dokuz mücahidi şehit olarak vermişlerdir. Bu kayıplara rağmen Müslümanlar daha sonraki fetihlerde kullanmak üzere oldukça değerli bilgiler elde etmişlerdi.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'te, Seriyye, Bizans, İslâm, Hristiyanlık.

## The First Confrontation between Muslims and the Christian Byzantine Empire: Mu'tah Battle

**Abstract:** Mu'tah Battle is regarded as very important due to having one of the greatest Islamic Army ever created and being the first confrontation between Muslims and the Christian Byzantine Empire. Mu'tah Battle was the first attempt in a struggle that continued until the time when the Byzantine Empire's capital, Istanbul, was conquered by the Turks in 1453. Three Muslim commanders determined by the Prophet Hazrat Muhammad (pbuh) and nine Muslim soldiers were martyred in this war. Despite these losses, Muslims obtained useful knowledge to use in later conquests.

**Key Words:** Mu'tah, Battle, Byzantine, Islam, Christianity.

### سرية موة: المواجهة الأولى بين المسلمين والإمبراطورية البيزنطية المسيحية

**المخلص:** سرية موة مهمة للغاية من جهتين؛ أولاً تم في حينها تشكيل أكبر الجيوش الإسلامية حتى تلك الفترة، ثانياً كانت أول مواجهة بين المسلمين والإمبراطورية البيزنطية المسيحية. وكانت سرية موة أول سيف سلّ في صراع استمر حتى فتح إستنبول، عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، في أيدي الأتراك. واستشهد في هذه المعركة ثلاثة من القادة وتسعة من المجاهدين الذين عينهم الرسول. ورغم هذه الخسائر، حصل المسلمون على معلومات قيمة استخدموها لاحقاً في فتوحات أخرى.

**الكلمات المفتاحية:** سرية موة، الروم، الإسلام، المسيحية.

## GİRİŞ

İslâm tarihinde genel kabule göre, bizzat Hz. Peygamber'in kendisinin katılarak ashâbına komutanlık ettiği seferlere gazve,<sup>1</sup> asker sayısına bakılmaksızın Hz. Peygamber'in sefere katılmadığı savaşlara ise seriyye<sup>2</sup> adı verilmiştir.

Seriyyeyi oluşturan asker sayısı hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır. Buna göre, beş ila üç yüz kişi arasındaki askerî birliklere,<sup>3</sup> dört yüz atlıya<sup>4</sup> veya dokuz kişiden daha çok askerin katıldığı askerî birliklere<sup>5</sup> "seriyye" denilmiştir.

Kaynaklarda seriyye grubuna dâhil olması gereken bazı askerî harekâtlara "gazve" ismi verildiği görülmektedir. Mesela Mu'te ve Zâtüsselâsil seriyyeleri gazve olarak isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> Ancak hem Mu'te hem de Zâtüsselâsil, Hz. Peygamber bu askerî harekâtlara katılmadığı için seriyye grubuna girmektedir.

Mu'te Seriyyesi, dönemin en güçlü devletlerinden biri olan Bizans ile İslâm Devleti'nin ilk karşılaşması olması hasebiyle müstesna bir konumdadır. Ayrıca Mu'te Seriyyesi o güne kadar düşman üzerine taarruz yapmak amacıyla oluşturulan en büyük İslâm ordusuydu. Belki de yukarıda verdiğimiz seriyye ile ilgili verilen hiçbir tanıma uymadığı için olsa gerek, kaynakların hemen hemen tamamında Mu'te Gazvesi şeklinde geçmektedir.

Mu'te Seriyyesi İslâm tarihindeki en önemli savaşlardan biri olmasına rağmen birçok konuda ciddi belirsizliklere sahiptir. Düşman askerlerinin sayısı, düşman ordusunun komutanının kimliği ve bu seriyyenin bir mağlubiyet mi yoksa galibiyet mi olduğu gibi sorular mevcudiyetini devam ettirmektedir. Bu sorulara kesin cevaplar verebilme gibi bir iddiamız bulunmamaktadır. Fakat yapılan tartışmalara bir katkı yapabilmek adına Bizans tarihi ile ilgili kaynaklardan da istifade ederek bu konuyu yeniden ele almayı uygun gördük. Öncelikle Mu'te Seriyyesi'nin genel bir resmini okuyucuya vermeye çalıştık. Sonraki kısımda ise tartışmalı konuları ayrı başlıklar altında inceledik.

<sup>1</sup> Hüseyin Algül, "Gazve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 488; Ahmet Önkal, "Gaza", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c. III (İstanbul: 2000), 31.

<sup>2</sup> Mustafa Fayda, "Seriyye", *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşamış Ansiklopedisi*, c. IV (İstanbul: 2006), 1779; Serdar Özdemir, "Seriyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVI (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 565.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, tah. Abdullah Ali el-Kebîr v.d. c. III (Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.), 2004; Mahmûd Hamdî Zakzûk, "es-Serâyâ", *el-Mevsû'atü'l-İslâmiyye el-Âmme*, (Kahire: 2001), 750.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 2004.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Diniyye*, tah. Ahmed Mübârek Bagdâdî (Kuveyt: Mektebetü Dârü İbn Kuteybe, 1989), 174.

<sup>6</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Megâzî*, tah. Marsden Jones, c. II (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 755/769.

## A. Mu'te Seriyyesi'nin Tarihi, Sebebi ve Gelişimi

### 1. Mu'te Seriyyesi'nin Tarihi ve Sebebi

Mute, bugün Ürdün'de Lût Gölü'nün güney ucunun doğusunda, verimli bir ova ortasında, Kerek'in 12 km. kadar güneyinde bir köydür.<sup>7</sup> Kudüs'e uzaklığı 50 km.,<sup>8</sup> Medine'ye uzaklığı 1100 km. civarındadır.<sup>9</sup>

Hz. Peygamber döneminde bölgede yapılan kılıçlar oldukça ünlü olup, bölge, geniş tarım arazileri ve buğdayının kalitesi ile meşhurdur.<sup>10</sup>

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre, Mu'te Seriyyesi, Cemaziyelevvel 8/Eylül 629 tarihinde gerçekleşmiştir.<sup>11</sup> Kaynaklarımız arasında buna tek muhalefet eden kişi İbn Abdilber (ö. 463/1071) olup o, seriyyenin Cemaziyelahir 8/Ekim 629 tarihinde vuku bulduğunu bildirmiştir.<sup>12</sup>

Mu'te Seriyyesi'nin diğer bir ismi de üç tane komutan tayin edildiği için olsa gerek Ceyşu'l-Ümerâ'dır.<sup>13</sup>

Kaynaklarda Mu'te Seriyyesi'nin sebebi şöyle açıklanır: Hz. Peygamber Benî Lihb kabilesinden Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi bir mektupla Busrâ Valisi'ne göndermişti. Hâris, Mu'te bölgesine geldiğinde, bölgedeki Gassânî emîrlerinden

<sup>7</sup> Fr. Buhl, "Mü'te", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VIII (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 851.

<sup>8</sup> Hüseyin Algül, "Mûte Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 385.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasen Ali en-Nedvî, *Rahmet Peygamberi*, çev. Abdülkerim Özeydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 285.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Şihâbeddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mü'cemü'l-Büldân*, c. V (Beyrût: Dârü's-Sadr, 1977), 220; Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 94-95.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şiblî, c. IV (Beyrût: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 20; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bagdâdî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ, c. II (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 97; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, tah. Muhammed Hamîdullah, I, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1987), 380; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bagdâdî (ö. 310/923), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, c. II (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 149; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Cevâmi'u's-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 174; Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, tah. Ebû'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk, c. II (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 112; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, c. I (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 480; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Deori Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 827.

<sup>12</sup> Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber (ö. 463/1071), *ed-Dürer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, tah. Şevkî Dayf (Kahire: 2002), 222.

<sup>13</sup> Taberî, *Târîh*, II, 151.



Şurahbîl b. Amr el-Gassânî önünü keserek nereye gittiğini sordu. Hâris, Şam'a gitmek istediği cevabını verince, Şurahbîl ona Hz. Muhammed'in elçilerinden olup olmadığını sordu. Hâris'in "evet" demesi üzerine Şurahbîl onu bağlattırdı ve eziyet ederek öldürttü. Daha önce Hz. Peygamber'in hiçbir elçisi öldürülmemişti. Bu haberi aldığı zaman Hz. Peygamber'in çok ağırına gitti. Derhal insanların toplanmasını emretti.<sup>14</sup> Hâris, Hz. Peygamber'in öldürülen ilk ve son elçisi olmuştur.<sup>15</sup>

Kaynaklarda Hâris b. Umeyr el-Ezdî'nin mektup götürdüğü Busrâ valisinin ne adı ne de mektubun içeriği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu vali Gassânlı mıydı yoksa Grek soyundan gelen biri miydi, bunu da bilemiyoruz.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in elçisine yapılan bu hareket, devletler hukukunun açık bir ihlaliydi ve bugünkü adıyla misillemeyi<sup>17</sup> gerektirecek bir davranıştı. Bu sebeple Hz. Peygamber derhal Müslümanların toplanmasını emretti.<sup>18</sup> Bunun üzerine Müslümanlar aceleyle Curf karargâhında toplandılar. Hz. Peygamber öğle namazını kılana kadar onlara hiçbir şey söylemedi. Namazı kıldıktan sonra onlara Hâris'in Şurahbîl tarafından şehit edildiği haberini verdi.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise'yi insanlar üzerine komutan tayin etti. Zeyd b. Hârise'nin yaralanma veya şehadet gibi bir sebeple komutanlık görevini yerine getiremeyeceği bir durumla karşılaşılırsa, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in komutan olmasını, ona da benzer bir halin isabet etmesi durumunda Abdullah b. Revâha'nın komutan olmasını emretti. Şayet Abdullah da benzer bir durumla karşılaşılırsa, mücahitlerin

<sup>14</sup> Vâkîdî, II, *Megâzî*, 755-756; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 97; Zehebî, *Târîh*, I, 479; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Muhtasarı Târîhi Dimaşk li-İbn Asâkir*, tah. Ruhiyye Nehhas, Riyaz Abdülhamid el-Murad, Muhammed Mutî' Hafız, c. I (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1984), 152; Hüseyin b. Muhammed b. Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâl-i Enfesi Nefîs*, c. II (Beyrût, Müessesetü Şa'bân, ts.), 70.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 97; Salih Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, c. II (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 442.

<sup>16</sup> Muhammed Hamîdullah (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, c. I (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001), 330.

<sup>17</sup> Misilleme: Bir devletin kendisine karşı başka bir devlet tarafından yapılan, dostluktan uzak, nezaketsiz veya ahlakî vazifelere aykırı fiillerine aynı şekilde mukabele etmesidir. Bkz. Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 26; Muhammed Hamîdullah (ö. 1423/2002), *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 193.

<sup>18</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 756; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, I, 152; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 70.

<sup>19</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 756; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 97; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, I, 152.

kendi içlerinden bir komutan seçmelerini istedi.<sup>20</sup> Bunun üzerine Ca'fer, "Yâ Rasûlallah! Zeyd'i üzerimize komutan tayin edersen ben gitmem" dedi. Hz. Peygamber, Ca'fer'e, "Git! Senin hakkında neyin daha hayırlı olduğunu bilemezsin" dedi.<sup>21</sup> Şiîliğe meyliyle maruf olan Ya'kûbî (ö. 292/905) komutanların tayin sıralaması hakkında, "Bir rivayete göre de Ca'fer b. Ebû Tâlib, Zeyd'den önce komutan tayin edilmiştir" demektedir.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 756; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 20; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîh*, tah. ve tahr. Ahmed Zehve, Ahmed İnâye (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2011), *Megâzî* 44; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 174; İbn Abdilber, *ed-Dürrer*, 222; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, I, 152; Ahmet Önkal, "Ca'fer b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 549; Sargon Erdem, Hulusi Kılıç, "Abdullah b. Revâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. I (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 129.

<sup>21</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 34; Taberî, *Târih*, II, 151; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 112, Zehebî, *Târih*, I, 485; Abdullah Reşid, *İslâm'da Ordu ve Komutan*, çev. Enver Güneç, Seraceddin Emre (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 481. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in toplumdaki genel anlayışın bir tezahürü olarak kendisini Zeyd b. Hârise'den daha soylu ve daha faziletli görmesi ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla bu rivayetin uydurma bir rivayet olduğunu düşünmüyoruz. Ancak bazı rivayetlerde ehl-i beytin diğer insanlardan daha faziletli olduğu şeklindeki bir yaklaşımın Hz. Peygamber'e atfedildiği görülmektedir. Rivayete göre Ca'fer'in Mu'te'deki şahadetinden sonra Hz. Peygamber "Ca'fer'i cennette uçarken gördüm, onun iki ayağı kana boyanmıştı. Zeyd'i gördüm, seviye olarak ondan biraz düşüktü. Ben Zeyd'in Ca'fer'den düşük olduğunu zannetmiyorum, dedim. Cebrail bana gelerek, 'Muhakkak Zeyd, Ca'fer'den daha düşük değildir. Fakat Ca'fer sana olan yakınlığı sebebiyle faziletlidir' dedi" buyurmuştur. Bkz. Vâkîdî, *Megâzî*, II, 762; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, (ö. 292/905), *Târihu'l-Ya'kûbî*, tah. Abdülemîr Mihna, c. I (Beyrût: Şirketü'l-İlemî lî'l-Matbû'ât, 2010), 384. Hâlbuki Kur'an'ı Kerim'de faziletin akrabalık ile değil amel ile elde edildiği açık bir şekilde zikredilmektedir. "Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır." Bkz. Hucurât 49/13. Dolayısıyla zikrettiğimiz bu rivayet İslâm'ın ruhuyla çelişmektedir. Maalesef İslâmî ilimlerin kaynaklarında buna benzer pek çok rivayet bulunmaktadır. Özellikle Hz. Osman'ın vefatından sonra taraflar kendi görüşlerini desteklemek, muhaliflerin düşüncelerini de yermek amacıyla hadis uydurmaya başlamışlardır. Hz. Ali taraftarlarından birisinin söylediği, "Allah belalarını versin! Ne kadar muhteşem bir ilmi ifsat ettiler" sözü meydana gelen yıkımın büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir. Yine bazı İslâm âlimleri bu yıkımı sayısal olarak da belirtmişlerdir. Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki uydurma rivayetlerin üç yüz binden fazla olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh* (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2010), 17; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dimaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîh ve'z-Zâif*, tah. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2004), 116; Muhammed Salih Ekinci, *Tarihte Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi*, çev. Mehmet Ecir Eşiyok (Konya: ts.), 219; Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2013), 192-193; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 42; Çalışmamızda bulunan âyet meallerini verirken bir komisyon tarafından hazırlanan Kur'an'ı Kerim mealini kullandık. Bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

<sup>22</sup> Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, I, 384.

İnsanlar çıkmak için toplandıklarında Hz. Peygamber, Zeyd'e beyaz bir sancak verdi. Üç bin civarındaki mücahit Medine'den ayrılırken geride kalanlar onlarla vedalaşıyorlar ve dua ediyorlardı.<sup>23</sup>

Bu üç bin kişinin yanı sıra Hz. Peygamber'in bir miktar da takviye olmak üzere denizden asker gönderdiği zikredilmektedir.<sup>24</sup> Fakat bu habere ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Çünkü ulaşabildiğimiz ilk dönem siyer kaynaklarında bu bilgiyi teyit edecek herhangi bir malumata rastlayamadık.

Hz. Peygamber mücahitleri uğurlarken tüm Müslümanlara ve ordu komutanı olması sebebiyle özellikle Zeyd b. Hârise'ye bu askeri operasyon sırasında karşılaşılabilecekleri durumlar hakkında bazı tavsiyelerde bulundu.<sup>25</sup> Hz. Peygamber mücahitlerle birlikte Vedâ' Tepesi'ne kadar yürüdü. Oraya geldiklerinde ashâbına son kez bazı uyarılarda bulundu. Hz. Peygamber, Allah rızası için savaşmalarını, *savâmi'*lerde<sup>26</sup> inzivaya çekilmiş insanlara karışmalarını, bunun haricindeki şeytana kulluk eden insanlarla savaşmalarını, kadınları, çocukları, hastaları ve yaşlıları öldürmemelerini, ağaçları kesmemelerini ve evleri yıkmamalarını istedi.<sup>27</sup> Mücahitler cuma günü yolculuğa başladılar.<sup>28</sup>

Müslümanlar Medine'den ayrılıp Hâris'in öldürüldüğü yere varmadan önce Vâdi'l-Kurâ'da birkaç gün ikamet ettiler. Düşman, Müslümanların hareket ettiğini haber aldı. Ezd Kabilesi'nden Şurahbîl, kardeşi Sedûs veya Vebr b. Amr'ı öncü birliklerin başında Müslümanlara karşı gönderdi. Kardeşinin komutasında

<sup>23</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 756; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 21; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 97; İbn Abdilber, *ed-Dürrer*, 223; Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-Hudârî (ö. 1345/1927), *Nûru'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 202; Mahmut Şit Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 96. Konuyla ilgili bir rivayette müslümanların sayısı altı bin kişi olarak belirtilmiştir. Fakat bu rivayet "denildi ki" lafzıyla nakledilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dımaşk*, I, 153.

<sup>24</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (ö. 571/1176), *Târîhu Medineti Dımaşk*, tah. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî c. II (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995), 12; Muhammed Hamîdullah (ö. 1423/2002), *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 149; Şulul, *Kronoloji*, 834.

<sup>25</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 757-758; Suruç, *Kâinatın Efendisi*, II, 444-445.

<sup>26</sup> Hristiyan din adamlarının inzivaya çekilmek maksadyla ikamet ettiği yüksek dağ veya mekânlara verilen isimdir. Bkz. Luvîs Ma'lûf Yesûî (ö. 1368/1947), *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-Alâm* (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 2008), 441.

<sup>27</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 758; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dımaşk*, I, 153; Hudârî, *Nûru'l-Yakîn*, 202.

<sup>28</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, c. VI (Cize: Hicr lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997), 415.

gönderdiği öncü birliklerin Müslümanlarla yaptıkları savaşta öldürülmesi üzerine Şurahbîl korkarak kaleye kapandı.<sup>29</sup>

Yine benzer şekilde Müslümanların Mu'te'ye ilerlerken çeşitli saldırılara maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Kaegi, Bizans kaynaklarından yararlanarak ortaya koyduğu çalışmasında Müslümanların Mu'te'ye ilerlerken Karak'ın güneyinde yer alan, hakkında fazla bilgi bulunmayan el-Hathab Köyü sakinleri tarafından saldırıya uğrayarak bir asker kaybettiklerine dair bir bilgi vermektedir.<sup>30</sup>

Müslümanlar, Şam topraklarındaki Me'ân'a doğru ilerlediler. Bu sırada Müslümanlar Herakleios'un (610-641) Belkâ' topraklarındaki Meâb'a geldiği haberini işittiler. Herakleios'un yanında Behrâ', Vâil, Bekr, Lahm, Cüzâm ve Kayn kabilelerinden toplam yüz bin kişi vardı. Bu kabilelerin başlarında ise Beliy kabilesinden Mâlik isminde biri bulunuyordu.<sup>31</sup>

Bazı kaynaklarda ise, Bizans Ordusu'nun yüz bin Rum ve yüz bin Hristiyan Arap olmak üzere toplam iki yüz bin kişi oldukları belirtilir. Ayrıca Bizans'ın müttefiki olan Araplara komutanlık eden şahsın ismi Mâlik b. Zâfile veya Mâlik b. Râfile olarak verilir.<sup>32</sup>

Kaynaklarda düşman askerlerinin sayısı yüz bin,<sup>33</sup> yüz elli bin,<sup>34</sup> iki yüz bin<sup>35</sup> ve iki yüz elli bin<sup>36</sup> olarak verilir.

<sup>29</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 759-760; Suruç, *Kâinatın Efendisi*, II, 446.

<sup>30</sup> Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 115. Bazı İslâm tarihi kaynaklarında da bu bilgiyi teyit eden bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete göre Müslümanlar, savaş bittiğinde Hâlid b. Velîd kumandasında geri dönmeye başlamışlardı. Müslümanlar Mu'te'ye ilerlerken içerisinde kale bulunan bir köy halkı Müslümanlara arkalarından saldırıp bir kişiyi öldürmüşlerdi. Bu sebeple Müslümanlar bu kaleyi muhasara ettiler. Müslümanlar hendekle çevrili olan bu kaleyi fethedip yıktılar. Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasarı Târihi Dimaşk*, I, 155; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 72. Bu köyün es-Serât dağlarındaki Ekseb (Keskes) Köyü olduğu belirtilmektedir. Bkz. Vâkıdî, *Megâzî*, III, 1124; Şulul, *Kronoloji*, 837.

<sup>31</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 760.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 22; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 222; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târihi Dimaşk*, I, 153.

<sup>33</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 760; Muhammed Hamîdullah (ö. 1423/2002), *Hz. Peygamberin Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: ts.), 13; Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, 96.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 416; Hudarî, *Nûru'l-Yakîn*, 203.

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 22; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 222; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târihi Dimaşk*, I, 153.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 416; M. Asım Köksal (ö. 1419/1998), *İslâm Tarihi*, c. XV (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 57.

Bizans ordusunun kendilerine yaklaştığı haberi Müslümanlara ulaşınca, iki gece Me'ân'da ikamet ettiler ve bu durumu aralarında görüştüler. Bazı sahâbîler düşman çok kalabalık olduğu için tereddüt içerisindeydiler. Durumun Rasûlullah'a haber verilmesini, Hz. Peygamber'in ya kendilerini geri çevireceğini veya yardım göndereceğini söylediler. İslâm ordusu içerisinde bu tartışmalar yaşanırken, Abdullah b. Revâha ayağa kalkarak insanları cesaretlendirmek için bir konuşma yaptı. Bedir ve Uhud gazvelerinden örnekler verdi. Müslümanların sayıca az oldukları bu savaşlardan yüzlerinin akıyla çıkabildiklerini söyledi. Ayrıca her halükarda kendileri için iki güzellikten birinin bulunduğunu, ya galibiyet ya da şehadetin kendilerini beklediğini söyledi.<sup>37</sup> Mücahitler Abdullah b. Revâha'nın bu sözleriyle cesaretlendiler.

Müslümanlar ve Bizans'a bağlı birlikler Belkâ' sınırındaki Meşârif Köyü'nün yakınlarında karşılaştılar. Müslümanlar Kerk ve Tufeyla arasında kalan Mu'te'ye gelmeyi kendileri açısından daha uygun buldu. Bu arazi savunma savaşı için daha uygundu.<sup>38</sup> Müslümanların sağ kanadının başında Benî Uzre kabilesinden Kutbe b. Katâde, sol kanadının başında ise ensârdan Abâye b. Mâlik veya Ubâde b. Mâlik vardı.<sup>39</sup>

## 2. Savaşın Gelişimi

İki ordu karşı karşıya geldiğinde Hz. Peygamber'in komutanları o gün yaya olarak savaştılar. Sancağı Zeyd b. Hârise aldı. O Müslümanlarla birlikte saf halinde savaşmaya başladı. Zeyd b. Hârise kısa bir müddet içinde mızrak darbeleri neticesinde şehit oldu. Zeyd şehit olduğunda elli beş yaşındaydı.<sup>40</sup> Sonra sancağı Ca'fer b. Ebû Tâlib aldı. O atından indi ve atının ayaklarını kesti. Ca'fer Müslümanlardan atının ayaklarını kesen ilk kişidir.<sup>41</sup> Ca'fer atının ayaklarını düşman askerlerinin eline geçerek Müslümanlar aleyhine kullanılmaması için kesmiştir. Ca'fer önce sancağı sağ eline aldı, onu kestiler, daha sonra sancağı sol eline aldı, onu da kestiler. Daha sonra iki pazusuyla tutarak sancağı göğsüne bastırdı ve o şekilde

<sup>37</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 760; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 22; Taberî, *Târîh*, II, 150; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-Sîre*, 175; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 222.

<sup>38</sup> Mahmut Şit Hattâb, *Komutan Peygamber*, çev. Ahmet Ağrakça (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 208.

<sup>39</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 25; Taberî, *Târîh*, II, 150; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 223; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 113.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 34; Zehebî, *Târîh*, I, 493.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 25; Taberî, *Târîh*, II, 151; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 420.

şehit oldu.<sup>42</sup> Şehit olduğunda onun otuz üç,<sup>43</sup> otuz dört,<sup>44</sup> kırk<sup>45</sup> veya kırk bir<sup>46</sup> yaşında olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.

Hız. Peygamber tarafından Ca'fer'in kesilen iki kolu yerine Allah'ın ona cennette dilediği yerde uçması için iki kanat verdiği ifade edilmiştir. Bu sebeple Ca'fer'e "tayyâr" ve "zü'l-cenaheyn" lakapları verilmiştir.<sup>47</sup>

Ca'fer'i Rumlar'dan bir adamın vurarak iki parçaya böldüğü de rivayet edilir.<sup>48</sup> Ca'fer'in vücudunda o gün otuz, otuz küsur,<sup>49</sup> elli,<sup>50</sup> altmış küsur,<sup>51</sup> yetmiş,<sup>52</sup> seksen küsur<sup>53</sup> veya doksan küsur<sup>54</sup> ok, mızrak ve kılıç yarası bulunduğu dair rivayetler bulunmaktadır.

Ca'fer öldürüldükten sonra sancağı Abdullah b. Revâha alarak atının üzerinde ilerledi. Aldığı bir yarayla parmağı yaralanan Abdullah atından aşağı inerek sallanan parmağını kopardı.<sup>55</sup> Aldığı bu yaradan dolayı olsa gerek tereddüt içerisindeydi. Amcasının oğlu, Abdullah'a gücünü toplayabilmesi için bir miktar et getirdi. Abdullah eti alarak ondan bir lokma aldı. Daha sonra savaş meydanından bir izdiham sesi gelmesi üzerine elinden eti attı ve ilerledi. Şehit olana dek savaştı.<sup>56</sup> Abdullah b. Revâha şehit olduğunda elli beş yaşındaydı.<sup>57</sup>

Abdullah b. Revâha öldürüldükten sonra Müslümanlar benzeri görülmemiş bir şekilde bozguna uğradılar ve dağılmaya başladılar. Ensârdan Sâbit b. Erkam (Akrem) onlara yöneldi. Sancağı alarak ensâra bağardı. Ardından insanlar her

<sup>42</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 761; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 26; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; Taberî, *Târîh*, II, 151; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 223.

<sup>43</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 26; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 421.

<sup>44</sup> İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 223.

<sup>45</sup> Önkâl, "Ca'fer b. Ebû Tâlib", 549.

<sup>46</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 82.

<sup>47</sup> Buhârî, *Megâzî* 44; Önkâl, "Ca'fer b. Ebû Tâlib", 549.

<sup>48</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 761; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 26; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 421.

<sup>49</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 761; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98.

<sup>50</sup> Buhârî, *Megâzî* 44; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 424-425.

<sup>51</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 761.

<sup>52</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 761.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 114.

<sup>54</sup> Buhârî, *Megâzî* 44; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 424.

<sup>55</sup> Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 71; Suruç, *Kâinatın Efendisi*, II, 451.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 27; Taberî, *Târîh*, II, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 114.

<sup>57</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, c. I (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991), 184.

yönden ona doğru koştular. O, “Ey insanlar! Bana doğru gelin, yanımda toplanın” dedi. Sâbit, Hâlid'e baktı ve “Ey Ebû Süleyman! Sancağı al” dedi. Hâlid “Almam. Sen onu almaya benden daha fazla layıksın. Sen benden daha yaşlısın ve Bedir'de hazır bulundun” dedi. Sâbit, “Ey adam! Onu al. Vallahi ben onu senin için aldım” dedi. Hâlid sancağı aldı ve bir müddet onu taşıdı. Düşman askerleri ona saldırıyorlardı. O yerinde sabit olarak durunca, saldırmaya tereddüt ettiler. Ardından Hâlid ve arkadaşları topluca onlara saldırdı ve onlardan büyük bir topluluğu dağıttı. Bizans askerleri bu durum karşısında gerileyince Müslümanlar geri döndüler.<sup>58</sup>

Konuyla ilgili benzer bir rivayette Abdullah b. Revâha'nın öldürülmesinden sonra Müslümanların geri çekilmeye başladıkları, Bizans askerlerinin ise onları kovaladıkları belirtilir. Bu esnada Kutbe b. Âmir'in “Ey kavmim! Düşmana mukabele ederek öldürülmek kaçarak öldürülmekten daha hayırlıdır” diyerek bağırdığı zikredilir.<sup>59</sup>

Hâlid'in düşmanlardan kurtulmak için uyguladığı yöntem kaynaklarda şöyle zikredilmiştir: Abdullah b. Revâha öldürüldükten sonra Hâlid geceyi geçirdi. Ertesi gün sabah olduğunda ordunun önündekileri geriye, geridekileri öne, sağdakileri sola, soldakileri sağa geçirdi. Bizans askerleri tanımadığı yüzler ve bayraklarla karşılaşınca onlara yardım geldi zannederek korktular. Bu esnada İslâm ordusu ani bir taarruzla düşmanın üzerine saldırdı. Maneviyatı sarsılan düşman ordusu geri çekilmek zorunda kaldı. Bu geri çekilme sırasında da daha önce benzeri görülmemiş bir bozguna uğradılar.<sup>60</sup> Müslümanların sağ kanat kumandanı Kutbe b. Katâde el-Uzrî'nin, Mâlik b. Zâfile'nin üzerine taarruz ederek öldürmesi de muhtemelen bu son taarruz sırasında meydana gelmiştir.<sup>61</sup>

Hâlid'in bu stratejisi sayesinde Müslümanlar, düşmanlarını bozguna uğratarak ağır bir zayıyla geri çekilmelerini sağladılar. Aynı anda onların geri çekilmesinden istifade ederek kendileri de savaş meydanından ayrıldılar. Müslümanlara sürekli

<sup>58</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 763; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 99; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târihi Dımaşk*, I, 154. Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 422.

<sup>59</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 763; Diyârbekrî, *Târihu'l-Hamîs*, II, 72.

<sup>60</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 764; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târihi Dımaşk*, I, 155; Zehebî, *Târih*, I, 486.

<sup>61</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 114-115.

yardım geldiğini düşünen düşman da maneviyatları sarsıldığı için onları izlemeye cesaret edemedi.<sup>62</sup>

Kaegi'nin Bizans tarihçisi Theophanes'den aktardığı bir rivayete göre; Müslümanlar, Bizanslıların müttefiki olan putperest Araplar ibadet ettiği bir sırada onlara saldırmışlardır.<sup>63</sup> Bu rivayetin taraflı bir şekilde kaleme alındığı ortadadır. Çünkü putperest Arapların günlük ibadet ritüelleri olmadığı bilinmektedir. Fakat düşmanca kaleme alınan bir bilgi dahi tarihçinin kullanabileceği bir kaynak olabilir.<sup>64</sup> Bu sebeple bu rivayet Bizans ordusundan birçok insanın öldürülmüş olabileceğini ve ismi geçen tarihçinin hem küçük bir ordu karşısında büyük bir kayba uğrayan ordusunun itibarını yükseltmek hem de Müslümanları karalamak için bu rivayeti uydurmuş olabileceği ihtimalini aklımıza getirmektedir.

Benzer şekilde Gibbon da (ö. 1208/1794) Müslümanların Bizans'a karşı bir zaferinden bahsetmektedir. Gibbon "İmparator, Konstantinopolis veya Kudüs'te zaferini kutlarken, Suriye sınırları içerisindeki küçük bir kasaba Sarazenler (Müslümanlar) tarafından yağmalanmış ve bu yağmacıları def etmek için gönderilen birlikler darmadağın edilmişlerdi. Bu sıradan ve önemsiz olay, bir devrimin başlangıcıydı" demektedir. Gibbon'un bahsettiği bu olayın kesin bir şekilde Mu'te Seriyyesi olduğunu söyleyemeyiz. Ancak hem verilen tarih hem de bölge Mu'te Seriyyesi'nin tarih ve mekânına uymaktadır.<sup>65</sup>

Savaşın yedi gün devam ettiğine dair rivayetler bulunmakla birlikte<sup>66</sup> eldeki veriler ışığında bu mümkün gözükmemektedir. Çünkü savaşın ilk gününde üç komutanın şehit düşmesi gibi bir durum söz konusudur.

Bazı çalışmalarda öldürülen Bizans askerlerinin sayısı on iki olarak verilir.<sup>67</sup> Fakat bu tahmini bir rakam olmalıdır. İslâm tarihi kaynaklarında öldürülen düşman sayısı hakkında bir malumat bulunmamaktadır. Ancak gerek İslâm tarihi gerekse

<sup>62</sup> Hudaî, *Nûru'l-Yakîn*, 203.

<sup>63</sup> Kaegi, *Bizans*, 116.

<sup>64</sup> Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 11.

<sup>65</sup> Aleksandr Aleksandroviç Vasiliev (ö. 1372/1953), *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Tevabil Alkaç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 237.

<sup>66</sup> Ebü'l-Ferec Nüreddîn Alî b. Burhâneddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (ö. 1044/1635), *İnsânü'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, tah. Abdullah Muhammed el-Halîlî, c. III (Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 97; Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 68; Şulul, *Kronoloji*, 836.

<sup>67</sup> Hakkı Dursun Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c. I (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 508.



Bizans tarihi kaynaklarından aktardığımız rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Bizans'ın bu savaş sırasındaki kaybı zikredilen bu rakamdan çok daha fazla olmalıdır.

Müslümanlar ve Bizans ordusu Mu'te'de karşılaştıklarında Hz. Peygamber'e bu olayın mucizevî bir şekilde gösterildiği, Hz. Peygamber'in de minbere oturarak Müslümanlara savaş meydanında yaşananları anlattığı zikredilir.<sup>68</sup> Benzer bir rivayette Ya'la b. Ümeyye'nin Mu'te ehlinin haberini Hz. Peygamber'e getirdiği, Hz. Peygamber'in ise "İstersen sen bana haber ver, istersen ben sana haber vereyim" diyerek savaşta yaşanan her şeyi eksiksiz olarak Ya'la b. Ümeyye'ye haber verdiği zikredilir.<sup>69</sup> Ya'la b. Ümeyye Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduğu için bu rivayete itimat etmemiz mümkün değildir.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'in yaşanan olayları mucizevî bir şekilde değil bir insan aracılığıyla öğrendiğini belirten bir rivayet de bulunmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber'in Ebû Âmir isminde bir sahâbîyi Mu'te Ordusu'nun haberini almak üzere gönderdiği ve Mu'te ordusunun haberini ondan öğrendiği kaydedilmektedir.<sup>71</sup> Fakat bu rivayet içerisinde de bazı yanlış bilgiler bulunmaktadır.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 761; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 28; Buhârî, *Megâzî* 44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 115; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, I, 154; Zehebî, *Târîh*, I, 475. Yine bu rivayetlerde sancağı Hâlid b. Velîd aldığında Hz. Peygamber'in, "Şimdi sancağı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç aldı. Allah fethi onlara nasip etti" dediği ifade edilir. Bkz. Buhârî, *Megâzî* 44; Taberî, *Târîh*, II, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 115; Hudarî, *Nûru'l-Yakîn*, 203; Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XV (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 290. Bu günden sonra Hâlid hep "seyfullah" olarak anılmıştır. Bkz. Taberî, *Târîh*, II, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 115; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, I, 155; Zehebî, *Târîh*, I, 485. Mu'te Savaşı'nda Hâlid b. Velîd'in elinde dokuz kılıç parçalanmıştı. Bkz. Buhârî, *Megâzî* 44; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 425.

<sup>69</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 429-430; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 73. Bazı yazarlar Hz. Peygamber'in Mu'te Savaşı'nda yaşanan olayları mucizevî bir şekilde görenek sahâbîlere aktardığını belirten rivayetleri kabul etmezler. Onlara göre Hz. Peygamber savaş esnasında yaşanan olayları bir sahâbîden öğrenerek Mescid-i Nebevî'deki ashâbına anlatmıştır. Bu konuyu geniş bir şekilde tartışmamız çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu tartışmalara girmemiz uygun olmayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak II: Medîne Yılları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 201-203; İhsan Arslan, "Hz. Peygamberin Gayb Bilgisine İlişkin Rivayetlerin Tahlili", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. X, sy. XLIX (2017), 729-732; İhsan Arslan, *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak* (İstanbul: Okur Akademi, 2017), 129-137.

<sup>70</sup> Halit Özkan, "Ya'la b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XLIII (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 296-297.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 99.

<sup>72</sup> Mesela, bu rivayette sancağı ilk taşıyan kişinin Ca'fer b. Ebû Tâlib olduğu aktarılır. Fakat gerçekte sancağı ilk taşıyan kişi ordu komutanı olan Zeyd b. Hârîse'ydi. Rivayetlerin hemen hepsinde sancağı ilk taşıyan kişi olarak Zeyd b. Hârîse'nin ismi zikredilir.

Hız. Peygamber, Zeyd b. Hârîse ve Ca'fer b. Ebû Tâlib'in vefatlarını bizzat giderek ailelerine haber vermişti.<sup>73</sup>

Hâlid b. Velîd'in Müslümanları yenilmiş olarak geri getirdiğini öğrenen Medineliler onları karşılamak için Curf denilen yere gittiler. Medineliler onların üzerine toprak atıyorlardı ve "Ey firariler! Allah yolundan kaçtınız" diyorlardı. Hız. Peygamber ise "Onlar firariler değiller. Bilakis tekrar savaşa gidecek olan mücahitlerdir. İnşallah" diyordu.<sup>74</sup>

Yine benzer rivayetlerde Mu'te ordusunun Medine ehli tarafından çok olumsuz bir şekilde karşılandığı zikredilir. Mu'te ordusunun yaşadığı bu olumsuzluğu hiçbir İslâm ordusu yaşamamıştı. Onlar, Medineliler tarafından Allah yolundan kaçmakla itham ediliyorlardı. Hız. Peygamber'in ashâbının ileri gelenleri bu sebeple evlerinde oturuyorlar ve dışarıya çıkmaya utanıyorlardı. Bunun üzerine Hız. Peygamber onların her birine tek tek adam gönderip kendilerini teselli etmeye çalışmıştı.<sup>75</sup>

Mu'te'ye gönderilen ordunun içinde Seleme b. Hişâm b. Muğîre de vardı. Bir gün onun eşi, Hız. Peygamber'in hanımı olan Hız. Ümmü Seleme'nin yanına geldi. Hız. Ümmü Seleme "Seleme b. Hişâm'ı niçin göremiyorum? Bir şikâyeti mi var?" diye sordu. Seleme'nin hanımı "Hayır. Fakat dışarıya çıkmaya gücü yetmiyor. Ne zaman o ve arkadaşları dışarı çıksa, 'Ey firariler! Allah yolundan kaçtınız' diye bağırırlar. Bu sebeple evde oturuyor" dedi. Hız. Ümmü Seleme bu haberi Hız. Peygamber'e ulaştırınca, o "Bilakis onlar tekrar savaşa gidecek olan mücahitlerdir. Dışarı çıksın" buyurdu.<sup>76</sup> Mu'te Seriyesi'nde hazır bulunan Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette, amcasının oğlunun bile onu firari olarak isimlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>77</sup>

Mu'te'de Müslümanların bir kısmı şehit edilmiş olmakla beraber, Müslümanlar da Bizans ordusunun askerlerinin bazılarını öldürmüş ve mallarından ganimet almışlardı. Örneğin, mücahitlerden biri bir yüzükle Hız. Peygamber'in yanına gelmiş

<sup>73</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 766; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 28; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 34; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I, 380; Ya'kûbî, *Târîhu'l Ya'kûbî*, I, 384-385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 115.

<sup>74</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 764-765; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 115.

<sup>75</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 765.

<sup>76</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 765; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 30; Taberî, *Târîh*, II, 152.

<sup>77</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 765.

ve yüzüğün sahibini savaşta öldürdüğünü söylemişti. Rasûlullah da bu yüzüğü, zikri geçen mücahide fazladan vermişti.<sup>78</sup>

Yine benzer bir rivayette, Hımyer kabilesinden yardım için gelenlerden olan bir bedevinin silahu ve atının gemi altın işlemeli olan bir Bizans askerini öldürdüğü zikredilmektedir.<sup>79</sup>

Umâre b. Gazıyye'nin babasının da Mu'te Savaşı'nda bir düşmanla çarpışıp onu öldürdüğü, başındaki yakuttan miğferi de ganimet olarak alıp Medine'ye geldiği zikredilir. Hz. Peygamber de bu miğferi fazladan olarak ona vermişti. Bu miğfer, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde yüz dinara satılmıştı.<sup>80</sup>

Ganimetlerle ilgili verilen bu haberlerden anlaşıldığına göre Müslümanlar da Bizans ordusuna zayıat verdirmişlerdir. Mute Savaşı'nda şehit düşen mücahitler Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Revâha, Mes'ud b. el-Esved b. Hârise b. Nadle, Vehb b. Sa'd b. Ebû Serh, Sürâka b. Amr b. Âtıyye b. Hansâ', Hâris b. Nu'man b. Yesâf (Esâf) b. Nadle b. Amr (Abd) b. Avf b. Gânem b. Mâlik, Ubâde (Abbâd) b. Kays, Ebû Kuleyb b. Amr b. Zeyd, Câbir b. Amr b. Zeyd, Amr b. Sa'd b. Hâris ve Amir b. Sa'd b. Hâris'dir.<sup>81</sup>

Bu savaşta şehit olanların isimlerinin verildiği listelere baktığımız zaman ismi zikredilen kişilerin sadece muhâcir ve ensâr olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Mu'te ordusu içerisinde yer alan bedevi Araplardan da bazı şehitler verilmesine rağmen, bu şehitlerin isimlerinin ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarına girmediğini düşünebiliriz.<sup>82</sup>

## **B. Mu'te Seriyesi'nin Tartışmalı Konuları ve Sonucu**

### **1. Mu'te Seriyesi'nin Sebebi Hakkındaki Tartışmalar**

İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in elçisinin öldürülmesi, Mu'te Seriyesi'nin temel sebebi olarak gösterilmekle birlikte bazı müsteşrikler, Mu'te

<sup>78</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 768; Zehebî, *Târîh*, I, 490.

<sup>79</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 768; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, I, 155-156; Zehebî, *Târîh*, I, 488-489.

<sup>80</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 769; Zehebî, *Târîh*, I, 490-491.

<sup>81</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 769; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 36-37; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 176; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 223.

<sup>82</sup> Maxime Rodinson (ö. 1425/2004), *Hazreti Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Hür Yayın, 1980), 170; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak II: Medine Yılları*, 200.

Seriyyesi'nin hangi sebepten hazırlandığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buhl, Hz. Peygamber'in elçisinin öldürülmesinin seriyyenin gerçek sebebi olduğunu kabul etmez. Ona göre Hz. Peygamber'in Mu'te Seriyyesi'ni tertip etmesinin asıl sebebi, o bölgede yaşayan Hristiyan ve putperest Arapları itaat altına alma isteğiydi.<sup>83</sup>

Caetani de Mu'te Seriyyesi'nin sebebinin elçinin öldürülmesi olayı olduğunu kabul etmez. Caetani, İbn İshâk'ın (ö. 151/768) Mu'te Seriyyesi'nin sebebi olarak gösterilen elçinin öldürülme haberini zikretmemiş olmasını delil göstererek, seriyyenin hazırlanmasındaki gerçek sebebin bu olmadığını iddia eder. Ayrıca Mu'te Seriyyesi için Vâkıdî'nin (ö. 207/822) gösterdiği sebep doğru kabul edilecek olursa, bunun bir hükümdara iki kere elçi göndermek demek olacağını ve bunun mümkün olmadığını söyler. Üstelik İranlıların daha önceki bir tarihte Suriye'yi ele geçirmiş olmasından dolayı o bölgede bir Gassânî hükümdarlığının bulunabileceğinin bile şüpheli olduğunu söyler. Caetani'ye göre, yakında Mekke'ye hücum edecek olan Müslümanlar, Mu'te bölgesinde yapılan kıymetli kılıçlardan mühim bir miktarını ele geçirmek için bu seriyyeyi düzenlemiş olmalıdırlar.<sup>84</sup>

İbn İshâk'ın asıl nüshası bugün elimizde bulunmamaktadır. Buna ek olarak İbn İshâk'ın eserini günümüze taşıyan İbn Hişâm (ö. 218/833) da onun bütün rivayetlerini kendi kitabına aktarmış değildir. Dolayısıyla İbn İshâk'ın asıl kitabında bu bilginin bulunmadığı ispat edilemez. Tersî söz konusu olsa bile her olayı İbn İshâk'ın bilme ve bildirme zorunluluğu da yoktur. İslâm tarihi bize sadece İbn İshâk kanalıyla ulaşmamıştır.<sup>85</sup>

Caetani'nin, "Çünkü aynı hükümdara iki defa adam gönderilmiş olacaktır"<sup>86</sup> şeklindeki iddiası da çok makul değildir. Öncelikle Hz. Peygamber'in elçiyi Herakleios'a gönderdiğine dair bir bilgi yoktur. Hz. Peygamber bu mektubu onun valisine göndermiştir. Fakat Herakleios'a göndermiş olsa bile bu Caetani'nin

<sup>83</sup> Buhl, "Mü'te" 852.

<sup>84</sup> Leone Caetani (ö. 1354/1935), *İslâm Târîhî*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, c. V (İstanbul: Tanîn Matbaası, 1925), 227-229; Philip Khuri Hitti (ö. 1398/1978), *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, c. I (İstanbul: İFAV, 1995), 224; Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 90-91.

<sup>85</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 91.

<sup>86</sup> Caetani, *İslâm Târîhî*, V, 227.

zikrettiği gibi mümkün olmayan bir olay değildir. Pekâlâ, bir hükümdara iki veya daha fazla İslâm'a davet mektubu gönderilebilir.<sup>87</sup>

Caetani'nin, "İranlılar Suriye'yi zapt ettikten sonra bir Gassânî hükümdarlığının mevcudiyeti bile müşküldür"<sup>88</sup> şeklindeki itirazı da tarihî olaylarla çelişmektedir. M. 611-619 yılları arasındaki savaşlarda, Sâsânîler, Bizans'ı bazı savaşlarda mağlup ederek Şam, Tarsus, İrmîniye, Filistin, Anadolu'nun bazı bölgeleri ve Mısır'ı işgal etmiştir. M. 619 yılında Avar Kağanı ile yüksek bir meblağ karşılığında antlaşmaya varan Herakleios, devletinin bu sınırlarını güvenceye aldıktan sonra İran'a karşı taarruza geçmiştir. M. 622 yılından itibaren, Bizanslılar savaşlarda başarılı sonuçlar alarak M. 628 tarihinde Sâsânîler'in ele geçirmiş oldukları toprakların tamamını kendilerinden almayı başarmışlardı. Herakleios'un bu başarısında Sâsânî Devleti içerisinde yaşanan taht kavgalarının da önemli bir payı bulunmaktaydı.<sup>89</sup> Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yapılan savaşlarda M. 627 tarihinde yapılan Ninevâ Savaşı önemli bir dönüm noktasıdır. Bu tarih, Hudeybiye Antlaşması'ndan birkaç ay öncedir. Hz. Peygamber'in bu iki devlet başkanına İslâm'a davet mektupları göndermesi bu son savaştan sonradır. Bu sırada Suriye'de Bizans hâkimiyeti de yeniden başlamış ve eski düzene geçilmiştir.<sup>90</sup>

Son olarak, Mu'te'de güzel kılıçlar yapıldığı ve Mu'te Seferi'nin asıl sebebinin bu kılıçları ele geçirmek olduğu iddiasına gelince; Caetani'nin iddia ettiği gibi Mu'te Seriyyesi mevzu bahis olan bu kılıçları alıp Mekke'nin fethinde kullanmak gibi bir amaç taşıysaydı, Mekke'nin fethinin de iptal edilmesi gerekirdi. Çünkü Mu'te Seriyyesi istenilen amacına ulaşamamıştır. Ayrıca o tarihte Hz. Peygamber ve Mekke arasındaki barış antlaşması geçerliydi. Yani o tarihte Mekke'nin fethi gibi bir düşünce söz konusu olamazdı.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 91-92.

<sup>88</sup> Caetani, *İslâm Târîhi*, V, 228.

<sup>89</sup> Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 231-236; Georg Ostrogorsky (ö. 1396/1976), *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981), 88-97; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990), 146; Casim Avcı, "Rum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 222.

<sup>90</sup> Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 146; Işın Demirkent, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 211-212.

<sup>91</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 92.

Bize göre tarihte hiçbir olay tek bir nedenle açıklanamaz. Bütün olaylar birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlıdır. İlk olarak Hz. Peygamber'in elçisinin öldürülmesi olayı bu seriyyeye sebep olan en mühim olaydır.

Buna ek olarak Hz. Peygamber'in Rebiyülevvel 8/Temmuz 629 tarihinde, on beş kişilik bir birliği Ka'b b. Umeyr el-Gifârî önderliğinde Zâtü Atlâh'a göndermesi de Mu'te Seriyyesi'nin sebepleri arasında zikredilebilir. Kaynaklarda bu birliğin bölge halkını İslâm'a davet etmek için gönderildiği zikredilir.<sup>92</sup> Bu mücahitlerin neredeyse tamamı düşmanın ani bir taarruzuna maruz kalarak şehit düşmüşlerdi. Sadece seriyye komutanı Ka'b yaralı olarak kurtulup Medine'ye dönebilmişti. Bu olaya çok üzülen Hz. Peygamber düşmanlardan intikam almak için üzerlerine bir ordu göndermeyi düşünmüş fakat bölge halkının başka yere kaçtıklarını haber alınca bu teşebbüsten vazgeçmişti.<sup>93</sup> Hz. Peygamber Zâtü Atlâh Seriyyesi'nde şehit edilen askerlerinin intikamını almak gayesiyle de Mu'te Seriyyesi'ni tertip etmiş olabilir.<sup>94</sup>

Ayrıca Ebû Zehra'nın İbn Teymiyye'den aktardığına göre Mu'te Seriyyesi'nin diğer bir sebebi de Bizans'ın Şam valisi tarafından bölgede yaşayan Müslümanların öldürülmesiydi. Bu hareket yeni dinin yayılması yolunda büyük bir engeldi ve bertaraf edilmesi gerekiyordu.<sup>95</sup> Mu'te Seriyyesi'nin sebebi olarak zikredilen bu bilgiyi diğer kaynaklarda göremedik. Ancak Bizans'ın Şam valisinin bölgede yaşayan Müslümanlar üzerinde baskı yapması ve İslâm'ın bölgede yayılmasını engellemesi ihtimal dâhilinde bir durumdur. Bu sebeple seriyyenin bu amaçla da bölgeye gönderildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

<sup>92</sup> Muir (ö. 1323/1905), gönderilen bu birliğin görevinin ilk dönem kaynaklarında çok sarıh bir şekilde belirtilmediğini ifade eder. Ona göre bu birlik bazı kabilelere elçilik göreviyle gönderilmiş olabileceği gibi, Suriye sınırında meydana gelen olaylar hakkında bilgi toplamak için de gönderilmiş olabilir. Bkz. Sir William Muir (ö. 1323/1905), *The Life of Mohammed*, (Edinburgh: John Grant, 1923), 393.

<sup>93</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 752-753; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 97; Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 147-148; Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, s.174-175; Elşad Mahmudov, "Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2005), 414-415.

<sup>94</sup> Caetani, *İslâm Târîhi*, V, 228-229; W. Montgomery Watt (ö. 1427/2006), *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2016), 53; Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 146; Şulul, *Kronoloji*, 828.

<sup>95</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Mehmet Keskin, c. IV (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993), 41.

## 2. Düşman Askerlerinin Sayısı Hakkındaki Tartışmalar

Kaynaklarda düşman askerlerinin sayısı yüz bin,<sup>96</sup> yüz elli bin,<sup>97</sup> iki yüz bin<sup>98</sup> ve iki yüz elli bin<sup>99</sup> olarak verilir.

Görüldüğü gibi kaynaklarda geçen rakamlar oldukça abartılı görünmektedir.<sup>100</sup> Muhtemelen ravilerin Bizans ordusunun sayısına dair verdikleri bilgiler Mu'te'de fiilen Müslümanlarla çarpışan ordunun mevcuduna değil, Sâsânî İmparatorluğu'na karşı yakın zamanda büyük zaferler kazanmış olan Bizans İmparatorluğu'nun Suriye'deki muazzam askeri varlığına işaret eder.<sup>101</sup>

Ayrıca Bizans ordusunun başında İmparator Herakleios'un olması zor bir ihtimal gibi gözükmektedir.<sup>102</sup> Bizans tarihçisi Theophanes'in verdiği bilgiye göre Bizans ordusunun başında Theodoros (Vicarius) isminde bir kumandan bulunmaktaydı.<sup>103</sup> Bazı kaynaklarda zikri geçen bu kumandanın Herakleios'un kardeşi olduğu ifade edilmektedir.<sup>104</sup> Ayrıca Bizans kaynaklarında, komutan Vicarius Theodoros'un Müslümanlara karşı kullandığı askeri birliklerin, çölün güvenliğinden sorumlu olan Araplar olduğu bildirilir.<sup>105</sup>

Hamîdullah ise (ö. 1423/2002) "Esasen İranlılar'la savaşmak için toplanmış bulunan Bizans askeri birlikleri henüz kışlarına dönmemişti, bu yüzden imparator Gâssânilerin yardımına koşmak üzere hazır yüz bin mevcutlu bir ordu sahibiydi"<sup>106</sup> der. Ayrıca o "Şayet imparator, Şurahbîl'in yardımına geniş takviye kuvvetleri göndermemiş olsaydı olay mahalli bir vakıa olarak kalacaktı"<sup>107</sup> demek suretiyle

<sup>96</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 760; Hamîdullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, 13; Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, 96.

<sup>97</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 416; Hudarî, *Nûru'l-Yakîn*, 203.

<sup>98</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 22; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 98; İbn Abdilber, *ed-Dürer*, 222; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, I, 153.

<sup>99</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 416; Köksal, *İslâm Tarihi*, XV, 57.

<sup>100</sup> Buhl, "Mü'te", 852; Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 396. Bizans ordusunun İslâm tarihi kaynaklarında belirtildiği kadar kalabalık olmaması ihtimali yüksektir. Ancak bazı oryantalistlerin de kabul ettiği üzere profesyonel askerlerden ve müttefik Arap kabilelerinden oluşan Bizans ordusu hem sayı bakımından hem de teçhizat bakımından İslâm ordusundan kat kat kuvvetliydi. Bkz. Muir, *The Life of Mohammed*, s. 394.

<sup>101</sup> Şulul, *Kronoloji*, 832-833.

<sup>102</sup> Hattâb, *Komutan Peygamber*, 207.

<sup>103</sup> Buhl, "Mü'te", 852; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 60.

<sup>104</sup> Muir, *The Life of Mohammed*, 394; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi İlk Dönem* (Ankara: 2001), 338; Işın, XVII, 211.

<sup>105</sup> Kaegi, *Bizans*, 116.

<sup>106</sup> Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 335.

<sup>107</sup> Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 330.

Mu'te Seriyyesi için İslâm tarihi kaynaklarında verilen bilgilerin doğru olduğunu savunur.

Mu'te Seriyyesi, Cemaziyelevvel 8/Eylül 629 tarihinde gerçekleşmişti. Herakleios'un bu savaştan sadece üç ay önce Pers generali Şehrbârâz ile Safer 8/Haziran 629 tarihinde Kapadokya'daki Arabissos bölgesinde barış şartlarını konuşmak üzere buluşmuş olması<sup>108</sup> ve yine Herakleios'un M. 629 veya M. 630 tarihinde Sâsânîler'den geri alınmış olan Kutsal Haç'ı görkemli bir törenle Kudüs'teki yerine koydurmuş olması<sup>109</sup> Hamîdullah'ın söylediklerini desteklemektedir. Bu iki olay Herakleios'un Mu'te Seriyyesi'nin gerçekleştiği tarihlerde ordusuyla birlikte bu bölgede bulunduğunu göstermektedir.

Mu'te Seriyyesi'nde hazır bulunmuş olan Ebû Hüreyre, düşmanın sayısı hakkında fikir yürütebilmemizi sağlayacak olan şu bilgileri vermektedir: "Düşmanla karşılaştığımızda silah, harp aletleri, ipek ve altın bakımından onlara karşı koyamayacağımızı gördük. Gözlerimiz kamaştı." Ebû Hüreyre'nin bu şaşırmış halini gören Sâbit b. Erkam, "Ey Ebû Hüreyre, sana ne oldu? Çok büyük bir topluluk görmüş gibisin. Bedir'de hazır bulundun mu? Muhakkak bizler çoklukla yardım görmedik" dedi.<sup>110</sup>

Bize göre de düşman sayısı kaynaklarda belirtildiği kadar çok olmamalıdır. İslâm tarihi kaynaklarında belirtilen, en az sayı olan yüz bin bile çok abartılıdır. Çünkü o kadar büyük bir ordu karşısında Müslümanların fazla şansı olamazdı. Düşmanlar İslâm ordusunu kısa bir süre içinde kuşatıp imha ederlerdi. Fakat bu rivayetten de anlaşıldığı üzere Bizans ordusu sayı ve silah bakımından Müslümanlardan bir hayli üstündü.

İslâm tarihi kaynaklarında Bizans ordusunun başında İmparator Herakleios'un bulunduğu zikredilse de bize göre bu bilgi doğru olmamalıdır. Bizans ordusunun İran'la yapılan savaşlar sebebiyle bölgede olduğu bilinmektedir. Ayrıca üzerlerine gelen teçhizatlı bile sayılamayacak üç bin kişilik bir ordudan Bizanslıların haberdar olmaması da mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Bizans ordusunun tamamı yerine belki on bin kişilik bir birliğin Müslümanlar ile savaşmak üzere bölgeye

<sup>108</sup> Kaegi, *Bizans*, 117.

<sup>109</sup> Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 223; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 97.

<sup>110</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, II, 760; Zehebî, *Târîh*, I, 481-482; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, I, 153. Bizans Ordusu'ndaki askerlerin çokluğu bazı şiirlere de konu olmuştur. Bir şiirde düşman ordusundaki askerlerin miğferleri yıldızlara benzetilmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 417.



gönderildiği düşünülebilir. Muhtemelen Bizans kaynaklarında belirtildiği gibi bu ordunun başında İmparator Herakleios'un kardeşi Theodoros (Vicarius) bulunmaktaydı. Theodoros hem kendi yanındaki profesyonel ordu hem de bölgede bulunan müttefik Araplar'dan oluşan bir orduyla Müslümanların karşısına çıkmış olmalıdır.

### 3. Mu'te Seriyyesi'nin Sonucu Hakkındaki Tartışmalar

Mu'te Seriyyesi'nin İslâm ordusu için hezimet mi yoksa zafer mi olduğu hakkında pek çok görüş belirtilmiştir. Bunlardan bazılarını inceleyelim.

Vâkıdî, eserinde kendisine ulaşan tüm rivayetleri aktardıktan sonra "Bizce Hâlid'in ve Müslümanların yenildiğini belirten rivayet daha sahihtir" demektedir.<sup>111</sup> Yine Vâkıdî'nin aktardığı bir rivayet de, "O gün Hâlid b. Velîd geri çekildiği için insanlar tarafından kaçmakla suçlandı ve uğursuz sayıldı"<sup>112</sup> şeklindedir.

Mu'te Seriyyesi'nin sonucu hakkında fikir belirten tarihçilerden biri de İbn Kesîr'dir (ö. 774/1373). İbn Kesîr, seriyye ile ilgili tüm rivayetleri aktardıktan sonra "Hâlid bayrağı eline aldığı anda Müslümanları topladı. Onları Rum ve Müstagrîbe Araplar'ın elinden kurtardı. Ertesi gün sabah olduğunda ordunun sağındakileri sola, solundakileri sağa, önündekileri geriye, geridekileri öne geçirdi. Rumlar Müslümanlara yardım geldiğini zannettiler. Bu esnada Hâlid onlara saldırarak Allah'ın izni ile onları hezimete uğrattı" diyerek savaşın Müslümanların galibiyetiyle sonuçlandığını iddia etmiştir.<sup>113</sup>

İbn Kesîr, İslâm ordusunun Medine'de firariler şeklinde karşılandığını belirten rivayetleri de şu şekilde açıklamaktadır: "İki ordunun karşılaştığı anda bazı kimseler firar etmişlerdi. İslâm ordusunun büyük bir kısmı ise firar etmemiş ve düşmana karşı muzaffer olmuşlardı. Rasûlullah'ın minber üzerinden Müslümanlara söylediği, 'Sonra sancağı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç aldı ve onun eliyle fetih nasip oldu' sözü de bunu ifade eder"<sup>114</sup> demiştir. Ayrıca İbn Kesîr bu görüşünü desteklemek için Mu'te Seriyyesi'ne katıldığı kesin olan<sup>115</sup> Abdullah b. Ömer'den gelen şu rivayeti aktarmaktadır: "Rasûlullah'ın gönderdiği seriyyelerden birinde ben de

<sup>111</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 764

<sup>112</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, II, 764.

<sup>113</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 430.

<sup>114</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 431.

<sup>115</sup> Buhârî, *Megâzî* 44; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 424-425.

bulunuyordum. Askerlerin bir kısmı savaş alanından kaçtılar, ben de kaçanların içindeydim. Sonra, 'Ne yapacağız? Ordudan firar ettik ve gazabı hak ettik. Eğer Medine'ye girersek öldürülürüz. Rasûlullah'a gidip durumumuzu arz ederiz. Eğer tövbe imkânı varsa tövbe ederiz, yoksa Medine'den gideriz' şeklinde kendi aramızda karar aldık. Sabah namazından önce Rasûlullah'a gittik. Rasûlullah 'Kim bu kavim?' diye sordu. Biz de 'Biz firarileriz' dedik. Bunun üzerine Rasûlullah 'Hayır, bilakis siz tekrar savaşa gidecek olan mücahitlersiniz. Ben de sizin grubunuzdanım ve Müslümanların grubundanım' buyurdu. Biz de Rasûlullah'ın yanına gidip elini öptük."<sup>116</sup> Rivayette açık bir şekilde Mu'te Seriyyesi zikredilmemiş olmakla birlikte diğer rivayetlerle birlikte düşünüldüğü zaman İbn Ömer'in bahsettiği bu seriyye Mu'te Seriyyesi olmalıdır.

İbn Kesîr, bu rivayetin ardından Müslümanların aldıkları ganimetlerle ilgili rivayetleri de naklederek Müslümanların bu savaşta bazı şehitler vermelerine rağmen çok daha fazla düşmanı öldürdüklerini hatırlatır. İbn Kesîr bunlara ek olarak bazı *megâzî* âlimlerinin bu kadar kalabalık bir düşmanın arasından canlı kurtulmayı da bir zafer olarak değerlendirdiklerini, ancak kendisinin bu fikirde olmadığını Müslümanların düşmanı yenmek suretiyle bir zafer kazandıklarını iddia etmektedir.<sup>117</sup>

Mustafa Fayda ise "Bize göre Mu'te Savaşı'nın sonucu bir zaferdir ancak bu zafer, Bizans ordusunun tamamen mağlubiyeti manasında değil, Hâlid b. Velid'in savaştığı bölgedeki düşman askerlerinin yenilmesi ve Müslümanların çok az zayıat vererek çekilmesi sonucunda elde edilmiş bir muvaffakiyettir. Hâlid, ordusunu savaş meydanından çekebilmek, yok olmaktan kurtarmak için bu savaşı yapmak mecburiyetindeydi. Kumandayı aldığı günün ertesinde, ani bir hücum ile bu çekilmeyi başarılı bir şekilde gerçekleştirdi. O, bu savaş esnasında, mesuliyetini müdrük bir kumandan olarak, merkezî karargâhtan (Medine) çok uzak olduğunu, yiyecek ve yardımcı kuvvet bakımından destek alamayacağını, ayrıca bu büyük ordu karşısında az sayıda askeri bulunduğunu biliyordu. Stratejisini buna göre tespit etti;

<sup>116</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 275/888), *Sünen*, haz. Muhammed Berber (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), Edeb 16; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen*, Haz. İzzet Ubeyd ed-De'âs, Âdil es-Seyyâd (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1997), Cihâd 106; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892), *Sünen*, Haz. Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), Cihâd 36; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 431-432.

<sup>117</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 432-438.

çekilme esnasında, bir taraftan yardım aldığını, diğer taraftan da düşmanı çöle çekmek istediğini hissettiren bir taktiğe başvurdu; bu planında muvaffak da oldu. Hz. Peygamber'in bu savaş esnasında ona "seyfullah" adını vermesi ve "Müslümanlara fetih nasip olduğunu" ifade buyurması bundan dolayıdır."<sup>118</sup>

Bize göre Müslümanlar için Mu'te Seriyyesi mecazî anlamda bir zafer olarak değerlendirilebilir. Çok az mücahidin şehit düştüğü bu savaş sayesinde Müslümanlar daha sonraki yıllarda yapılacak olan fetihler için büyük bir tecrübe kazanmışlardır. Böylece Müslümanlar hem bölgeyi tanıdılar, hem de düşmanın taktik ve silah gücü hakkında malumat sahibi olmuşlardır.

### SONUÇ

Metin içerisinde dağınık olarak İslâm ve Bizans kaynaklarından verdiğimiz rivayetlerden anladığımız kadarıyla Mu'te Seriyyesi şu şekilde gerçekleşmiş olmalıdır. Hz. Peygamber 8/629 tarihinde Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi bir mektupla Busrâ Valisi'ne göndermiştir. Yolda Şurahbîl b. Amr el-Gassânî tarafından önü kesilen Hâris, Rasûlullah'ın elçisi olduğu için öldürülmüştür. Bu durum Hz. Peygamber'in çok ağırına gitmiş ve misilleme yapılması için büyük bir ordu kurulmasına karar vermiştir. Oluşturulacak bu büyük ordu sayesinde daha önce Zâtü Atlâh Seriyyesi sırasında öldürülen mücahitlerin intikamlarının alınması ve kuzey bölgesinin kabilelerine Müslümanların gücünün gösterilmesi amaçlarının da var olduğunu savunmak yanlış olmayacaktır. Metin içerisinde belirttiğimiz rivayetlerde açıkça görüleceği üzere Hz. Peygamber, İslâm ordusuna üç komutan tayin etmiştir. Hz. Peygamber böyle bir seferin ne kadar tehlikeli olduğunu bildiği için ilk defa böyle bir komutan ataması gerçekleştirmişti.

Mekke'den daha sekiz yıl önce kaçarak kurtulabilmiş olan Müslümanların, Bizans'ın düşmanlarına karşı üst üste zaferler kazandığı, Bizans İmparatorluğu'nun kendisine güveninin zirve yaptığı bir dönemde, onlara karşı saldırıya geçmiş olması önemle üzerinde düşünülmesi gereken bir olaydır. İslâm ordusu yapılan hazırlıkların ardından üç bin kişilik bir ordu ile Medine'den ayrılmıştır. Ordu içerisinde Hz. Peygamber'in amcaoğlu Ca'fer b. Ebû Tâlib olmasına rağmen ordunun ilk komutanı olarak azatlı köle Zeyd b. Hârise'nin seçilmiş olması da çok önemlidir. Bu hareket soy ve neseple övünme üzerine kurulu Cahiliye Arap zihniyetine vurulan önemli bir darbedir. Hz. Peygamber ömrü boyunca bu zihniyeti yok etmek için

<sup>118</sup> Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 166-167.

uğraşmasına rağmen bunda tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Her fırsatta benzer düşüncenin yansımaları karşısına çıkmıştır.

İslâm ordusu, Mu'te bölgesine geldiği zaman Bizans ordusu ile karşılaşmıştır. İslâm tarihi kaynaklarında bu ordunun yüz bin ile iki yüz elli bin kişi arasında olduğu ve başlarında Bizans İmparatoru Herakleios'un bulunduğu zikredilse de bize göre hem sayı hem de komutanın kimliği doğru olmamalıdır. Öncelikle Bizans ordusunun İran'la yapılan savaşlar sebebiyle bölgede olduğu bilinmektedir. Üzerlerine gelen teçhizatlı bile sayılamayacak üç bin kişilik bir ordudan Bizanslılar'ın haberdar olmaması mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Bizans ordusunun tamamı yerine belki on bin kişilik bir birliğin Müslümanlar ile savaşmak üzere gönderildiği düşünülebilir. Muhtemelen Bizans kaynaklarında belirtildiği gibi bu ordunun başında İmparator Herakleios'un kardeşi Theodoros (Vicarius) bulunmaktaydı. Theodoros hem kendi yanındaki profesyonel ordu hem de bölgede bulunan müttefik Araplar'dan oluşan bir orduyla Müslümanların karşısına çıkmış olmalıdır. Bu müttefik Arap gücünün de on beş bin kişi civarında olduğunu düşünebiliriz. Bu durum da Bizans Ordusu muhtemelen yirmi beş bin civarında askerden oluşmaktaydı. Bu sayıda neredeyse İslâm ordusunun on katına tekabül etmektedir. Müslümanlar bir kısmı profesyonel askerlerden oluşan bu orduyu gördüklerinde muhtemelen Bizans ordusunun tamamının kendi üzerlerine geldiğini düşünmüş olmalılardır.

Bu muazzam ordu karşısında savaşın hemen başında Müslümanlar büyük bir bozguna uğramışlardı. Savaşın bu ilk hengâmesinde İslâm ordusu üç komutanını kaybetmişti. Daha sonra komutanlık vazifesi Hâlid b. Velîd'e kalmıştır. Hâlid uyguladığı strateji ile İslâm ordusunu tamamen imha olmaktan kurtararak Medine'ye getirmeyi başarmıştır. Bu savaş sırasında içlerinde Abdullah b. Ömer'in de bulunduğu bazı Müslümanların İslâm ordusundan firar ettikleri de rivayetlerden anlaşılmaktadır. Ancak rivayetlerden anladığımız kadarıyla Mu'te ordusunun tamamı Medine'de "firariler" şeklinde karşılanmıştır.

Son olarak bazı kapalı yönlerine rağmen Mu'te Seriyyesi, Müslümanlar ve Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun ilk karşılaşması olması hasebiyle çok önemlidir. Mu'te Seriyyesi, Bizans İmparatorluğu'nun başşehri İstanbul'un 1453 yılında, Türklerin eliyle fethedildiği zamana kadar devam eden bir mücadelede çekilen ilk silah olmuştu.

Bu savaş Bizans ve müttefiklerinin kuvvet, taktik ve stratejisini tanıma niteliği taşıyan bir keşif kolu savaşıydı. Bu savaşta elde edilen bilgiler bilahare Bizans'a karşı verilen savaşlarda çok faydalı olmuştur. Mu'te, daha sonra yapılacak fetihler için bir basamak görevi görmüştür.

Müslümanlar için bu savaşın diğer önemli bir sonucu da, kendilerinden 1100 km. uzak olan bir bölgeyi geçerek o bölgede bulunan insanlara İslâm'ı tanıtma fırsatı bulmalarındır. Bu olayın üzerinden bir yıl geçmeden yapılan Tebûk Gazvesi'nde bu bölgedeki birçok kabilenin İslâm'a girmesinde veya Müslümanların hâkimiyetini kabul etmesinde bu ilk teşebbüsün önemli bir payı vardır.

## KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin. "Mûte Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Gazve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 488-489. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamberin Gayb Bilgisine İlişkin Rivayetlerin Tahlili". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (2017): 706-745.
- \_\_\_\_\_. *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak*. İstanbul: Okur Akademi, 2017.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Rum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 222-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak II: Medine Yılları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892). *Ensâbü'l-Eşrâf*. tah. Muhammed Hamîdullah. 13 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1391/1971). *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*. İstanbul; Hisar Yayınevi, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (ö. 256/870). *Sahîh*. tah. ve tahr. Ahmed Zehve, Ahmed İnâye. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2011.
- Buhl, Fr. "Mü'te". *İslâm Ansiklopedisi*. 8: 851-852. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Caetani, Leone (ö. 1354/1935). *İslâm Târîhî*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. 10 cilt. İstanbul: Tanîn Matbaası, 1925.
- Demirkent, Işın. "Herakleios". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 210-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasen (ö. 990/1582). *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâl-i Enfesi Nefis*. 2 cilt. Beyrût: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünen*. Haz. İzzet Ubeyd ed-De'âs, Âdil es-Seyyâd. 5 cilt. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Son Peygamber Hz. Muhammed*. çev. Mehmet Keskin. 4 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993.
- Ekinci, Muhammed Salih. *Tarihte Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi*. çev. Mehmet Ecir Eşiyok. Konya: ts.
- Erdem, Sargon, Kılıç, Hulusi. "Abdullah b. Revâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Hâlid b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 289-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Seriyye". *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4: 1779. İstanbul: 2006.
- Ginzburg, Carlo. *Peynir ve Kurtlar*. çev. Ayşen Gür. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- el-Halebî, Ebü'l-Ferec Nûreddîn Alî b. Burhâneddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (ö. 1044/1635). *İnsânü'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. tah. Abdullah Muhammed el-Halîlî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- Hamîdullah, Muhammed (ö. 1423/2002). *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hz. Peygamberin Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: ts.
- \_\_\_\_\_. *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. çev. Ülkü Zeynep Babacan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. 14 cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hattâb, Mahmut Şit. *Komutan Peygamber*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Peygamber Ordusunun Tarihi*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Hitti, Philip Khuri (ö. 1398/1978). *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: İFAV 1995.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi İlk Dönem*. Ankara: 2001.
- Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî (ö. 1345/1927). *Nûru'l-Yakîn fi Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (ö. 463/1071). *ed-Dürer fi İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*. tah. Şevkî Dayf. Kahire: 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (ö. 571/1176). *Târîhu Medineti Dımaşk*. tah. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-Târîh*. tah. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *Cevâmi'u's-Sîreti'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. tah. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şiblî. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *el-Menârü'l-Münîfî's-Sahîh ve'z-Zâif*. tah. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 275/888). *Sünen*. haz. Muhammed Berber. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Muhtasarü Târihi Dımaşk li-İbn Asâkir*. tah. Ruhiyye Nehhas, Riyaz Abdülhamid el-Murad, Muhammed Mutî' Hafız. 28 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Lisânü'l-Arab*. tah. Abdullah Ali el-Kebîr v.d. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bagdâdî (ö. 230/845). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Lings, Martin. *Hizmet Muhammed'in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Kaegi, Walter E. *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*. çev. Mehmet Özey. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Köksal, M. Asım (ö. 1419/1998). *İslâm Tarihi*. 18 cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Mahmudov, Elşad. "Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları" Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. tah. Ahmed Mübârek Bagdâdî. Kuveyt: Mektebetü Dârü İbn Kuteybe, 1989.
- Muir, Sir William (ö. 1323/1905). *The Life of Mohammed*. Edinburgh: John Grant, 1923.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *Sahîh*. Beyrût: Dârü İbni Hazm, 2010.



- Nedvî, Ebü'l Hasen Ali. *Rahmet Peygamberi*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ostrogorsky, Georg (ö. 1396/1976). *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981.
- Önkal, Ahmet. "Ca'fer b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Gaza". *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. 3: 31. İstanbul: 2000.
- Özdemir, Serdar. *Hz. Peygamberin Seriyeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Seriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkan, Halit. "Ya'la b. Ümeyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 296-297. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Reşid, Abdullah. *İslâm da Ordu ve Komutan*. çev. Enver Güneç, Seraceddin Emre. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Rodinson, Maxime (ö. 1425/2004). *Hazreti Muhammed*. çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Hür Yayın, 1980.
- Suruç, Salih. *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*. 2 cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bagdadî (ö. 310/923). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 5 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). *Sünen*. Haz. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Vasiliev, Aleksandr Aleksandroviç (ö. 1372/1953). *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Tevabil Alkaç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih (ö. 292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. tah. Abdülemîr Mihna. 2 cilt. Beyrût: Şirketü'l-İlemî li'l-Matbû'ât, 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbeddîn Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1229). *Mü'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrût: Dârü's-Sadr, 1977.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

- Yesûî, Luvîs Ma'lûf (ö. 1368/1947). *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm*. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 14 cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid (ö. 207/822). *Kitâbü'l-Megâzî*. tah. Marsden Jones. 3 cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Watt, W. Montgomery (ö. 1427/2006). *Hz. Muhammed Medine'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Zakzûk, Mahmûd Hamdî. "es-Serâyâ". *el-Mevsû'atü'l-İslâmiyye el-Âmme*. Kahire: 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Erkocaaslan, Recep. "Müslümanlar ile Hristiyan Bizans İmparatorluğu'nun İlk Karşılışması: Mu'te Seriyyesi". *RTEÜİFD* 6 (12): 129-158.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (159-209)

**Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve  
Hz. Peygamber ile Dönüşümü**

Transformation of A Historical Imagination of Knowledge and  
Mankind by Qur'an, Hadiths, and the Prophet

**Zeynep Canan Koçak**

Dr., Hadis Anabilim Dalı

PhD., Department of Hadith

[z.canankocak@gmail.com](mailto:z.canankocak@gmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-1693-6132](https://orcid.org/0000-0002-1693-6132)

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

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 159-209

## Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü\*

**Öz:** Bazı kadîm geleneklerin insana ve bilgiye dair ortaya koydukları tasavvur, onların tarihsel alana karşı takındıkları olumsuz tavrıdan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Böylece, onlar, insanın ve bilginin tarihî yönlerini görmezden gelip değersiz kabul ederler. İslam ise kutsal yani aşkın alandan gönderilen bir bilgi türü olmasına rağmen vahyin tarihle bağıını koparmaz. Vahyin aracılığını yapan insanın yani Hz. Peygamber'in tarihî yönünü de reddetmez, bilakis vurgular. Bu yaklaşımıyla İslam, söz konusu geleneklerden daha bütüncül bir bilgi ve insan tasavvuru ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, bilgi ve insan tarihi aşan fonksiyonlar icra edebilmekle beraber, tarihte de belli bir yere otururlar. Dolayısıyla icra ettikleri tarih-üstü mesajları belli bir tarihsel zemin ve zaman üzerinden örneklendirmiş olurlar. Bu makale, öncelikle kadîm geleneklerin tarihi yadsıyan yaklaşımlarına yer vererek bu yaklaşımın Hicaz'a kadar uzanan izlerine, daha sonra İslam'da sunulan bilgi ve insan anlayışına değinmektedir. Bu vesileyle Kur'ân, Hadis ve Hz. Peygamber ile beraber ortaya konulan dönüşüme işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, İnsan, Tasavvur, Kur'ân, Hadis, Hz. Peygamber.

### Transformation of A Historical Imagination of Knowledge and Mankind by Qur'an, Hadiths, and the Prophet

**Abstract:** Imagination of some ancient traditions about knowledge and mankind is based on their negative attitude to history/historical reality. Therefore, they consider the historical dimension of mankind and knowledge worthless so ignore it. On the other hand, Islam suggests a more holistic view about knowledge and mankind than these traditions and emphasizes the relationship between the revelation and history as well as between the prophet and history. In this aspect, although knowledge and mankind function universally, they have a historical meaning and value. Hence, they both give universal messages by sampling on the basis of historical time and space. In this article, we firstly mentioned the approach of the old traditions and its effects on Hijaz, then Islamic approach about knowledge and mankind. In this way, we pointed the transformation led by the Qur'an, Hadiths and the Prophet.

**Keywords:** Knowledge, Mankind, Imagination, Qur'an, Hadith, the Prophet.

### تحوّل تصوري العلم والانسان غير التاريخيين مع القرآن والأحاديث والنبی

**ملخص:** التصورات التي عرضتها بعض الحضارات القديمة عن الإنسان والعلم فقد تم تشكيكها وفق وجهة نظرها السلبية للميدان التاريخي. فالحضارات القديمة تجاهلت الاتجاهات التاريخية للإنسان وللعلم وكان لا قيمة عندها لهذين التصورين. أما الإسلام، فهو لم يهدم العلاقة بين الوحي والتاريخ على الرغم من أنّ الوحي علم إلهي علوي. والإسلام – أيضا – لم يرفض الهوية التاريخية للنبي الذي هو وسيلة الوحي، بل أكدها. ونتيجة لهذا، فالإسلام يقدم تصورا عن الإنسان والعلم أكثر شمولية من الحضارات القديمة الأخرى. ومن هذا المنظور، نقول على الرغم من أنّ الإنسان والعلم يؤدیان وظائف ما وراء التاريخ، فإنهما ينتميان إلى مكان معين في التاريخ. ولذلك، فإنّ الرسائل ما بعد التاريخية التي يعطيها الإنسان والعلم تتمثل في زمان ومكان تاريخيين. تطرقنا في هذا المقال أولاً إلى فتح الحضارات القديمة التي ترفض التاريخ وإلى تأثيرات هذا النهج في الحجاز، ثم لمسنا مفهوم العلم والإنسان في الإسلام. وبهذه الطريقة، تمت الإشارة إلى التحول الذي ظهر مع القرآن والحديث والنبی.

**الكلمات المفتاحية:** علم، إنسان، تصور، القرآن، الحديث، النبي.

\* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak sunulmuş (2017) "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı çalışmadan istifade edilerek üretilmiştir.

## GİRİŞ

Varlığı anlamlandırma biçimi ve ona dair yaklaşımı, insanın hayata karşı tutumunu belirleyen önemli bir etkidir. Varlık âleminin bir parçası olan kendisini yani insanı yorumlama şekli, doğal olarak onun, insanın varlık âlemindeki gerçekliği ve fonksiyonu, yapısı ve potansiyeli hakkındaki tasavvurunu etkiler. Aynı şey insanın, varlığın bilgisine dair düşüncesi için de geçerlidir. İnsanın bilgi anlayışı, bilginin ulaşılabilir olma veya olmamasına, ona nasıl ulaşabileceğine dair görüşü de onun varlığa bakışında rol oynar.

Varlığa yani hakikate dair bilginin ulaşılabilir olup olmadığı tartışmalarının felsefe tarihindeki yeri malumdur. Bununla birlikte, bu bilginin ulaşılabilir olduğunu düşünen geleneklerin ürettikleri düşünceler farklılık arz eder. Bazı kadîm geleneklerin hakikati ve ona dair bilgiyi tarihten tümüyle bağımsız, alakasız kabul etmeleri, onların insanı da bilgiyi de tarihten bağımsız yorumlamalarına yol açmıştır. Çünkü bu geleneklerin nazarında, bir değişkenler, kötülükler ve eksiklikler alanı olan tarihin Yüce Yaratıcı ile ilgisi olamayacağı gibi, bu alanla ilişkili bilginin ve insanın da hakikatle ilgisi olamaz. Bu tutumun, varlığı ve insanı açıklayabilen bütüncül bir görüş sergilemediği açıktır.

Varlık âleminin tümünü kuşatmış tek tanı anlayışını şart koşan İslam'ın bu geleneklerden ayrıldığını görmekteyiz. Allah'ın yalnızca göklerde yani tarihin dışında değil tarihte de var olan, tarihî olanla da ilgili bir ilah olarak kabul edilmesi, varlığın tarihsel yönünün de kabullenilmesini gerektirir. Bunun yanı sıra, Allah tarihi de kuşatan bir ilah olduğu için, ona götüren veya ondan gelen bilginin tarihî bağlar taşıması da yadırganmaz. Dolayısıyla birçok gelenekte, hakikatin bilgisi ve ona ulaşan insanın tarihî bağlarından soyutlandığı görülürken, İslam ile beraber, birer bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve hadislerin, kutsal bilgiye nâil olmuş kişi olarak da Hz. Peygamber'in tarihî bağlarının korunduğu hatta vurgulandığı görülür.

### 1. Kadîm Geleneklerde ve Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurları

İnsanlar, tarih boyunca hakikatin ve kendilerini hakikate ulaştıracak bilginin ne olduğunu aramışlardır. Bu arayışın izlerini her kültürde farklı şekillerde de olsa görmemiz mümkündür. Kimi zaman felsefî sistemlerde, kimi zaman dinî geleneklerde bu arayış neticesinde ortaya çıkmış bakış açılarına rastlarız. Örneğin, hakikat ve bilgi hususunda görüşler ortaya koyan bazı düşünce gelenekleri, 'değişkenler alanı' kabul edilen tarihi, tanrıya/hakikate ulaşmaya engel bir alan olarak görmüş; tarihe ilişkin olan bilgi türlerini de tanrıya/hakikate götürmekten uzak birer bilgi türü olarak kabul etmişlerdir. Bu gelenekler, hakikat hususunda söylenen her şeyin tarihten bağımsız olması gerektiğine ve dolayısıyla hakikate ulaşmış kişinin de tarihsel bağlardan âzâde olduğuna/olması gerektiğine kanaat getirmişlerdir.

## 1.1. Kadîm Geleneklerde Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurları

### 1.1.1. Antik Yunan'da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Tarih-karşıtı denebilecek bu yaklaşımı sergileyerek bilgiyi ve insanı tarihin dışına iten söz konusu geleneklerden biri olarak Antik Yunan Felsefesi, bilgiye ulaşmada duyuların rolünü küçümserken, duyularla algılanan bu dünyayı yani tarihi de küçümser. Çünkü duyular da tarih de sürekli değişmektedir ve dolayısıyla onların nazarında, değişmez hakikat bilgisine ulaşmada duyuların rolü olmayacağı gibi, tarihten yola çıkarak değişmez bilgiye ulaşma imkânı da yoktur. Hakikatin bilgisi tüm bu duyuların ve tarihin ötesinde salt akılla kavranan tamamen soyut bir şeydir. Onun hayatta bir karşılığının olması gerekmez. Zira duyularımızla algıladıklarımız salt bir yanılgıdır ve asla bilgi adına layık olamaz.<sup>1</sup> Bilgi ancak değişmeyenlerin bilgisidir. Her şeyi bilmek, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olmaktır.<sup>2</sup> Bu bakımdan tikellerin bilgisi geçici, kişilere göre veya yer ve zamana göre değişen, 'önemsiz' bilgidir ki ona 'hikmet' adı layık görülmez.<sup>3</sup> Görüldüğü üzere, kendisini tümelin bilgisini elde etmeye vakfetmiş bu paradigma, tekilin tekil olarak bilinmesine yönelik bilgi anlayışlarını küçümser hatta reddeder.<sup>4</sup> Bu özelliğinden dolayı, gerçekte Antik Yunan Düşüncesi'nin tarihsel düşüncenin gelişimiyle uyuşmayan, tarih-dışı metafiziklere dayanan çok kesin, yaygın bir eğilimi olduğu dile getirilir.<sup>5</sup>

Tarih, insan eylemine ilişkin bir bilimdir. Tarihçinin önüne koyduğu, insanların geçmişte yaptığı şeylerdir ve bunlar bir değişme dünyasına, şeylerin var olup yok olduğu bir dünyaya aittir. Yaygın Yunan metafizik anlayışına göre, böyle şeylerin bilinmesi gerekmez, zaten tarih de bunun için olanaksızdır.<sup>6</sup> Collingwood (ö. 1943), bu anlayışı "tözcü bir metafizik" anlayışı olarak adlandırır. O, Töz'ün maddî veya fizikî bir töz olmadığını, aslında birçok Yunan düşünürün hiçbir tözün maddî olamayacağı fikrinde olduğunu ifade eder.<sup>7</sup> Onun tözcü metafizik dediği şey ise ancak değişmeyen şeyin bilinebilir olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı içerir ki değişmeyen şey asla tarihsel değildir.<sup>8</sup> Dolayısıyla değişen yani tarihsel olanın da bilgi değeri yoktur. Bu bilgi anlayışı, doğal olarak bilme amacını taşıyan insanı da kendine uyumlu bir şekilde vasıflandırır.

<sup>1</sup> Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi -İlkçağdan Yeniçağ'a-* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010), 29-30.

<sup>2</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 82.

<sup>3</sup> Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi -İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 22.

<sup>4</sup> Yücel Can, "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29/1 (2005), 2.

<sup>5</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 54.

<sup>6</sup> Collingwood, 54-55.

<sup>7</sup> Collingwood, 79.

<sup>8</sup> Collingwood, 79-80.

Çünkü bilinen nesne a-historik olduğu için bilen insanın da a-historik olması, yani tarih dışına çıkması gerekir. Ya da insanda öyle bir a-historik yapı tesbit etmek gerekir ki iki a-historik yapı karşı karşıya geldiğinde bilgi ortaya çıkmış olsun. Bu ise; soul, nefis, spirit, can, ruh, akıl... olarak düşünülür.<sup>9</sup> Dolayısıyla insanın bilgiye ulaşabilmesi 'benzerin benzerini bilebileceği' düşüncesine dayanır ki<sup>10</sup>, Platon (ö. M.Ö. 347) ruh ile idealar arasında bir benzerlik ve yakınlık ilişkisi kurarak ruhun veya insan aklının ideaları böylece bilebileceği sonucuna varır.<sup>11</sup>

Asıl bilgi, akıl aracılığıyla kavranan ideaların bilgisi ve idealar dünyası ise duyularla kavradığımız bu değişmeler dünyasının üzerinde bir dünya olduğu için, "filozof" da Platon felsefesinde bu birinci dünyadan kurtularak akledilen dünyaya yükselen insandır ki duyular derecesinde kalan insanlar onu anlayamazlar.<sup>12</sup> Aristoteles (ö. M.Ö. 322) böyle bir aşamaya gelmiş bilge insanın durumunu, 'en yüksek özgürlük' olarak düşünür. Çünkü bilgelik, kendi hayatlarını kazanmakla uğraşmaları gereken insanların çoğunluğu için yasaktır. O halde, bilgelige sahip olma, daha ziyade insan-üstü (*ouk anthropine*) bir şeydir.<sup>13</sup> Görüldüğü üzere, böyle bir değişmez/tarih-dışı bilgiyi merkeze alan anlayışta, tarihte eyleyen ve eylemlerin kaynağı olan insan da tamamen bir töz olarak ele alınır. O da artık öncesiz-sonrasız ve değişmezdir, dolayısıyla tarih-dışıdır. Eylemlerin ondan çıkabilmesi için kendisinin, eylemlerinin dizisi boyunca değişmeden var olması şarttır. Çünkü o "töz"dür ve bu yüzden bir eylemcinin hiçbir zaman meydana gelmiş olamayacağı ve yapı değişikliğine uğramayacağı, metafizik bir aksiyom niteliğindedir.<sup>14</sup> "Mutlak" ve onun bilgisi tarihsel olanla o kadar ilgisizdir ki insanın bu evrensel, mutlak hakikate ulaşması için tek yol onun bu maddî/cismanî/tarihî alandan tamamen soyutlanmasıdır. Tabii bu, insanı aşan bir durum olduğu için bu aşamaya ulaşan kişi de yukarıda görüldüğü üzere bir insanüstü varlık halini almaktadır.

Tüm bunlardan anlaşılan odur ki Antik Yunan düşüncesinde hakikatin tarihin dışında kabul edilmesi, bilginin de tarih dışı bir konuma ötelenmesine yol açmıştır. Bilginin tarihî temellerinin yok sayılmasıyla beraber insanın da tarihte ortaya çıkan ve tarihsel özellikler taşıyan bir varlık olduğu göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla, hem bilgi hem de insanın tarihle bağı koparılmıştır.

<sup>9</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 63.

<sup>10</sup> Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 61.

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 90-91.

<sup>12</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*, Kaynakları ve Etkileri, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998), 13.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 84.

<sup>14</sup> Collingwood, 80.

### 1.1.2. Gnostisizm’de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

İnsan ve bilginin tarihten koparılıp bu alanın dışına itildiği anlayış yalnızca Yunan düşüncesine has değildir. Bu düşüncenin Gnostisizm içerisinde var olduğunu da görmekteyiz. Yunanca “*gnosis*” (gizli/özel bilgi ya da hikmet) teriminden türetilen “*Gnostisizm*” kavramı; milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren çeşitli Ortadoğu geleneklerinde temsil edilen dinî-felsefî bir akım olarak karşımıza çıkar. Bu kavramın, başlı başına bir din ya da mezhep olmaktan ziyade, birçok dinî gelenek içerisinde doğal bir gelişim ya da kültürel etkileşim sonucu teşekkül eden bir temâyül,<sup>15</sup> Tanrı, âlem, insan, kurtuluş ve bilgi gibi hususlara kendine has açıklamalar getiren dinî-felsefî bir akım,<sup>16</sup> bilgi ve sezgi sayesinde kurtuluşa varmayı amaçlayan bir mistik öğretisi,<sup>17</sup> başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî ekol<sup>18</sup> olarak tanımlandığı görülür.

Gnostisizm’in ortaya çıkışı ile ilgili görüş birliği yoktur. Bu akımın Hz. İsa’dan önceki birkaç yüzyıl içerisinde ortaya çıktığı ve kökeninin Suriye’ye dayandığı<sup>19</sup> veya Hz. İsa’dan önceki yüzyıllarda bir takım ezoterik düşünce ve etkiler sonucu Mısır’da doğduğu<sup>20</sup> ifade edilmektedir. Bunlarla beraber yine köken söz konusu edildiğinde İran dininin düalizmine, Platoncu Ortaçağ filozoflarının alegorik idealizmine, bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine, Mısır ve Mezopotamya’ya özgü düşüncelere olan benzerliklerin düşündürücü olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>21</sup> Bir diğer argüman ise Gnostisizmin, Musevî, Pers ve Yunan geleneklerinden gelen unsurları bir sentezde birleştirmiş yeni ve farklı bir din olduğudur ki Yunan geleneğinde önemli bir yeri olan

<sup>15</sup> Şinasi Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 60; *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 143.

<sup>16</sup> Fethi Kerim Kazanç, “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 105.

<sup>17</sup> Kazanç, 100.

<sup>18</sup> Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, 2000), 444- 445.

<sup>19</sup> Harun Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 42- 43.

<sup>20</sup> Kazanç, 100.

<sup>21</sup> Mehmet Aydın, “Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet”, *Doğu-Batı “Işık Doğu’dan Yükselir-I”*, 60 (Şubat- Mart-Nisan 2012), 11.



Orpheusçuluğun Gnostik geleneğin oluşumunda önemli rol oynadığı kabul edilir.<sup>22</sup> Sonuç olarak bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla beraber,<sup>23</sup> M.Ö. V. ve IV. yüzyıllardan itibaren çeşitli Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görüldüğü<sup>24</sup> genel olarak kabul edilmektedir. Kökenine yönelik tartışmalara ve belirsizliğe rağmen, Gnostisizm’de genel olarak tüm kötülüklerin kaynağının madde olarak açıklandığı bir düşünce tarzının olduğu kesindir. Madde-mânâ, aydınlık-karanlık, ruh-beden, dünya-öte dünya gibi değerler arasında katı bir düalizm vardır. Âlem, ışık ve karanlık âlemi olarak ikiye ayrılır. Işık ya da nur âlemi iyilik, hakikat ve gerçeği; karanlık ve zulmet âlemi kötülük, yalan ve gerçek olmayan şeyleri temsil eder. Işık âlemiyle karanlık âlemi arasında bitmek bilmeyen sürekli bir mücadele ve çekişme vardır. Yaşadığımız dünya, bedenlerimiz yani madde ve kökeni maddî olan her şey kötülük âlemine aittir ve bizâtihi kötüdür. Ruh ve ruhsal varlıklar ise ışık âlemine aittir ve doğası gereği iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi, ışık ile karanlık veya nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede başarılı olacak olan, iyilik, yani ışık veya nurdur. Gnostik öğretilere göre, genel hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem yok edilecektir.<sup>25</sup>

Gnostik anlayışa göre, maddeden yoğrulan ve kötü ruhların pençesinde olan dünya, iyi bir tanrının mahlûku olamaz. Bazı gnostiklere göre dünya, Yahudiliğin tanrısı Yahve’nin egemen olduğu bir yanılısamadır. Dolayısıyla gnostikler için herhangi bir ad ya da sıfatın ötesinde ve “derinlik”, “sessizlik” gibi anlamlara gelen dünya, iyi ruhların kaynağı olan ışık âleminin mutlak ve gerçek tanrısına yabancıdır.<sup>26</sup>

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi, gnostik gelenekte de üzerinde durulan temel konulardan biri, ontolojik ve teleolojik açıdan hem maddî âlemi hem de maddî âlem-insan ilişkisini açıklamaktır. Maddî âlem ve bunun bir parçası kabul edilen beden, kötü/karanlık dünyanın bir parçası olarak görülür ve insanın gerçek benliği kabul edilen ruhun maddî âlemlerle beden içerisinde tutsak olduğuna inanılır.<sup>27</sup> İnsanın bilinçsiz benliği, Tanrı ile aynı tözden oluşmuş olsa da trajik biçimde cennetten kovulmuş ve insanın

<sup>22</sup> Sean Martin, *Gnostikler –İlk Hıristiyan Sapkınlar-*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 31.

<sup>23</sup> Alper, 444-445; Gnostisizmin kökenine dair daha fazla görüş için bkz. Işık, “Gnostisizm”, 30-34 ve Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, 63-65.

<sup>24</sup> Kazanç, 105.

<sup>25</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 116; Düalizm ile ilgili ayrıca bkz. Martin, 37-39.

<sup>26</sup> Aydın, Mehmet, 17-18; Gnostik dünya görüşü hakkında bkz. Martin, 47-50; Gnostik düalizm ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 121-124.

<sup>27</sup> Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, 62.

gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmıştır.<sup>28</sup> Gerek ahlâkî gerekse fizikî açıdan hayatında acı ve ıstıraplarla karşı karşıya olan insan ruhuna kurtuluşun yollarını göstermek, Gnostik öğretilerin merkezinde yer alır.<sup>29</sup> Kurtuluş yolu, dış dünyadan uzaklaşma, içinde bulunulan durumdan hoşnutsuzluk, riyâzet, keşif, sezgi ve müşâhede ile Tanrı'ya kavuşmaktan geçer.<sup>30</sup>

Gnostikler Tanrı'yı, tamamıyla insanla bağlantısız, duyu tecrübesiyle algılanması mümkün olmayan soyut ve aşkın bir varlık ya da bilinmezlik olarak takdim ederler.<sup>31</sup> Bu yüzden, insanı hidayete ulaştıracak bilgi, kişinin kendi çabasıyla kazanılan, elde edilen, ulaşılabilen bir bilgi değil, bahşedilen ve bağışlanan bilgidir. Hidayet ancak bu bilgiyle başlar ve o, duyu ve algılarımıza dayalı tecrübe dünyamıza ait verilerle kavranamaz, anlatılamaz, ifade edilemez. Ruh, gerekli şartları yerine getirerek söz konusu bilgiyi almaya hak kazanırsa, o, Yüce Kurtarıcı tarafından kendisine ilham edilir.<sup>32</sup> Bu yüzden gerçek bilgi yalnızca Gnostiklerce bilinebilir, maddî âlem ve bu âlemin yöneticilerince anlaşılabilir.<sup>33</sup> Sonuç olarak, Gnostik anlayış doğal olarak maddî bir gerçekliği olan insanı ve bu gerçekliğin var olduğu tarihsel alanı yadsıyan bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu düşünce sisteminde insan, ancak maddî yönlerinden ve tarihsel varlığından tümüyle sıyrıldığı vakit değer kazanır. Dolayısıyla bu yönünden kurtulamayan insanın sahip olduğu bilgi de bir değer ifade etmez. Çünkü insan tasavvuruna uygun bir şekilde, kutsal bilgi de tarihle hiçbir şekilde bağı olmayan bilgi olarak tasarlanır. Nihayetinde bu, hem insanın hem de bilginin tarihteki gerçekliğinden koparılması ve dolayısıyla tarih-dışı bir insan ve bilgi tasavvurunun ortaya çıkması anlamına gelir.

### 1.1.3. Hermetizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bilgi ve insanın tarihle ilişkisini görmezden gelen anlayışın bir başka temsilcisi de Hermetik düşüncedir. Bu düşüncenin kahramanı ise Hermes olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermes konusunda net bir şey söylemek, somut verilere ulaşmak mümkün değilse de<sup>34</sup>, onun birçok kültürde farklı isim fakat benzer şekillerde ortaya çıktığı görülür. Bu yüzden Hermes'in tarihsel bir kişilikten ziyade bir misyonu ifade ettiği<sup>35</sup> ya

<sup>28</sup> Aydın, Mehmet, 17.

<sup>29</sup> Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", 62.

<sup>30</sup> Işık, Harun, 43.

<sup>31</sup> Işık, Harun, 37.

<sup>32</sup> Sarıkcıoğlu, 117.

<sup>33</sup> Kazanç, 120.

<sup>34</sup> Işık, Caner, "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", *Doğu-Batı "Antik Dünya Bilgeliği"*, 40 (Şubat-Mart-Nisan 2007), 36.

<sup>35</sup> Işık, Caner, 37.

da bir imge<sup>36</sup> olduğu iddia edilmiştir. Hermesçilik hem eski Mısır'da, Hermes'in ardından kurulan öğretinin hem de bu öğretinin benimsendiği bâtinî nitelikli ekollerin çalışma sistemlerinin adı olmuştur. Bu öğretinin hareket noktası gerçeği araştırmak ve gerçek ilme ulaşmaktır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Çünkü gnostik anlayışa benzer şekilde Hermetizm'de de madde karanlık ile özdeştir, ışık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir.<sup>37</sup>

Mahmut Erol Kılıç, Hermetik külliyatın iyimser ve kötümser olmak üzere iki doktrine sahip olduğunu belirtir. Ona göre, bunlardan iyimser olanı monistik ve panteisttir. Bu telakkîde âlem iyidir, güzeldir, çünkü o Tanrı'yı içinde saklar. Âlemin güzelliğini müşâhede ve murâkabe eden kimse ilâhîliğe varır. Tanrı ve âlemden sonra insan, üçgenin üçüncü köşesini oluşturur.<sup>38</sup> Kötümser doktrinde ise esasen âlem kötüdür. Nitekim, âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi olamaz. Zira Tanrı her şeyin fevkindedir. Dolayısıyla âlemi terk etmeyen, ona sırt çevirmeyen Tanrı'ya ulaşamaz.<sup>39</sup>

Kötücül hermetizm, tarihi, tarihsel olanı yadsıması ve onun tanrıyla alakasını koparması yönüyle bizim konumuzu teşkil etmektedir. Bu anlayış, Gnostisizm'deki maddî ve tarihsel alanı başka tanrının yarattığı şeklindeki düalist anlayışı bize hatırlatır. Bununla birlikte, Gnostisizm'de kötü dünya yaratmaktan uzak olan tanrının boşluğunu Demiourgos doldurmuşken, Hermetizm'de aradaki ikincil tanrıların yardımını alsa da dünyanın yaratıcısı aynı tanrıdır. Kötülük burada insanın ölümlü ve cahil yönünden kaynaklanır.<sup>40</sup> Netice olarak her iki öğretilerde de asıl Yüce tanrının, eksiklikler alanı olan dünyayla ilişkisi kabul edilmez. Çünkü o, eksik olan her şeyden münezzehtir.<sup>41</sup>

Hermetik literatür içerisinde yer alan risalelerde belirgin birtakım ihtilaf ve ayrıntılar olmakla beraber, hepsi bir noktada ittifak eder. O da beşerî nefsin, ancak beden bağlarından kurtulduğu ve cismanî kirlerinden temizlendiğinde ulvî âleme ve ilâhî mertebeye ulaşabileceğinin kabul edilmesidir.<sup>42</sup> İnsan, Hermetik geleneğe göre, temiz

<sup>36</sup> Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004), 52.

<sup>37</sup> Mahmut Erol Kılıç, "Hermes" *DİA*, XVII, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 230.

<sup>38</sup> Kılıç, "Hermes", XVII, 230.

<sup>39</sup> Kılıç, "Hermes", XVII, 230; Bu iki yaklaşımdan Eliade'in bahsettiğini de görmekteyiz. Bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), II. 338.

<sup>40</sup> Özbudun, 152

<sup>41</sup> Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 202. Câbirî devamında şöyle der: "Bu nedenledir ki kâinatı ve kâinat düzenini incelemek suretiyle, yani aklî ve duyulara dayanmakla tanrıyı tanımanın imkânı yoktur. Kâinat, onunla hiçbir ilişkisi olmadığı için hakkında bilgi ve ipuçları da vermez."

<sup>42</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 357.

olmayan maddî beden ile küllî akla ait manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir. Bu ikisi arasında sürekli bir çatışma söz konusudur.<sup>43</sup> Bununla beraber, insanın kudretleri çok önemlidir, o isterse kozmosun sınırlarını öğrenebilir, tabiatı hükmü altına alabilir hatta ilâhlaşabilir.<sup>44</sup> Tabî bu, her insan için söz konusu değildir çünkü insanı bu mertebeye ulaştıracak bilgiye erişmenin de birtakım özel şartları mevcuttur. Bu şartlara göre bilgi duyular ve akıl yoluyla değil gaybî güçler vasıtasıyla elde edilmeye çalışılır.<sup>45</sup> Dolayısıyla bunu ancak bedeninin arzularından arınmış, hikmet ehli, kusursuz kişiler başarabilir.<sup>46</sup> İnsanın, varlığın sırrına ulaşabilmesi için nefsinin güçlendirmesi gerekir ki bunun yolu, onun üzerinde bedeninin hâkimiyetini yok eden riyâzette geçmektedir.<sup>47</sup> Bu sayede nefis bedeninin etkilerinden sıyrılarak benliğinin derinliklerine yönelebilir. Orada Tanrı hazır. Böylece marifet gerçekleşmiş olur. İnsan kazandığı bu marifet sayesinde gayba muttâlî olur, tabiata hükmeder, değersiz madenleri değerliye dönüştürebilir.<sup>48</sup>

Hem Antik Yunan hem de gnostik geleneklerde olduğu gibi burada da gerçek bilginin tarihsel alanda yani maddeler dünyasında aranması ya da onlardan yola çıkılarak elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü tarih ya da insanın tarihsel gerçekliğini bulduğu madde, insanı bilgiye, hakikate ulaştırmaz; aksine, onu hakikatten alıkoyar. Bu yüzden insanın, bu yanılsamadan yani maddeden ve tarihten tümüyle kurtulması gerekir ki bu da onun sanki soyut bir ruhânî varlık, hatta bir melek ve bir ilâh şeklinde tasavvur edilmesiyle sonuçlanır.

#### 1.1.4. Yeni Platonculuk’da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bize tarih dışı bilgi ve insan tasavvuru sunan bir diğer düşünce geleneği ise Yeni Platonculuktur. Antik Çağ felsefesinin son önemli okulu olarak kabul elden Yeni Platonculuk, esas itibarıyla Platon’a bir yeniden dönüş, Platon’un bir yeniden canlandırılması olmakla birlikte, kendisinden önce gelen tüm spiritüalist-idealist felsefe okullarını birleştirmeyi amaçlar. Bu bağlamda o, özellikle Platon’la Aristoteles’i birbiriyle

<sup>43</sup> İlyas Çelebi, “Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dallarını Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 20.

<sup>44</sup> Kılıç, “Hermes”, XVII, 230.

<sup>45</sup> Câbirî, 252.

<sup>46</sup> Çelebi, 20.

<sup>47</sup> “Çünkü insan temiz olmayan maddî beden ile küllî akla ait olan manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir”. Bkz. Çelebi, 20.

<sup>48</sup> Çelebi, 22. Değersiz madenleri değerli madenlere dönüştürmek, ‘Simya’ geleneğinin amacı olarak karşımıza çıkar. Kılıç’ın ifadeleriyle, bu anlayış gereği bir maden nasıl diğer bir madene dönüşebiliyorsa, insanın da dönüşmesi mümkündür. Bu ifadeler ve simyanın insanın dönüşümünü anlatmak için kullanılmış bir sembol olduğuna dair bilgiler için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes –İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce-*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 138-139; Eliade, II. 341-345.

uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında Stoacıları, Yeni Pythagorasçıları da bu birleştirmenin içine katmaya çalışır.<sup>49</sup> Milat sıralarında tüm Roma ve Akdeniz dünyasını, Doğu'dan gelen, en önemlileri Hıristiyanlık, Hermetizm ve Mitra gibi birtakım *Sır ve Kurtuluş Dinleri*'nin kapladığı bilinmektedir. İşte Yeni Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu dinsel ilgi ve kaygılara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap olarak ele alınabilir.<sup>50</sup>

Yeni Platoncu felsefenin bu karma yapısına Ali Sami en-Neşşâr da değinir. Ona göre, Yeni Platonculuk'un özünde Platonculuk, Aristoculuk, Pythagorasçılık, Stoacılık ve Doğu Gnostisizmi yatmaktadır.<sup>51</sup> Antik Yunan filozoflarının, Gnostik ve Hermetik düşünürlerin, tarihe karşı olumsuz tutumları, tarih-dışı bilgi ve insan tasavvurları hatırlanacak olursa, Neşşâr'ın tespitinde haklı olduğu görülür. Çünkü Yeni Platoncu felsefede aynı eğilim mevcuttur: *Tarih hep kötüdür ve ondan hakikate varılmaz*. Diğerlerinde olduğu gibi, bu felsefede de insanın tarihsel alanla ilişkili olan 'maddî' yönü kötüdür. Bu açıdan, onun felsefesi, maddî olan her şeye cephe alan bir felsefedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla insan, tarihsel/maddî alandan el çekmeden hakikate ulaşamaz.

Plotinus (ö. 270), Platon'dan, gerçekliğin değişmez olduğu görüşü konusunda da etkilenmiştir.<sup>53</sup> İşte bu yüzden maddî dünyanın, sürekli olarak değiştiği için gerçek olamayacağını düşünür. Çünkü değişen bir şey çelişik karakterde olacağından gerçekten var olamaz.<sup>54</sup> Plotinus, Tanrı dışındaki her şeyin sınırlı ve geçici dolayısıyla değersiz olduğu düşüncesinden yola çıkarak, felsefesini dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu yüzden, ona göre dış dünyanın bâtil olduğunu ispata gerek dahi yoktur.<sup>55</sup> Zaten fenomenal varoluş bir yanıltır, hatadır, alçak ve istenmeyen bir durumdur.<sup>56</sup> Tanrı'dan başlayan *türüm* (sudûr) sürecinde varlıklar, ancak Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır. Cetvelde aşağılara doğru inildikçe, yetkin olandan olmayana, değişmezlikten değişmeye, teklikten çokluğa ve nihayet tinsel olandan maddî olana doğru bir gidiş söz konusudur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinus'un varlık hiyerarşisinin en alt

<sup>49</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 3.

<sup>50</sup> Arslan, 4.

<sup>51</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), I. 257; Kazanç, 86.

<sup>52</sup> Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 113.

<sup>53</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 294-295.

<sup>54</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 294-295.

<sup>55</sup> Kazanç, 90.

<sup>56</sup> Franz Hartman, *Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2015), 25

noktasında, Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.<sup>57</sup> Bu noktada madde hiçbir şey değildir. Şayet maddeye bir değer yüklenecekse, o da maddenin bir eksiklik manasında kötü olduğudur.<sup>58</sup>

Plotinus'un insan düşüncesi de yukarıdaki fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ona göre insan, cisim ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle birleşmesi, onun maddeye batması, gömülmesi; bir tutukevine, bir mezara kapanmasıdır; günahlı olup Tanrı'dan kopup düşmesidir. Bu dünyadaki yaşam insan için bir cezadır.<sup>59</sup> Böyle bir felsefi düşüncede ruhun kurtuluşu, beden, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrı'yla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlâkî ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir. Önemli olan, duyuşal dünyadaki şeylerin ve beden, ruhun amaçlarını gerçekleştirmesine engel olmasını önlemektir. Plotinus'a göre, ruhun felsefedeki entelektüel faaliyete yükselebilmesi için öncelikle dünyadan ve onun maddî değerlerinden vazgeçilmelidir.<sup>60</sup> Ruh, kendisini tüm duyumsallıktan arındırmalı, beden ile birliğinden kurtarmalıdır. En yüksek evre, Tanrı ile birliktir ki bu, düşüncenin yükseltilmiş türü tarafından bile gerçekleştirilemez. Bu, yalnızca bir esrime (ecstasy) hâliyle mümkündür.<sup>61</sup> İnsan Tanrı'yı ancak bu cezbe halinde bilebilir. Böyle anlarda insan bilincini kaybedip kendi dışına çıkar. Cezbe halindeki insan ruhu Tanrı'ya açılır ve onunla birleştiğini hisseder. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya kavrayıp bildiği anlarda; yani cezbe halinde, ruh bedenden kurtulup Tanrı'ya yönelir.<sup>62</sup>

Sonuç olarak, Plotinus'un felsefesi, insan-tarih, bilgi-tarih ilişkisini olumsuzlayan birçok farklı geleneği bünyesinde barındırmasının da etkisiyle, aynı tavrı sergilemiş görünür. İnsanı, maddî yani tarihsel gerçekliğinden soyutlandığı oranda hakikate yakın görürken, maddî dünyayı Tanrı'dan yani hakikatten en uzak yere koyar. Bu, yine daha önce değinmeye çalıştığımız kadîm geleneklerde olduğu gibi tarih-dışı bilgi ve tarih-dışı insan tasavvuru anlamına gelmektedir.

## 1.2. Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse tarihî kaynaklar, bize Câhiliye Araplarının da kutsal bilgiyi tarihten bağımsız bir bilgi ve bu bilgiye vâsıl olmuş insanları, kendilerinden farklı, tarih dışı bir varlık gibi düşünme temâyülünde olduklarını göstermektedir. Câhiliye Araplarının bu tür bir anlayışta olmalarında elbette kendi ilâh tasavvurlarının da etkisi

<sup>57</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 299.

<sup>58</sup> Taylan, 116.

<sup>59</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 121.

<sup>60</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 305.

<sup>61</sup> Kazanç, 99.

<sup>62</sup> Taylan, 117.

vardır. Mesela onlar Allah'ın, kendilerinin bizzat ulaşamayacakları kadar uzak bir ilâh olduğuna hükmetmiş oldukları için, kendileriyle Allah arasında vesile edindikleri birtakım şefaathçilere inanmaktadırlar.<sup>63</sup> Tapındıkları putlar onlar için işte bu yüzden önemlidir. Arapların, bu inançlarının doğal bir sonucu olarak, kendileri gibi bir insanın Allah'la irtibat kurduğunu kabul etme konusunda sıkıntı yaşadıkları aşikârdır. Yiyip-içen, çarşılarda dolaşarak onlar gibi ticaretle uğraşan bir beşer peygamber onlara hiç de makul gelmez.<sup>64</sup> Onların bu fikre sahip olmalarında başka etkenler de rol oynar. Örneğin onlar, yukarıda ifade ettiğimiz geleneklerden direkt ya da dolaylı yollarla haberdâr olmuşlardır. Buldukları bölgenin, ticarî yolların merkezinde yer alması, kendilerinin de bizzat ticarî amaçlarla çevrelerindeki birçok kültürden haberdâr olmaları, Câhiliye Araplarının tüm bu gelenek mensuplarıyla karşılaşmalarına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra, bölgede, farklı inanç ve kültürlere sahip halkların yaşadığı da malumdur. Bazı Yahudi ve Hıristiyan mezheplerine, gnostik inançlara sahip bu komşuları ile irtibatları, Câhiliye Araplarının düşünce dünyasını etkilemiş görünmektedir. Aşağıdaki bilgiler bu irtibatların etkileri hakkında bize genel bir fikir verecektir.

### 1.2.1. Yahudilik ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bölgedeki Yahudi varlığı sadece Kur'ân'da onlara yapılan atıflardan bile anlaşılabilir. Gnostisizmin ise birçok gelenek, inanç ve din üzerinde olduğu gibi Yahudilik üzerinde de etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>65</sup> Hatta Gnostisizmin kökeninin bizzat Musevî gelenekle ilgisine dahi dikkat çekilmiştir.<sup>66</sup>

Martin, Babil sürgünü ve sonrasında, karmaşa ve siyasî birtakım çalkantıların görüldüğü ortamda radikal bazı grupların meydana çıkıp geliştiklerini belirtir. Bu gruplar gözle görülür biçimde vahye inanan, çilekeş gruplardır ve Musevî toplumunun uç noktalarında konumlanmışlardır. Bunlar içinde belki de en bilineni, Lut Gölü kıyısında bulunan Kumran'daki mağara ve oyuklarda yaşayan Esseniler'dir. Hatta Hz. İsa ve Vaftizci Yahya'nın dahi Lut Gölü kıyısındaki bu toplulukların mensubu oldukları pek çok yazar tarafından dile getirilmiş bir varsayımdır. Martin, Esseniler'in homojen bir topluluk olmadığını, şehirlerde yaşayarak mütevazı düzeyde ticaret yapıp evlenen ılımlı Esseniler olduğu gibi en katı akidelere göre yaşayan tutucu Essenilerin de bulunduğunu aktarır ki onların cinsel perhiz, ritüel ve ibadetlerle dolu bir hayat sürdürdükleri belirtilir.<sup>67</sup> Dahası Kumran'daki bu dinsel topluluklar düalist bir görüşe sahiptirler. Buna göre evren

<sup>63</sup> Bkz. Zümer, 39/3-4.

<sup>64</sup> Bkz. Furkân, 25/7.

<sup>65</sup> Aydın, Mehmet, 12.

<sup>66</sup> Martin, 25.

<sup>67</sup> Martin, 26-27.

iyicil cennet güçleriyle, kötücül cehennem güçlerinin mücadele ettiği bir savaş arenasıdır ve insan bu savaşın mikro kozmosudur.<sup>68</sup>

Neşşâr da Gnostisizm ve Yahudilik ilişkisini Babil sürgünü dönemine dayandırır. Ona göre Gnostisizm'in Yahudiliğe sızması Yahudilerin Babil'de sürgünde iken Farslarla komşu oldukları zamana rastlar. Bu, daha sonra, İskenderiyeli Yahudilere ve peşinden de Filistinli Yahudilere sirayet eder.<sup>69</sup> Louis F. Hartman, Yahudilerin, dünyanın sonuyla ilgili bazı inanç unsurlarını komşuları Mısır ve Babil'den almış olduklarından bahsederek<sup>70</sup> söz konusu ilişkiyi yine sürgün dönemine dayandırır ki 'tarihin sonunda bir Mesih tarafından kurtarılmaya' motifinin Gnostik bir motif olduğu bilinmektedir.<sup>71</sup> Bunların yanı sıra, Helenistik kültürün, İskenderiye, Filistin ve civar Yahudi yerleşim bölgelerini etkilemiş ve Yahudiliğin bundan sonraki gelişimini de belirlemiş olduğu,<sup>72</sup> M.Ö IV. asırdan itibaren Yahudi dinî literatüründe ortaya çıkan apokaliptik metinlerin çoğunun Yunanca olmasından, kullanılan dil ve paradigmaların Yunanlılar'dakiler ile ortak özellikler göstermelerinden anlaşılır.<sup>73</sup>

Gnostik düşüncenin Yahudi dinindeki boyutlarını gözler önüne seren bariz örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, bir mitoloji kahramanı izlenimi veren *Enoch* karakteridir. Enoch'un 'Tanrı ile yürüdüğünü ve ondan sonra da ortadan kaybolduğunu çünkü Tanrı'nın onu götürdüğünü' söyleyen ifadeler,<sup>74</sup> Kutsal Kitap sonrası *Talmud* ve *Midraş* ulemasının zihnini kurcalamış olsa da o, tüm bilimlere icat eden, Tanrı'nın sırlarına vakıf olan ve Sema'da yazılmış tabletleri sökebilen bir kişi olarak anılır.<sup>75</sup> Hakkında *Kitâb-ı Mukaddes* dışında *Talmud* ve *Midraş* ile apokrif literatürde de bilgiler

<sup>68</sup> Martin, 27.

<sup>69</sup> Neşşâr, I, 265.

<sup>70</sup> Louis F. Hartman, "Eschatology", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 489-500.

<sup>71</sup> Dünya yani tarih sahnesi o kadar kötü ve orada maddî gerçeklikleri ile var olan insanlar kendilerini bu kötü dünyadan kurtarma imkânından o kadar yoksundurlar ki, kurtarılmaya ancak bu dünyaya ait olmayan bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir.

<sup>72</sup> İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 98-102.

<sup>73</sup> Neşşâr, I, 95. Örneğin, o zamana kadar insanı, ruhu ve bedeni ile bir bütün olarak ele alan eski İbrânî inancı yerine ruhun bedenden bağımsız olarak öldükten sonra varlığını sürdürmesi ve ölümsüzlüğü konuları gündeme gelmiştir. Ruh-beden dualizmini ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden Yahudiler kadim Şeol âlemi inancından vazgeçerek, öldükten sonra ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü, ölümsüz olduğu, ceza ve mükâfatın muhatabının ruh olduğu inancına meyil göstermiştir. Bkz. Taşpınar, 100.

<sup>74</sup> Yaratılış, 5: 23, 24.

<sup>75</sup> Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 157; David Flusser, "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 441-442.



bulunan Enoch'un bir peygamber mi yoksa kutsî bir şahsiyet mi olduğu konusu Yahudi âlimleri arasında tartışmalıdır. O, *Aggada*'da (Yahudilerin Talmud ve Midraş'ın kıssalar, efsaneler, alıntılar, darb-ı meseller, folklorik temalar içeren bölümlerine verdikleri isim) ölüm acısını duymadan cennete giren dokuz sadık insandan biri olarak gösterilir.<sup>76</sup> Onun Yahudi mistisizminde de önemi büyüktür. Yahudilere göre bazı melekler büyük tasvibe mazhar olurlar. İşte Metatron böylesi bir baş melek ve diğerlerinin prensidir ki o, Enoch'un beşerîlikten kurtulmuş ve melekleşmiş halidir. Göğe alınır ve orada insanların amellerinin kaydını tutar.<sup>77</sup>

Gnostisizm kaynaklı tarih dışı bilgi ve insan tasavvurunun Yahudiler kanalıyla Arapların yanına geldiğinin işaretleri de mevcuttur. Örneğin, Kur'an'da Yahudilerin eleştirilme sebeplerinden biri, onların, 'Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu' şeklindeki inancıdır.<sup>78</sup> Baki Adam, Yahudilerin tanrının mutlak birliği konusundaki temel inancının aslında böyle bir düşünceye müsait olmadığını ve temel Yahudi kaynaklarında bu konuda herhangi bir bilgi olmadığını belirtmekle beraber, Yahudilerde bir mistik gelenek olan ve Gnostik inançların etkisinde kalarak gelişen Merkabah mistisizminden söz eder. Ona göre Gnostisizm, Hristiyanlık üzerinde olduğu kadar Hicaz Yahudileri üzerinde de etkili olmuştur ki söz konusu âyette işaret edilen Yahudiler de bu mistik geleneğe sahip Yahudilerdir. Enoch'ta görülen gnostik tasavvur, onlarda Üzeyir üzerinden kendini gösterir.<sup>79</sup>

Yine Kur'an'da, Yahudilerin tavırlarını konu eden Nisâ sûresi 153. âyet, onların insan-tarih bağının yanında bilgi-tarih bağına da görmezden geldiklerini ortaya koymaktadır. Âyet, Yahudilerin, Hz. Peygamber'den, gökten elle tutulur, gözle görünür bir kitap indirmesini istediklerinden bahseder. Taberî (ö. 310/923) bu âyeti tefsir ederken, Yahudilerin, Hz. Musa nasıl kendilerine, Allah katından yazılmış Tevrat getirdiyse, Hz. Peygamber'in de aynı şekilde bir kitap getirmesini veya eğer o gerçekten resûl ise gökten ona bir kitabın inmesini talep ettiklerini ve âyetin de bunun üzerine nâzil olduğunu aktarır.<sup>80</sup> Bu onların gökte yazılıp bitmiş ve tarihle/yerle ilgisiz bir kutsal kitap, şariat anlayışlarının olduğunu gösterir.

<sup>76</sup> Ömer Faruk Harman, "İdris", *DİA*, XXI, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 479. Ayrıca bkz. Besalel, I, 157; Haïm Z'ew Hirschberg, "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 442. *Aggada* ile ilgili bilgi için bkz. Aynur Yıldız, *Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 19.

<sup>77</sup> Kılıç, *Hermesler Hermes*, 34.

<sup>78</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>79</sup> Bu bilgiler, Üzeyir'in kimliği, Merkabah geleneği ve konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Adam, 45-89.

<sup>80</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr, IX, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 356.

Anlaşılan o ki, Yahudiler Hz. Musa'nın Allah katından gelirken elinde getirdiği levhalar örneğindeki gibi gökte yazılıp bitmiş ve somut bir kitap haline getirilmiş buyruklar listesinin Hz. Peygamber'e de verilmesi gerektiğini düşünerek bu yöndeki taleplerini dile getiriyorlardı ve muhtemelen onların etkisiyle Câhiliye Arapları tarafında da aynı beklenti ortaya çıkmıştı.<sup>81</sup> Onların bu algısına göre kutsal bilgi, her ne kadar tarihsel alanda var olan insana gönderilse de, insanı da tarihi de aşan bir alandan geldiği için orda yine insandan ve tarihten bağımsız bir şekilde var olmuştur. Hz. Musa'ya verilen Tora da aynen bu anlayışla yorumlanır. Nitekim Tora'nın varlığı da tarihsel süreçle o kadar ilgisiz ve tarihten o kadar bağımsızdır ki dünyanın varoluşundan bile öncedir.<sup>82</sup>

Yahudilerin tarih-dışı bilgi/kitap algılarıyla alakalı bir diğer sorun da nesih meselesinde ortaya çıkar. Zira onların nezdinde Allah katından gelen bilginin tarihsel süreç içerisinde değişmesi, ortadan kalkması söz konusu olamaz. Tarihin dışında, zaman ve zemin kaydı olmayan bir bilginin/vahyin/kitabın zaman ve zemine göre geçerli olması ya da geçerliliğinin ortadan kalkması kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla 'nesh' de onlar için kabul edilemezdir. Çünkü şeriat Hz. Musa ile başlamış ve onunla bitmiştir. Hz. Musa'dan önce aklî birtakım hadlerle, maslahatlar icabı bazı hükümler dışında şeriat de yoktur. Şeriatın neshedilmesi ise asla caiz değildir. Yahudilere göre nesh bir şeye yeniden başlamak anlamına gelir ki bu Allah hakkında caiz olamaz.<sup>83</sup>

Bu örnekler şeriatın, tarihsel gerçekliği, tarih sürecini dikkate almayan bir kanunlar bütünü gibi düşünüldüğünü ortaya koyar. Bu düşüncenin köklerinin ise yine, tarih dışı bilgi anlayışına dayandığı açıktır. Dolayısıyla, Yahudilerin tarih-dışı bilgi ve insan tasavvuruna sahip oldukları ve onların söz konusu tasavvurlarının ise, komşuları Câhiliye Arapları'nın kültüründe yer ettiği aşikârdır.

### 1.2.2. Hıristiyanlık ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce Filistin coğrafyasının Helen etkisi altında bulunduğu, ayrıca sıradan dinleri de dâhil olmak üzere farklı din ve inanışların bu bölgede yaygınlaştığı belirtilmektedir.<sup>84</sup> Tüm bunlar Hıristiyanlığın zaten gnostik temayüllerin tesirindeki bir ortama doğmuş olduğuna işaret eder.

<sup>81</sup> İsra, 17/93.

<sup>82</sup> Yahudilerin Tora hakkındaki bu yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz. Yıldız, 12.

<sup>83</sup> Neşşâr, I, 84; Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal -Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 191. Yahudilerin Kutsal Kitap konusundaki bu algıları, onların Hz. Peygamber'le aralarında geçtiği aktarılan bazı diyaloglardan da anlaşılır. Bkz. Yıldız, 246-250.

<sup>84</sup> Zekiye Sönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 29.

Pavlus'un, Hıristiyanlığı, merkezinde "Îsâ'nın insanı kurtaran ölümü" olan Eski Yunan'daki gibi bir sır dini haline getirmiş, Hz. Îsâ'yı, ilk şakirtlerinin gördüğü gibi, yalnız tarihî bir insan olarak değil, ölen, dirilen ve göklere yükselen Rab (*Kyrios*) olarak tasvir etmiştir.<sup>85</sup>

Russell, Yunan'da Dionysos ya da Bakchos isimli tanrıya tapınma sonucunda ortaya çıkan ve derin gizemciliğe neden olan yolun, birçok filozofu aynı zamanda Hıristiyan tanrıbilimini biçimlendirmede payı olduğuna işaret eder.<sup>86</sup> O, bazı Grek dönemi ve sonrası filozoflarının dolaylı ya da dolaysız olarak fikirlerini Bakchos dinine borçlu olduklarını ifade ederek bu durumun en başta Platon için geçerli olduğunu belirtir. Bu düşünme biçimi Platon ve onun fikir babası Pythagoras aracılığıyla Hıristiyan tanrıbilimine aktarılmıştır.<sup>87</sup>

Mevlüt Uyanık, Orta Çağ felsefesinin, Hıristiyan kilisesinin Antik felsefeden yararlanarak kurmaya çalıştığı bir felsefe olduğunu söylerken, başlangıçta kilise babaları tarafından oluşturulduğu için Hıristiyan felsefesine "*Patristik Felsefe*" dendiğini, sonrasında ise bu felsefede Platon ve Aristotelesçi bir perspektifin ağırlık kazandığını ifade eder.<sup>88</sup>

325 tarihindeki İznik konsilinde kilise, Hz. Îsâ'yı Tanrı'nın bedenlenmiş oğlu olarak ilan etmek için, resmi olarak Yunan kültüründen *Ousia* terimini almıştır. Buna göre baba ile Îsâ aynı bedene, yani cisme sahip olarak görülmüştür. 451'deki Kadıköy konsilinde ise aynı felsefî terim ve fikirler kullanılarak Hz. Îsâ'nın ilâhlık konusunda Baba Tanrı'yla aynı olduğu kabul edilmiştir.<sup>89</sup> Teslis anlayışının Hıristiyanlığın başlangıcında olmayıp, daha sonraları Yunan düşüncesinin, özellikle Yeni Platoncu felsefenin etkisiyle kilise babaları tarafından sokulduğunu Hegel de ifade eder.<sup>90</sup>

Mehmet Aydın'a göre, birçok Hıristiyan gnostik kozmik yaratılışı tümünden lanetler. Bu anlayışa göre Tanrı, insanı ve âlemi kendi imajına göre yaratmamıştır. Bu olsa olsa kötü bir tanrının marifeti olabilir. Gnostik İnciller okunduğunda, birçoğunda, "her insanda gizemli bir tanrının ilâhî bir kıvılcımı mevcuttur" yazdığı görülür. Bazılarında

<sup>85</sup> Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparlan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 368; Mehmet Çelik, *Süryânî Tarihi* (Ankara, Ayraç Kitabevi, 1996), I. 39.

<sup>86</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-*, çev. Ahmet Fethi (İzmir: İlya Yayınevi, 2001), 40-41.

<sup>87</sup> Russell, 43.

<sup>88</sup> Mevlüt Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 40.

<sup>89</sup> Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: Îsâ'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, 4 (2000/3), 60-65; Daha ayrıntılı olarak Îsâ'nın tanrılaştırılma sürecine etki eden tüm faktörler için bkz. agm. 59-74; Ayrıca bkz. Sönmez, 275- 280.

<sup>90</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 155. Bu üçlü anlayışın Platon ve sonrasında Plotin'de ortaya çıkışıyla ilgili olarak Bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 304.

da fiziksel dünyanın ortadan kalkışıyla “İyi Tanrı”nın yeni bir yer ve gökyüzü yaratacağı ifade edilir. Gnostik bir efsane olarak yorumlayabileceğimiz bu ‘kurtuluş’ efsanesi, Yahudi ve Hıristiyan Mesihçi anlayışla da ilişkilidir.<sup>91</sup> Gnostisizmde kurtuluş da tarihten ve tarihsel insandan uzaktadır. Tarihte yaşayan kişilerin herhangi bir ortak çabası olmaksızın, yalnızca tek bir kişinin kendisini feda etmesi, tüm insanların kurtuluşunu sağlamaktadır. Benzer şekilde Hıristiyanların yalnızca Hz. İsa’ya inanması istenir ve böyle bir imanla kurtuluş elde edilmiş olur. İçinde, toplumsal bir ahlâkî gayret ve salih amel olmayan bu kurtuluş ise tarihin akışından tamamen bağımsızdır.<sup>92</sup>

Tarihe karşı ilgisiz tavrın İncillere de yansıdığı görülür. Şöyle ki *Ahd-i Cedid*, Hz. İsa’nın ortaya koyduğu, olağanüstü nitelikleri dolayısıyla tarihin dışına taşan mucizelerle dolu iken toplumsal açıdan insan mutluluğunu sağlayan faktörlere değinmez ve insanın maddî refahına tamamen ilgisiz kalır.<sup>93</sup> Bu, İncil’in Allah’ın hükümranlığı ile bu dünya arasına kesin bir ayırım koyduğunun göstergesidir. Kişinin, dünyevî durumunu iyileştirmesine veya hayatın gereklerini elde etmesine yönelik herhangi bir çabası, manevî hayatla çelişmektedir.<sup>94</sup> Tüm bunlar gnostik yaşam felsefesinin Hıristiyanlaştırılmış biçiminden başka bir şey değildir.

Netice olarak her din gibi tarihsel alana ve toplumlara gönderilmiş olan Hıristiyanlık ve bu dinin kurucusu ‘beşer İsa’ hem gnostik gelenekler hem de gnostik unsurların etkin olduğu Antik Yunan felsefesi ve Yeni Platonculuk etkisiyle tarihten soyutlanmışlardır. Hz. İsa tarihte doğmuş, yaşamış bir peygamber olmaktan çıkarılıp Tanrı’nın, katından gönderdiği ve işi bitince yeniden katına yükselttiği bir oğul-tanrı formuna sokulmuştur. Tıpkı Antik Yunan’ın tanrılaşan Bakchos’u gibi. Hatta hem Hıristiyanlık hem de Hz. İsa, tarihe, dünyaya söyleyecek sözü, tarihte eyleyecek yapısı olmayan ve yalnızca tarih-dışı alana yönelmiş ve kurtuluşu bunda bulmuş bir insan tipinin oluşmasına da zemin hazırlar hale gelmiştir. Ruhbanlık anlayışında bunun örneğini görmekteyiz.

Hicaz’daki Hıristiyanlığa gelirsek, Hıristiyanların bölgedeki misyonerlik faaliyetlerine Cevat Ali’nin değindiğini görmekteyiz. O, misyoner bazı Hıristiyanların özellikle buraya gönderildiklerinden ve bir yandan Araplarla mesleki ilişki kurarken aynı zamanda dinlerini yayma faaliyetlerinde bulduklarından bahseder.<sup>95</sup> Hz.

<sup>91</sup> Aydın, Mehmet, 18.

<sup>92</sup> Mazharuddin Siddiki, *Kur’ân’da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Pınar Yayınları, 1990), 68.

<sup>93</sup> Bkz. Luka, 12: 22-31.

<sup>94</sup> Siddiki, 70-74.

<sup>95</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, VI, (Bağdat:Câmiatü Bağdat, 1993), 591.

Peygamber'in civarda bulunan bir takım Nesturî papazlarla görüşüp görüşmediği ile ilgili bir meseleden bahseden Şaban Kuzgun, bunun tartışılması gereken bir mevzu olduğunu fakat o dönem içerisinde, Hicaz çevresindeki Hıristiyanların büyük bir kısmının Nesturî mezhebine mensup olduklarını ifade eder.<sup>96</sup> Bununla beraber, Mekke'de Nesturî Rûmî isimli bir şahsın yaşadığı, Hz. Peygamber'in onunla görüştüğü hatta kendisi için uzun ömür dilediği nakledilmektedir.<sup>97</sup>

Bölgede bulunan Hıristiyan grupların yalnızca Nesturîler olmadıklarını da biliyoruz. Şehristânî (ö. 548/1153) Hz. İsa'nın tabiatı hususunda Hıristiyanlar arasında bir takım farklı görüşler olduğunu yazarken onları Nesturî, Monofizit ve Melkitleri en büyük üç fırka olarak nakleder.<sup>98</sup> İbrahim Kaplan, M.S. I. asrın sonlarına doğru Gnostiklerin Hıristiyanlığa girmeleri ile Gnostik etkilere maruz kalmış ve II. asırda Yeni Platoncu yorumdan etkilenmiş Hıristiyanlığın, Müslümanlara yalnızca Nesturîler değil, Monofizit (Süryânî Yâkubî) ve Melkit Hıristiyanları aracılığıyla ulaştığına dair de bilgiler sunar.<sup>99</sup> Bunlarla beraber, Nesturî ve Monofizitlerin bölgede yaşayan Hıristiyan nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturdukları kabul edilir.<sup>100</sup>

Kur'an'da, Meryem'in de Hz. İsa gibi ilâh olarak tanınmasının eleştirildiğini görmekteyiz.<sup>101</sup> Muhtemelen bu âyet, Meryem'i tanrı anası kabul ederek bir ilâhe haline getiren Monofizitlere yöneliktir<sup>102</sup> ve Hicaz Arapları tarafından onların görüşlerinin de bilindiğini gösterir. Kur'an'ın, bölgedeki bir diğer Hıristiyan mezhebi olan Melkitlere de atıfta bulunduğunu Şehristânî'nin cümlelerinde görebiliriz. Zira ona göre, "Allah için üçüncüsüdür, üçten birisidir diyenler de tamamen küfre batmışlardır."<sup>103</sup> âyetinde bahsedilenler, Melkâniye denilen bu mezhep mensuplarıdır.<sup>104</sup> Bunların yanında yine

<sup>96</sup> Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 67.

<sup>97</sup> Bkz. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 185-186, (Sa'd Zağlul'dan naklen, *Fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut, 1975), 37.

<sup>98</sup> Şehristânî, 199-205.

<sup>99</sup> İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 18-20. Nesturî, Monofizit ve Melkit Hıristiyanlarının Hz. Peygamber döneminde Hicaz bölgesindeki varlıkları ve Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik kimi ayetlerde bu mezheplerin görüşlerine atf yapıldığına dair bilgiler için de bkz; Kaplan, 21-28.

<sup>100</sup> Sönmez, 84.

<sup>101</sup> Mâide, 5/116.

<sup>102</sup> Özellikle bazı Hicaz Bölgesi Hıristiyanlarının, 'teslis'i, içinde yine İsa bulunmakla beraber, Kutsal Ruh'un yerine Meryem'i koyarak kurdukları ve ayetteki Meryem'in Tanrı edilmesine yönelik atfın bununla ilgili olabileceğine dair bkz. Küçük vd., 368.

<sup>103</sup> Mâide, 5/73.

<sup>104</sup> Şehristânî, 201. İbrahim Kaplan'a göre, teslis inancı yalnızca Melkitlerce değil genel olarak tüm Hıristiyanlarca kabul edildiği için bu ayette de genel olarak Hıristiyanlar kastedilmiştir.

Kur'ân'da birçok yerde 'Allah'ın oğlu Îsâ' inancının reddedildiğini görmemiz de Hicaz Araçlarının, Hıristiyanların inanç dünyalarından haberdâr olduklarını ortaya koyar.<sup>105</sup>

Görüldüğü üzere Hıristiyan geleneğinde Gnostisizm ve Yeni Platoncu etkilerle ortaya çıktığını gördüğümüz tarih dışı insan tasavvuru ve bunun doğurduğu anlayış bölgede kendini hissettirmektedir. Tevbe sûresi 30. âyette, ehl-i kitabın, Üzeyr ve Hz. Îsâ için kullandıkları 'Allah'ın oğlu' ifadesini, 'önceki inkârcı toplulukların uydurdukları sözlere benzeterek dillerine doladıkları' zikredilmektedir ki, söz konusu âyet, bu türden bir yaklaşımın hem bu dinlerin asıllarında olmadığını hem de ne yolla bu semâvî dinlere bulaştığını belirterek muhataplarının zihinlerini de arındırır.<sup>106</sup>

### 1.2.3. Gnostik Dinî Gelenekler ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Tarih dışı bilgi ve insan tasavvurunun savunucusu ve Hicaz Araçlarının tanıdığı bir diğer din ise, M.S II. asırdan itibaren Güney Mezopotamya'da varlığını sürdüren ve öneminden dolayı Kur'ân'da üç yerde ismi anılan, baştan sona Gnostik bir din olan Sabîiliktir (Mandeanizm).<sup>107</sup>

Sâbiilik'te aynen diğer gnostik geleneklerde görüldüğü gibi dünya yani tarih sahnesi tamamen kötüdür. Tarihî ve maddî olanın kötülüğüne olan inançları, onların düalist tutumlarıyla uyum gösterir. Zira Mandeanist kozmolojide, diğer Gnostik toplulukların kozmolojileri gibi iki tanrının varlığı üzerine temellenmektedir. Gerçek Tanrı nurlu evrende yaşarken, yaratıcı Tanrı kör karanlıkta yaşamaktadır. Maddî dünya, zincirleme giden, iç içe geçmiş bir dizi türeyişten sonra Yaratıcı Tanrı *Phalit'*in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Nurlu evrenin bir yaratusı olan ruhlar haricinde insan türü *Phalit* tarafından yaratılmıştır. Mandeanizm, insanların içindeki bu ruhu ya da tanrısal nuru özgürleştirme arayışıdır.<sup>108</sup> Bu anlayışın devamı olarak, insanın tarihsel gerçekliği ve maddî yönü kurtuluş için bir engel olarak görülür. Gündüz'ün ifadeleriyle, "Sâbiiler'e göre beden bu süflî dünyaya ait olup kurtuluş yalnızca ruha mahsustur. Kurtuluş için ruhun doğru inanç ve ibadetele bağlanması gerekir, asıl kurtuluş yolu ise ilâhî bilgiye sahip olmaktır. Bu, kazanılan veya öğrenilen bir bilgi değil, iman ve ibadet sayesinde

<sup>105</sup> Nisa, 4/171; Meryem, 19/34-35; Tevbe, 9/30.

<sup>106</sup> Çalışmamız boyunca kullandığımız meâl çalışmasının, Tevbe 30. âyet için düşülen dipnotunda bu durum yine şu şekilde açıklanmaktadır: "Öteden beri doğru yoldan ayrılanlar, kutsal tanıdıkları kimseleri, krallarını ve liderlerini Tanrı'nın oğlu kabul etmişlerdir. Eski Mısır'da, Mezopotamya'da ve Sümerlerde bu inancı görmek mümkündür. Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanların, söz konusu inkârcı kavimlerin inançlarını taklit ederek, bu batıl inanca saptıklarını belirtmektedir." Bkz. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 190.

<sup>107</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 46-47. Kur'ân'da Sâbiiler'den Bakara, 2/62; Maide, 5/69 ve Hac, 22/17. ayetlerde bahsedilmektedir.

<sup>108</sup> Martin, 83.

bahşedilen bir bilgidir.”<sup>109</sup> Sâbiiler, Allah’ı bilmek, ona ibadet etmek, emirlerini ve hükümlerini öğrenmek hususunda bir aracıya muhtaç olduklarını düşünürler. Bununla beraber, bu aracı cismanî değil ruhânî olmalıdır, böyle olması ruhânîlerin pak, temiz ve Rabbe yakın olmaları sebebiyledir. Cismanî olan bizim gibi bir beşerdir, bizim yediğimizden yer, içtiğimizden içer, madde ve şekil itibariyle bizim gibidir.<sup>110</sup>

Gnostik geleneğin taşıyıcısı bir diğer komşu halk da İranlılardır. İslam öncesi dönemde İran halkının Mecûsî oldukları bilinmektedir. Mecûsîliğin, ‘Zerdüştiliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din’ olarak tanımlandığını görmekteyiz.<sup>111</sup> Zerdüştlüğün monoteist yapısından Helenistik etkilerle uzaklaşarak nihayet Sâsânîler döneminde düalist bir yapıya kavuştuğu ve Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen Ahura Mazda-Ehrimen düalizminin ortaya çıktığı kabul edilir. Tüm diğer gnostik inançlar gibi burada da aslolan insanın ruhudur. Maddî varlık o kadar kötüdür ki ruh bedenden ayrıldıktan sonra ceset kirlî sayılır ve onun, toprağa gömmek, suya atmak ya da ateşte yakmak suretiyle temiz olan toprağı, suyu veya ateşi kirletmesine izin verilmez. Cesetler ıssız dağ başlarında çıplak şekilde açıkta bırakılır. Nihayet etten tamamıyla sıyrılıp kuruyan kemikler toplanarak, haşır gününde yeniden dirileceğı inancıyla toprağa gömülür.<sup>112</sup>

Bunlardan başka İslam hâkimiyeti öncesinde Hıristiyanlık ve Yahudiliğın bazı heretik mezhepleri ve irili ufaklı birçok akım Ortadoğunun çeşitli bölgelerinde yaygın durumdadır. Ayrıca Hermetistler, çeşitli sır dinleri mensupları, Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinde yer alan çeşitli mistik hareketler de Gnostik inanç, öğretisi ve hayat tarzını yansıtmaktadırlar. Kısacası, Gnostik düşünce, inanç ve yaşam biçimi, farklı isimler ve cemaatler halinde tarih sahnesinde yer almalarına rağmen Ortadoğuda yaşayan halkların ortak paydalarından birisi, belki de en önemlisidir. Bir başka ifadeyle, İslam hâkimiyeti öncesinde Gnostisizm, bu yörenin alt kültürü konumunda olup farklı dil, din ya da cemaat mensubu insanların mitlerini, inançlarını ve ritüellerini şekillendirmiş bir anlayıştır.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, “Sâbiilik”, *DİA*, XXXV, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 342. Bu tarih-dışı bilgi anlayışları yanında Sâbiilerin tarihleri, aynı geleneğı paylaşan diğer Gnostik kaynaklara benzer metinleri, temel inançları, düalist anlayışları, ritüelleri ve sosyal yapıları hakkında bilgi vermesi bakımından yine Gündüz’ün *Sâbiiler Son Gnostikler –İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995) adlı eseri önemlidir.

<sup>110</sup> Şehristânî, 210.

<sup>111</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXVIII, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 279.

<sup>112</sup> Bkz. Gündüz, “Mecûsîlik”, XXVIII. 280-283.

<sup>113</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç*, 46-47; Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl –Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 44-45.

Câhiliye Araplarının, değindiğimiz üzere, birtakım sâiklerle bu Gnostik komşularından haberdâr oldukları ve onlarla ilişki kurdukları bilgisine artık sahibiz. Kur'ân'da üç âyette Sâbiiler geçmektedir.<sup>114</sup> Bu âyetlerde onlar, çevredeki dinsel geleneklerden birinin mensupları olarak ismen zikredilmekte fakat inanç ve ibadetlerine ya da nerede yaşadıklarına dair bilgiye yer verilmemektedir.<sup>115</sup> Bununla beraber Şehristânî, Mü'minûn sûresi 34. âyette, onların 'peygamber' anlayışlarına atıf olduğunu ifade eder.<sup>116</sup> Arap toplumunun Sâbiilerin mekân ve inançları hakkında bilgi sahibi olduğuna dair çokça veri bulunmaktadır.<sup>117</sup> Onların Güney Mezopotamya'nın Kusa, Ata, Sevad, Musul, Filistin-Ürdün bölgelerinde yaşadıklarına dair bilgiler İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), Ata b. Ebî Rebah (ö. 114/732) ve daha birçok isim tarafından aktarılmıştır.<sup>118</sup>

Kur'ân'da Sâbiilikle beraber sözü edilen bir diğer dinî gelenek de Mecûsîliktir.<sup>119</sup> Öncelikle buradan yola çıkarak bile bu inanç mensuplarının Araplarca tanındığı sonucuna ulaşabiliriz. Taberî, İran ve Rum savaşı sonrasında, İranlıların zaferinin Mekkeli müşriklerce memnuniyetle karşılandığından bahseder. Müslümanların ise Ehl-i Kitab Rumların kazanmasını istediklerini ve bunun üzerine Rum sûresinin nâzil olduğunu aktarır.<sup>120</sup> Bu durum, onların hem Mecûsî İran halkının hem de Ehl-i Kitab Rumların dinî inançlarından haberdar olduklarını gösterir. Hz. Peygamber'in "Henüz çocuğu süt emmekte olan kadınlarla zevcelerinin cinsel ilişkilerini yasaklamak istedim ve

<sup>114</sup> Bakara, 2/62; Maide, 5/69 ve Hac, 22/17. Kur'ân'daki 'Sâbiiler' ifadesinin, 'bölgede yaşayan farklı din mensubu bir halk yani Mandeistler' için mi yoksa 'içinde bulunduğu halkın dinini terk eden kimseler' için mi kullanıldığı hususunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Gündüz'ün Kur'ân'da bahsedilenin Mandeistler olduğu fikrine sahip olduğu anlaşılır. Aynı görüş çerçevesinde Sâbiilik'in ele alınmasıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Esgin, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 9-16. Bu görüşün aksine, 'Sâbiiler' ifadesinin 'bir dinden çıkıp başka bir dine giren kimseler' için kullanıldığı fikriyle alakalı olarak bkz. Çağfer Karadaş, "Sâbiiler Meselesi -Kur'ân'daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2013/1), 1-23.

<sup>115</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 26.

<sup>116</sup> Şehristânî, 210. Burada, söz konusu görüşü ifade etmesi bakımından 33. ve 34. ayetleri beraber ele almak gerekmektedir. Metin ise şöyledir: "...Bu sadece sizin gibi bir insan! O da sizin yediklerinizden yiyor, içtiklerinizden içiyor. Eğer sizden hiçbir farkı bulunmayan böyle bir insanın sözüne uyarmanız, sonunda hüsrana uğrayan siz olursunuz."

<sup>117</sup> İlk dönem Arap toplumu ve İslam âlimlerinin Sâbiiler hakkında sundukları bilgiler için bkz. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 27-34.

<sup>118</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 29-30. Sabiliğin Arabistan'a girişi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 85-87.

<sup>119</sup> Hac, 22/17.

<sup>120</sup> Taberî, XX, 66-74.



fakat bu durumun Bizanslılar ve İranlılar arasında da bulunduğunu ve o çocuklara zarar vermediğini hatırlayıp vazgeçtim.”<sup>121</sup> şeklindeki hadisi de bu hususta açık bir örnektir.

Hamidullah, Hz. Peygamber döneminde yazılmış bazı resmî belgelerin içerisinde, Uman bölgesinde bulunan Mecûsîlere ait ateş mabedleri ve hatta değirmenlerine dair ifadelerin bulunduğunu anlatır.<sup>122</sup> İbn Hişâm (ö. 218/833), Nadr b. Haris’in Hire’ye giderek orada İsfendiyâr, Rüstem hikâyelerini ve Fârisî krallara dair öyküleri öğrendiğini bildirir<sup>123</sup> ki tüm bu örnekler, Arapların hem İran hem Bizans halklarının kültür ve inanç dünyalarını yakinen biliyor olduklarını gösterir.<sup>124</sup> Kaldı ki sahabe arasında meşhur bazı isimler yine bu halktan kimselerin Hicaz’da onlarla beraber yaşadığını ortaya koyar. Örneğin Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) gibi isimleri kesin olarak bilmekteyiz.<sup>125</sup>

Neşşâr, Araplarla Fârisîler arasında birtakım ilişkilerin ve muâhedelerin varlığına dayanarak, câhiliye döneminde Gnostisizmin bilindiğinden ve seneviyyenin<sup>126</sup> onlara nüfuz ettiğinden hiç kuşku duymaz.<sup>127</sup> Mekke’nin sakinlerinden hatta Kureyş’ten Mecûsîliği benimsemiş bazı kimselerin varlığına dair kaynaklarda yer alan bilgiler de bu durumu göstermektedir.<sup>128</sup>

<sup>121</sup> Müslim, Nikâh, 140.

<sup>122</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 647.

<sup>123</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şiblî, I, (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936), 321.

<sup>124</sup> Peygamber dönemi Araplarla Mecûsîlerin ilişkilerine dair bkz. Cahit Kara, “İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2013/1), 21-24. İlişkiler hakkında daha fazla fikir için, bkz. İsrail Balcı, “Arap Sasani İlişkileri ve Irak’ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci”, II. *Ortadoğu Semineri; Düünden Bugüne Irak Bildiriler I* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2006), 157-178; “Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 (2008), 55-72.

<sup>125</sup> Suheyb er-Rûmî hakkında bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, “Suheyb b. Sinân”, *DİA*, XXXVII, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 476-477. Selmân-ı Fârisî hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Selmân-ı Fârisî”, *DİA*, XXXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 441-443.

<sup>126</sup> İslam geleneğinde tüm gnostik-düalist felsefeye sahip düşüncelere verilen isim. Genel olarak bu felsefe ve İslam geleneğinde bu meseleye nasıl bakıldığı hakkında bilgi için, bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 521; Şehristânî, 223-231; Hidayet Işık, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dinî Araştırmalar*, 18 (2000/6), 149-172; Hilmi Demir, 51-76.

<sup>127</sup> Neşşâr, I, 281.

<sup>128</sup> Câhiliye döneminde Temim kabilesinin Mecûsî olduğuna dair ifadeler için bkz. Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, I, (İstanbul: Beyân Yayınları, 2006), 59. Mekke’de Mecûsîlik, Manicilik gibi dinlerle ilgili olarak anılan isimler ve bu konudaki kaynaklar hakkında yapılmış inceleme için bkz. Melhem Chokr, *İslam’ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 429-447. İran’ın, Araplar üzerinde tesirini artırmak için kabilelere yönelik uyguladığı bir takım ısındırma çabaları ve sonuçları hakkında bkz.

Hermetik geleneğin merkezlerinden sayılabilecek Mısır halkı ile Hicaz Araplarının ilişkileri de azımsanmayacak ölçüdedir. Yalnızca ticarî seyahatlerle sınırlı olmayan bu ilişkilerin tarihi, İslam'dan çok önceki dönemlere dayanmaktadır. Okasha el-Daly'nin milattan önceki dönemlere kadar uzanan münasebetlerden bahsetmesi ve örnekler vermesi bunu göstermektedir. Ona göre ticarî amaçlarla kurulan münasebetlerin yanında bir takım göç hareketleri ve bunların sonucunda milattan önceye kadar giden Arap-Mısır ilişkileri de bulunmaktadır.<sup>129</sup>

Hermetik geleneğe sahip Mısır, Kur'ân kıssalarında geçen bir şehirdir. Mesela, Yusuf peygamberin öyküsünün geçtiği ülkedir<sup>130</sup>, ayrıca Musa peygamberin hikâyesinde de yer alır.<sup>131</sup> Burası yine Kur'ân'da Firavunların Mısır'ı olarak da zikredilir.<sup>132</sup> Hem kıssalar hem de kıssalarda yer alan Mısır zaten bilindiği için bu anlatılar ve bölgenin yeriyle alakalı herhangi bir sorunun peygambere yöneltilmediği görülür. Kur'ân âyetlerinin yanı sıra, içinde Mısır ile ilgili birtakım bilgiler bulabileceğimiz hadislerle de rastlıyoruz.<sup>133</sup> Ayrıca bölgede Araplarla beraber yaşayan Mısır kökenli kimselerin olduğu bilgisine de yine hadisler aracılığıyla ulaşabiliyoruz.<sup>134</sup> Bunlar Câhiliye Araplarının Mısır ve kültüründen de bihaber olmadıklarına dair örneklerdir.

Hicaz'da yaşayan ve İslam vahyinin muhatabı olan Araplar, öyle görünmektedir ki kendilerini saran her türlü inanç mensubu halk ile iletişim halindedir. Onların yukarıda değinmeye çalıştığımız geleneklerle kurdukları iletişime dair örnekler bunu te'yid etmektedir. Bunun yanında bu iletişim Arapların kültür ve inanç dünyaları, yaşam felsefeleri üzerinde de etkilerini tabii olarak göstermiştir. Sonuç olarak, kaynağı bazen Antik Yunan, bazen Yeni Platoncu, bazen de Hermetik ve Gnostik gelenekler olan bir tasavvurun tesiri, geniş bir coğrafi boyuta ulaşmış, birçok kültür ve inanç mensubu üzerinde etkili olmuş, hatta semâvî dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da zamanla ortaya çıkmıştır. Bu tasavvur hem insanın hem bilginin tarihle ilişkilerinin yok sayılması, gerçeklik kazandığı sahadan yani 'yer'den ve tarihten uzaklaştırılarak çok uzak

M. J. Kister, "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9( 2005/1), 32-33.

<sup>129</sup> Okasha el-Daly, *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükismailoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 29-34. Eserde, İslam dönemi sonrasında da devam eden bu ilişkiler ve İslam toplumunda Mısır ve halkına karşı sergilenen yaklaşım da konu edinilmiştir.

<sup>130</sup> Yûsuf, 12/21.

<sup>131</sup> Yûnus, 10/87.

<sup>132</sup> Zuhruf, 43/51.

<sup>133</sup> Bkz. *Tirmizî*, Edeb, 45.

<sup>134</sup> Bkz. *Buhârî*, Keffâretü'l-Eymân, 7; *Buhârî*, İkraḥ, 4. Ayrıca Hz. Peygamber'in hanımı Mariye'nin de bir Kıptî olduğunu bilmekteyiz.

'gök'lerde var sayılmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>135</sup> Câhiliye Arapları da çevrelerindeki kültürlerin etkisiyle, bu tasavvurun ortaya koyduğu 'tarihle ilişkisi olmayan insan ve bilgi' anlayışından nasiplenmişlerdir. Dolayısıyla onların peygamber ve kitap algıları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Böylece, Hz. Peygamber ve O'nun Hak katından getirdiği bilgilerin, içinde var oldukları tarihsel alanla yani 'yer'le bağları Câhiliye Araplarınca zaman zaman gariipsenmiş, bu algılarına uymayan peygamber ve bilgi ise yadırganmıştır.

## 2. Hz. Peygamber ve Kur'ân-Hadis Örneğinde İnsan-Tarih ve Bilgi-Tarih İlişkisi

İnsan ve bilginin tarihle ilişkisinin yok sayılmasına dayalı kadîm bir geleneğin varlığı ve süregelen bu geleneğin Câhiliye Arapları üzerindeki etkisi, doğal olarak onları bu gelenekçe belirlenen tasavvura uygun bir tarih-dışı peygamber ve tarih-dışı vahiy-sünnet anlayışı içine sokmuştur. Ne var ki ne vahiy ne de bu vahye mazhar olan Hz. Peygamber, onların bu köklü gelenekten kaynaklanan tasavvurlarına uyar. Elbette ki Hz. Peygamber, tarihsel alanı aşan bir hakikate dair bilgi getirmiştir. Fakat bu bilgi hiç de öyle tarihle ilişkisiz ve tarihsel gerçekliği dikkate almayan bir bilgi olarak ortaya çıkmamıştır. Bununla beraber, bu bilgiye elçilik eden peygamber de tarihsel kimliğinden ve maddî yönünden tümüyle sıyrılmış bir kimse değildir. Bu yönüyle, İslam'ın sunduğu bilgi ve insan tasavvurunun sözünü ettiğimiz geleneklerden bariz bir şekilde ayrıldığı, tarihî gerçekliği göz ardı etmeyerek hem bilgiye hem de insana dair daha bütüncül bir tasavvur ortaya koyduğu görülmektedir.

### 2.1. Hz. Peygamber- Tarih İlişkisi

#### 2.1.1. İnsan Peygamber

Allah, insanı yaratıp da onu, yeryüzünde halife kılacağını söylediğinde, meleklerin "Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın?" demesi üzerine, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" diye karşılık verir. Devamında Allah Âdem'e isimleri öğretir ve meleklerle "Mademki, siz bu işin doğrusunu biliyorsunuz, haydi bana şunların isimlerini söyleyin" buyurur. Melekler bilemeyeceklerini ifade edince de Allah bu sefer Âdem'e dönerek "Ey Âdem!" der "Meleklerle şunların isimlerini (bir bir) söyle (de görsünler)". Âdem de emredilene yerine getirince Allah, "Demedim mi ben size, göklerde ve yerde gizli, görünmeyen ne varsa hepsini ben bilirim. Açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de..."<sup>136</sup> diye buyurur. Devamındaki âyette, Allah'ın,

<sup>135</sup> Kur'ân, insanın tamamen tarihin dışında ve doğal olarak bir ilâh gibi görüldüğü bu tasavvurun en açık örneklerini, bazı Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerini Allah'ın oğlu olarak gördüklerini söyleyerek vermektedir. Bkz. Tevbe, 9/30.

<sup>136</sup> Bakara, 2/30-33.

meleklerle Âdem'e secde etmelerini buyurduğunun bildirilmiş olması, insanın bilme yeteneğinin onu meleklerden bile üstün bir konuma yükselttiğini anlatması açısından önem arz eder. Allah yine insanın yaratılma sürecinden bahsederken, insana kendi ruhundan üflediğini,<sup>137</sup> ona işitecek bir kulak, görececek bir göz ve hissedecek bir yürek (düşünecek bir akıl) verdiğini<sup>138</sup> bildirir. Tüm bu âyetler insanın, kendisini hakikate yaklaştıracak ilâhî bir öz ve türlü donanımlarla yaratılmış bir varlık olduğu anlamına gelir.

Kur'ân'da, zikredilen bütün donanımlarının, yetilerinin yanında, insanın sınırlı bir varlık olduğu da belirtilir. Zira o, Rabbi kendisine ruhundan da üflese nihayetinde kuldur. Bu yüzden potansiyeli gibi bilme imkânı da sınırsız değildir. Mesela âyetlerde gayb konusunda Allah'tan başka kimsenin, hatta peygamberin bile bilgi imkânı olmadığından bahsedilerek insanın bilgisinin sınırlılığına dikkat çekilmiştir.<sup>139</sup> Ayrıca âyetlerde insana ruh hakkında çok az bir bilgi verildiğinden bahsedilmesi de bunun örneğidir.<sup>140</sup> Bu misaller, peygamber dahi olsa insanın bilme yetisinin sınırlılığını beyân eden örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira peygambere ancak vahyedilerek Allah tarafından gayba dair bazı bilgiler verilmektedir.<sup>141</sup> Bu, insanın, hakikat alanıyla ilişki kurabileceğinin, hakikate dair bilgi sahibi olabileceğinin kabul edilmesiyle beraber, tanrı olamayacağını ya da tanrı seviyesine asla çıkamayacağını da ifadesidir.

Allah'ın, bir beşerle ancak ya vahyederek ya perde arkasından ya da bir melek vasıtasıyla konuştuğunun bildirilmesi<sup>142</sup> de insanın tanrıyla arasındaki ontolojik farka ve dolayısıyla yine insanın ilâh seviyesine ulaşamayacağına işaret etmektedir ki âyetin sebep-i nüzûlüne dair kaydedilen bilgiler de bunu te'yid eder mahiyettedir: Kurtubî (ö. 671/1273)'nin naklettiğine göre, Yahudiler Hz. Peygamber'e gelerek Mûsâ nasıl Allah ile

<sup>137</sup> Hicr, 15/28-29.

<sup>138</sup> Secde, 32/9. Bakara, 2/16-18. âyetler de insanlara, hakikati bulmada yol gösterecek özelliklerin verildiğinden bahseder. Fakat insanlar, hidayeti değil de dalâleti tercih ettikleri için Allah gözlerinin nurunu alarak onları karanlıkta bırakmıştır. Bu yüzden de âyetler, bu insanların, kendilerini hakikate götüren birer yol olan kulaklarının, dillerinin ve gözlerinin hakikate karşı sağır, lal ve kör olduğundan söz eder.

<sup>139</sup> Bkz. En'âm, 6/59; Neml, 27/65; Nâziât, 79/42-44; Ahzâb, 33/63. Konuyla alakalı hadis örnekleri için bkz. *Buhârî*, Tevhîd, 4; İstiskâ, 28; *İbn Mâce*, Ahkâm, 5. Konuyla ilgili rivâyet ve değerlendirmelerin yer aldığı bir eser olarak, bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy-Gaybî Hadisler Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2009).

<sup>140</sup> Bkz. İsrâ, 17/85

<sup>141</sup> Bkz. En'âm, 6/50. Ayrıca bkz. Hûd, 11/49; Cin, 72/26. Hz. Peygamber'in bir insan olması sebebiyle bilme melekesinin sınırlılığı hususunda ayrıca bkz. Nevzat Aşık, "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadisin Düniü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu Bildirileri* (Samsun: İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1993), 24-27.

<sup>142</sup> Şûrâ, 42/51.

bizzat konuştu ve O'nu gördü ise, aynı mucizeyi göstermeden kendisine inanmayacaklarını söylerler ve bu olay üzerine söz konusu âyet nâzil olur.<sup>143</sup> Yahudiler, bir başka sefer de Hz. Peygamber'e gelerek, "Mademki sen Peygamber olduğunı iddia ediyorsun, o zaman Allah'a söyle de bizimle konuşsun" diye çıkışırılar. Onların bu talepleri ise Bakara sûresi 118. âyetin nüzûlüyle reddedilir.<sup>144</sup> Böylece âyetlerin direkt müdahalesiyle insanın sınırlılığına ve asla böyle bir seviyeye çıkamayacağına işaret edilmiş olunur.

Kur'ân'ın insana dair üzerinde durduğu bir diğer husus ise insanın hakikati bilme yolunda kat ettiği mesafelere oranla insanî kimliğinden sıyrılıp tanrısal bir kimliğe bürünmesinin reddedilmesidir. Kur'ân ve onu bize ulaştıran Hz. Peygamber'in örneğinden görüleceği üzere, bu anlayışta insan, hakikatin bilgisine, tarihsel alanda var olduğu beşerî gerçekliğinden sıyrılıp tanrılığa evrilerek ulaşmaz. İnsan, insan ve kul olarak, tarihî zaman ve zeminden ayrı düşünülmez. Çünkü Kur'ân'da Tanrı, Yunan felsefesinin tanrı anlayışında olduğu gibi göğe çekilip insanlarla ilişkisini kesen bir ilâh değildir, bilakis beşerin işleriyle yakından ilgilidir.<sup>145</sup> Yine O, Gnostik-düalist anlayışın 'yüce tanrı' anlayışında görüldüğü gibi, tarihten/dünyadan/maddî olan şeylerden ve nihayet tarihte yarattığı kullarından uzak, habersiz bir ilâh değildir; onları her yerde görecektir, onların her türlü taleplerini işitecek ve dikkate alacak kadar onların yakınındadır.<sup>146</sup> Tarihsel alanla irtibatlı yani tarihi aşkın olmasının yanında tarihte de içkin bir ilâh anlayışı dolayısıyla insanın, ilâhıyla iletişim kurmak ve bilgi edinmek için tarihsel kimliğinden soyutlanarak tarihin dışına çıkmasına gerek kalmaz. Her şeyi kuşatan "Muhît Tanrı", bu vasfıyla tarihte var olandan da haberdârdır ve insanı muhatap alması için insanın tarih dışına çıkmasına gerek yoktur. Bunun yanı sıra, bilgi edinmek için de insanın tarihin dışına çıkmasına gerek yoktur, çünkü tanrı, tarihi aşan

<sup>143</sup> Muhammed bin Ahmed Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhîm Ettafayyîş, XVI, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384-1964), 53.

<sup>144</sup> İbn Hişâm, II, 198; Taberî, II, 551.

<sup>145</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 151-152.

<sup>146</sup> O, Bakara 186. âyette, kullarına yakın olduğunu ve dua ettiklerinde onlara icabette bulunduğunu; Kaf Sûresi 16. âyette, kulunu kendisinin yarattığını ve ona onun içinden geçenleri bilebilecek kadar yani şahdamarından bile daha yakın olduğunu açıkça bildirmektedir. Bu meyanda ifadelere ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde de rastlamaktayız. Mesela, "Ben kulumun zannı üzereyim. O beni andığı zaman ben onunla beraberim. O beni içinden geçirse, ben de onu içimden geçiririm. Eğer o beni bir topluluk içinde zikrederse, ben onu o topluluktan daha hayırlı bir cemaat içinde anırım. Kulum bana bir karış yaklaşır, ben ona bir arşın yaklaşırım, o bir arşın yaklaşır, ben ona bir kulaç yaklaşırım, o bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim." (Bkz. *Buhârî*, Tevhîd, 15; ayrıca *Buhârî*, Tevhîd, 50) şeklinde bize ulaşan bu kudsî hadis Allah'ın kullarından hiç de uzak ve ilgisiz olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

hakikate dair bilgileri tarihsel alana 'indirir' ki bu durum 'nüüzül' kavramında karşılığını bulur. Zira sözlükte "yukarıdan aşağıya inmek, gelmek, konaklamak" mânâsında mastar ve "iniş" anlamında isim olan nüüzül kelimesi ilâhî kitapların, özellikle de Kur'ân'ın Allah katından gelişini ifade eder.<sup>147</sup>

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere, Kur'ân ve Hz. Peygamber örneğinde resmedilen bu insan anlayışı, insanın tanrıyla aynı seviyeye asla çıkamayacağını altını çizer. Bu doğrultuda, insanın, her şeyi bilebilecek kadar hakikatin sahibi olmadığını, fakat aynı zamanda, hiçbir şey bilemeyecek kadar hakikatten yoksun bırakılmadığını da açıkça belirleyen bir ölçü koyar. Bu ölçüye göre, insan ne kadar yüce bir mertebeye çıkarsa çıksın, sonuçta tarihte var olan bir varlıktır; beşerdir. Bu, onun tarihsel gerçekliğidir. İnsan dünya yaşamı süresince, eski dünyada tasarlandığı üzere bu gerçekliğinden tümüyle koparak yani maddî/cismanî varlığından tamamen kurtularak bir ruhânî, ilâhî varlık hüviyeti kazanmaz. Çünkü o ne kadar yücelirse yücelsin, tarihteki gerçekliği onun maddî/cismanî varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu yönün yok sayılması, insanın yok sayılması ve doğal olarak insan olmaktan çıkarılıp ilâh olarak tasarlanması sonucunu doğurur.

Kur'ân'ın, muhataplarının Hz. Peygamber'in insanî vasıflarına yönelik tepkilerini anlattığı âyetlerde, onların, maddî/cismanî/tarihsel varlığa sahip bir insanın, tarihi aşan hakikate ve onun bilgisine ulaşmasını anlamakta zorluk çektikleri görünür. Şöyle ki, Câhiliye Arapları, Allah'la ilişki kurma ihtiyaçlarını, Allah'ın kızları olarak vasıflandırdıkları<sup>148</sup> ve Allah ile aralarında bu amaçla vesile edindiklerini söyledikleri<sup>149</sup> putlarına havale ederek karşılamaktadırlar. Çünkü onlar da aslında bir yüce yaratıcıya inanmakla beraber, bu yaratıcının kendilerine uzak olduğunu ve kendilerini ona yakınlaştıracak birer aracı edinmeleri gerektiğini düşünürler.<sup>150</sup> Tanrıyla iletişim kurmak için başka vasıtalar arayan Câhiliye Arapları, aynen kendileri gibi, maddî/tarihsel dünyaya ait bir kimsenin böyle bir iletişimde bulunmasını kabul etmekte o kadar zorlanırlar ki, bu vasıfları taşıyan Hz. Peygamber'e inanmamakta ısrarcı olurlar. Çünkü genel olarak, ne içinde buldukları kendi düşünce dünyaları ne de bir önceki bölümde söz ettiğimiz çevre kültürlerin tasavvurları 'gerçek bir insanın' tanrıyla ilişki

<sup>147</sup> Abdülhamit Birşik, "Nüzül", *DİA*, XXXIII, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 309-310. Ayrıca Mustafa Öztürk 'nüüzül' konusunda oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Vahiy ve Nüzül* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).

<sup>148</sup> Mesela Necm, 53/19-20. âyetler Câhiliye Araplarının meşhur putları Lât, Uzzâ ve Menâ'tan bahseder ki bu putların Araplar tarafından Allah'ın, katında kendilerine şefaah edecek kızları olarak düşünüldüğünü İbnü'l-Kelbî'den öğrenmekteyiz. Bkz. Hişam b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1995), 18-19.

<sup>149</sup> Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza, I, (İstanbul: Amidi Matbaası, 1928), 142.

<sup>150</sup> Zümer, 39/3-4, 38. Ayrıca bkz. Ankebût, 29/61; Zuhrûf, 43/87.

kurabileceğini düşünür. Bu mantığa göre, madem, o bir peygamber olduğunu iddia ediyor, o zaman bir peygamberde olması gereken birtakım olağanüstü şeylerin onda da görülmesi ya da bizzat kendisinin olağan-insanî vasıflarından kurtulması gerekmektedir(!). Bu beklenti, çevrelerindeki tüm gnostik, tarih-dışı insan tasavvurlarının etkisiyle, onlar açısından çok tabi görülebilir.<sup>151</sup>

Hz. Peygamber'in her insan gibi çarşılarda dolaşmasının, yiyip içmesinin Câhiliye Arapları tarafından yadırganması<sup>152</sup>; müşriklerin, Hz. Peygamber'den sürekli kendi tarihsel koşullarını aşacak bir takım olağanüstü taleplerde bulunmaları;<sup>153</sup> Hz. Peygamber'in, hem evren hem de gayb hususunda her şeyi bilmesi gerektiğinin düşünülmesi;<sup>154</sup> hatta belki de hermetik simya geleneğinde görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in her türlü madde üzerinde etkili olabildiğini görecekları somut birtakım gösterileri ondan izlemek istemeleri<sup>155</sup> vs. onların dünyalarında aynen söz konusu ettiğimiz geleneklerdeki gibi bir 'hakikate ulaşmış kişi', peygamber ya da kutsal kişi imajı oluşturduklarını gösterir.<sup>156</sup> Fakat biz, Câhiliye Araplarının bu tür taleplerinin hem Hz.

<sup>151</sup> Kendileri gibi bir insanın, kendi ulaşamadıkları, bilemedikleri şeyler konusunda haber vermesi Câhiliye Araplarının o kadar garipsenecek bir durumdur ki onların bu olağan-dışı insan kurguları, bu yüzden yalnızca peygamberle de sınırlı kalmamıştır. Mesela onların, kendi kavrayamadıkları bazı hususlarda başvurdukları kâhinleri vardır ki bu kâhinlerin birtakım ruhlar, cinler aracılığıyla kâinattaki sırlardan haber verdiklerine inanmaktadırlar. Bu tür haberleri veren kâhinler, arraflar için de gerçekle ilgisi olmayan efsanevî birtakım hikâyeler oluşturmuşlardır ki bunlardan biri olan Şak isimli kişinin yarım bir insan şeklinde garip bir yaratık olduğunu, yalnızca bir ayağının, bir elinin ve bir gözünün bulunduğunu söylemektedirler. Bkz. Günaltay, 129-130. İbn Hişâm'a göre, bu kâhinin böyle isimlendirilmesi, bir insanın yarıcı gibi olması sebebiyledir. Yine İbn Hişâm, Satih isimli bir başka kâhinden de bahseder ki, o da yere atılmış bir et parçası şeklindedir. Sanki yerin bir sathı gibi olduğu için bu ismi almıştır. Bkz. İbn Hişâm, I, 16. Ayrıca bu kâhinlik geleneği ve Araplara Keldânilerden geçtiğine dair bilgiler için bkz. İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) 117-118.

<sup>152</sup> Furkân, 25/7.

<sup>153</sup> Âl-i İmran, 3/183; En'âm, 6/8-9; İsrâ, 17/90-93; Hud, 11/12.

<sup>154</sup> Örneğin Bakara, 2/189. âyette Hz. Peygamber'e ayın aldığı değişik şekiller hakkında soru sorulduğu zikredilmektedir. Yine âyette, soruya, bilimsel-astronomik bir açıklamayla cevap vermek yerine, ayın bu hallerinin insanlara vakitleri haber verdiği söylenir. Devamında ise, Hz. Peygamber'e, peygamberlikle ilgisi olmayan böyle sorular sormamaları gerektiği ifade edilir. ("*Evlere kapılardan giriniz*" ifadesinin, bu şekildeki yorumu için bkz. Şener vd., s. 28, 5 no'lu dipnot. Elmalılı da bu ifadelerin bir gerçek bir de kinaye manası olduğunu söyler. Ona göre, kinaye mânâsı itibarıyla, Hz. Peygamber'e gökbilimi sorusu sormak, hikmeti ve Allah'ın hükümlerini açıklayıp tebliğ etmek için gönderilmiş bir peygamberi bir gök bilimci, Kur'ân'ı bir astronomi kitabı yerine koymak ve normal bilgilerin maksatlarıyla peygamberlik ilminin istediği şeyleri birbirinden ayıramamak, işe tersinden başlamak demektir. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, II, (İstanbul Azim Dağıtım, ty.), 26.

<sup>155</sup> İsrâ, 17/90-93; Furkân, 25/7-8.

<sup>156</sup> Müşrik Arapların peygamberlik anlayışlarıyla ilgili olarak ayrıca müracaat edilebilir, H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 126-132.

Peygamber hem de âyetler tarafından reddedildiğini görürüz.<sup>157</sup> Çünkü İslam mesajında, her şeyi bilme vasfı veya tarihî şartları aşan olağanüstü tasarruflarda bulunma kudreti yalnızca Allah'a has kılınır.<sup>158</sup> O, ancak kendisine vahyedilen bir beşerdir<sup>159</sup> ki bu yüzden ancak kendisine vahyedildiği takdirde ve sadece vahyedilen kadarını bilme imkânına sahiptir. Bu hususta Kur'ân'da en ufak bir taviz bile görülmez. Zira Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir soruya vahiy yoluyla cevap vermeyi vaad etmesi üzerine Allah tarafından ikaz edilmesi de bu hakikati gözler önüne serer<sup>160</sup>. Ayrıca, Hz. Peygamber'in bu konuda yaşamı boyunca ortaya koyduğu tavır da Kur'ân-ı Kerîm'in tavrına muvâfıktır. O'nun, kendisine 'gaybı bilme' vasfı yüklenmesine hemen karşı çıktığına,<sup>161</sup> aşırı methedildiği durumlarda buna itiraz ettiğine,<sup>162</sup> kendisinden çekinenlere karşı buna gerek olmadığını izah ettiğine<sup>163</sup>, bazı şeyleri unutabileceğini, bazen hata da yapabileceğini çünkü kendisinin bir insan olduğunu vurguladığına<sup>164</sup> dair örnekleri kaynaklar bize bildirir.

Beşerî kimliği reddedilmediği için Hz. Peygamber'in, hayatın gereği olan tutum ve davranışlardan el çekmesi de emredilmez. Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş bu yaklaşım, insanı, tarihte ortaya çıkan gerçek kimliğinden ayırmadan bir bütün halinde kabul eder. İnsanın tarihteki varlığını devam ettirmesinin birer sebebi olan her ihtiyaç, her özellik bu yaklaşımda kabul edilir ve bunların hiçbirisi hakikate ulaşmada bir engel gibi görülmez<sup>165</sup>; hatta belirli sınırlar koyulmakla beraber bizzat peygamber örneği üzerinden teşvik edilir. Hz. Peygamber diğer geleneklerdeki gibi tarihsel

<sup>157</sup> Kur'ân'ın câhilliye Araplarının bu taleplerine verdiği cevaplarla ilgili olarak ayrıca bkz. Bağcı, 137-144.

<sup>158</sup> Enam, 6/109; Yûnus, 10/20; Rad, 13/7, 38; Ankebût, 29/50-51.

<sup>159</sup> Fussilet, 41/6.

<sup>160</sup> Kehf, 18/23-24. Âyetin, 'Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorulara kesinlikle cevap vereceğini söylemesi üzerine nâzil olduğu' bilgisi için bkz. Ebû'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidî't-Tenzîl*, II, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, h. 1407), 715.

<sup>161</sup> Bir düğün merasimi sırasında, Hz. Peygamber'in teşrif ettiğini gören ve "Aramızda yarın ne olacağını bilen peygamber var" musrasını şarkısına ekleyen kişinin Hz. Peygamber tarafından bu sözü dolayısıyla uyarılmasıyla ilgili olarak, bkz. *Buhârî*, Nikâh, 48; *Ebû Dâvûd*, Edeb, 51; *İbn Mâce*, Nikâh, 21.

<sup>162</sup> Hz. İsa'nın kavmi tarafından aşırı yüceltildiği gibi kendisini yüceltmemeleri konusunda Hz. Peygamber'in etrafındakilere uyarısı ile ilgili olarak bkz. *Buhârî*, Enbiyâ, 48. Ayrıca kendisine "Ey efendimiz!" şeklinde hitap eden kimseye Hz. Peygamber'in ikazı için bkz. *Ebû Dâvûd*, Edeb, 9.

<sup>163</sup> Hz. Peygamber'in kendisiyle konuşurken titreyen bir kimseye karşı tavrı ile ilgili, bkz. *İbn Mâce*, Et'ime, 30.

<sup>164</sup> Hz. Peygamber'in gusletmeyi unutarak sabah namazına geldiğiyle ilgili, bkz. *Ebû Dâvûd*, Tahâret, 93; namaz esnasında rekat sayısını karıştırmamasıyla ilgili, bkz. *Buhârî*, Salât, 31; *Ebû Dâvûd*, Salât, 189, 190; iki kişi arasında hüküm verirken işin aslını bilmediği için kendini daha iyi savunan lehine hüküm vererek hata edebileceğine dair ifadeleri için, bkz. *Buhârî*, Ahkâm, 31; *İbn Mâce*, Ahkâm, 5; hurma aşılama olayında, Hz. Peygamber'in, bu işlerin kendisinin bilmediği işler olduğuna dair ifadeleri için bkz. *İbn Mâce*, Rühûn, 15.

<sup>165</sup> Bkz. *Buhârî*, Nikâh, 1; *Tirmizî*, Nikâh, 1; *İbn Mâce*, Nikâh, 1; *Ebû Dâvûd*, Nikâh 4; *Nesai*, Nikâh 11.



alandan ve maddî/beşerî/cismanî yönünden arınmış ruhânî bir elçi görüntüsü çizmez, böyle bir algıya dayalı aşırı tutumlara izin vermez<sup>166</sup> hatta etrafında böyle bir yaşam tarzı oluşturmak isteyenlere de karşı çıkar.<sup>167</sup>

Netice itibarıyla söyleyebiliriz ki, hakikate ulaşabilmek için insanı tarihten ve tarihî gerçekliğinden uzaklaştırma geleneği, eski dünyada görülen belirgin bir tavır olarak birçok dinî düşüncede yer almıştır.<sup>168</sup> İnsanları mutlak tevhîde davet eden âyetler, insanların peygamberlere yönelik bu yanlış tutumuna karşı çıksa da, hatta bizzat peygamberler kendi dönemlerinde bu yanlış algının önüne geçmek için çabalamışlarsa da, nihayetinde, peygamberler mitolojik dünyanın yarı-tanrıları gibi tasavvur edilmekten kendilerini kurtaramamışlardır. İnsanlar kendileri gibi tarihin içinden-somut-insan bir peygambere sahip çıkmaktansa kendilerinden farklı tarih dışı-soyut-tanrı bir peygamber imajına sahip çıkmayı yeğlemişlerdir.<sup>169</sup> Hz. Muhammed ile insanlığa tekrar gönderilen İslam'da ise bu söz konusu değildir çünkü mutlak tevhîd anlayışı düalizme taban tabana zıttır. Tarihsel alanın yani dünyanın da Allah tarafından yaratıldığı kesinlikle kabul edilir. Dolayısıyla Allah, düalizmde olduğu gibi dünya ve maddî olan şeylerden tamamen alakasız bir tanrı gibi düşünülmemiştir. O, gökleri

<sup>166</sup> Bkz. *Buhârî*, Enbiyâ, 48; Hudûd, 31; Müsned, I, 23, 24.

<sup>167</sup> *Buhârî*, Nikâh, 1; *Müslim*, Nikâh, 5-8.

<sup>168</sup> Daha önce belirtildiği üzere, dünyanın ve maddî olan her şeyin yaratıcısı Yüce Tanrı değil, Demiourg olduğu için, Yüce Tanrı'ya ulaşmanın şartı dünyadan ve maddî olan şeylerden uzaklaşmak olarak düşünülmüştür.

<sup>169</sup> Mitolojik Tanrı Zeus'un, oğlu Tanrı Hermes aracılığıyla insanlara mesajlarını iletmesi gibi. Bu mitolojiye göre, Hermes, tanrıların mesajlarını anladığı şekliyle insanlara aktarma, çevirme ve yorumlama görevini yerine getirmektedir. Bkz. Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 12. Yunanlılar, Hermes'in dili ve yazmayı -insan anlayışının manayı anlayıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları- keşfettiğine inanıyorlardı. Bkz. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 40. Bununla beraber Hermes'in, kimliği hakkında birçok kültürde farklı şeyler söylenmiş olsa da İslam geleneğinde o, genel olarak İdris Peygamberle özdeşleştirilmiştir. Bkz. Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, 9-10; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 109. Hermes'in Yunan mitolojisinde bir yarı tanrı ya da tanrının oğlu olarak görülmesine karşın, onun İslam geleneğindeki karşılığı olan İdris Peygamber'in, bizzat Kur'an'ın beyânıyla "özü sözü doğru bir peygamber" (Meryem, 19/56), "İsmail ve Zülkifl gibi sabırlı, sıkıntılara göğüs geren bir peygamber; salih bir kimse" (Enbiyâ, 21/85) olarak nitelendirilmiş olması burada bizi ilgilendirmektedir. Zira aynı karakterin, bir geleneğe kültürden, tarihten, dünyadan soyutlanarak ilâhlar safına katılmışken diğerinde kültüre, tarihe ve dünyaya döndürülerek somutlaştırıldığını ve beşer olarak tanımlandığını görmemiz önemli bir farktır. Bütün bunların yanı sıra, her ne kadar Kitap ve Sünnet beşer bir peygamber anlayışı üzerinde ısrarla durmuş olsa da Hz. Peygamber'in beşerî yönünün yok sayıldığı bir literatürün oluştuğunu söylemek de mümkündür. Bazısı, Hz. Peygamber'in beşerî ihtiyaç ve taleplerden müstağni olduğuna, bazısı da olağanüstü hâl ve işlerine işaret eden bu örnekler ve değerlendirmesi için bkz. Bağcı, 245-376; İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Doğru Tanımanın ve Anlamanın Önemi", *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, ed. Aynur Çınar (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2016), 489-509.

yarattığı gibi yeri de yaratan yegâne ilâhtır.<sup>170</sup> Yine Allah yerdekilerin sahibi ve yaratıcısı olarak onlardan haberdâr olan ve aynı zamanda onları hakikatten haberdâr eden bir ilâhtır. Doğal olarak insanın, hakikate ulaşmak için tarihsel gerçekliğinden, cismanî ve maddî yönünden tamamen vazgeçip tarih-dışı bir kimlik kazanması, bir melek, bir cin, bir tanrı olarak tasavvur edilmesi de anlamsızdır.<sup>171</sup>

### 2.1.2. Arapların İçinden Peygamber

Hz. Peygamber'in tarihî kimliğine işaret eden bir husus O'nun "insan bir peygamber" olmasıyken bir diğeri ise O'nun, hitap ettiği toplumun içinden bir kimse olmasıdır. Tabi bu durum, Kur'ân'da yalnızca Hz. Muhammed için değil tüm peygamberler için söz konusu edilmiştir.<sup>172</sup> Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Hicaz bölgesinde kabileler halinde yaşayan Arap topluluğunun, Kureyş kabilesine mensup bir ferdidir.<sup>173</sup> O dönemlerde bir şehir devleti olan Mekke'de doğmuş, seyahatleri dışında, çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirmiştir.<sup>174</sup> O, küçüklüğünde, yüksek tabakadan birçok Kureyşli'nin yaptığı gibi bir müddet koyun gütmüş,<sup>175</sup> sonrasında birçok Mekkelinin geçim kaynağı olan ticaretle meşgul olmuş, bu amaçla birlikte yolculuk yaptığı kişilerin yaşantılarını ve kaygılarını paylaşmıştır.<sup>176</sup> O da herkes gibi risâlet öncesi hayatında toplumda var olan pek çok geleneği benimsemiştir. Buna Zeyd b. Harise'yi

<sup>170</sup> Bakara, 2/117; En'âm, 6/101; Şûrâ, 42/11.

<sup>171</sup> Burada İbn Nefis'i (ö. 1288) de analım. O, meşhur felsefî romanı *Risâletü'l-Kâmiliyye*'de, insana mesajlar getiren elçinin insan olmasının gerekliliği üzerinde duran düşünürlerimizden biridir. Ona göre, insanın dışında bir varlığın insanlara tebliğde bulunması mümkün değildir. İnsanın dışında bir varlık, bir cin onlara kuralları anlatamaz. Bunun yanında insanların çoğuna böyle bir yöntem zaten ağır gelecektir ki bu yüzden elçinin bir insan olması gereklidir. Bkz. Ebû'l-Hasen Alâ'uddîn Alî b. Ebî'l-Hazm İbn Nefis el-Karâşî ed-Dımeşkî, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sıreti'n-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Muhammed Ömer (Kahire, 1987), 161-162. Eser, *Fâzıl b. Nâtik* adıyla da bilinir. İbn Nefis'in hayatı, ilmî yönü ve söz konusu eseriyle ilgili bilgi için bkz. Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 13-64. Ayrıca, söz konusu roman üzerinden, İbn Nefis'in nübüvvet anlayışı üzerine bir çalışma olması bakımından, bkz. Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtik-* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2010).

<sup>172</sup> Bkz. Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/164.

<sup>173</sup> Ecdâdı ile ilgili genel bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 31-35.

<sup>174</sup> Hz. Peygamber'in ticarî seferleri için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 30; Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 8; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 329-338.

<sup>175</sup> *Buhârî*, İcâre, 2; Neşet Çağatay, "Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1960/1), 35.

<sup>176</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 84.

evlat edinmesinden, evine dönmeden Kâbe'yi tavaf etmesi gibi pek çok örnek vermek mümkündür.<sup>177</sup>

Hız. Peygamber, 'gökten inmiş' bir kurtarıcı ya da insanları dinine davet etmek için başka ülkelerden gelmiş bir misyoner, kendini toplumundan soyutlamış bir ruhban değildir. O, muhataplarıyla aynı ortamları paylaşmış,<sup>178</sup> onların kimi zaman mutluluklarına<sup>179</sup> kimi zaman sıkıntılarına<sup>180</sup> ortak olmuştur. Bu yüzden olmalı ki halkının içinde bulunduğu hem toplumsal hem de inanç alanındaki sıkıntılar, kendisini üzmüş, bir çözüm arayışı içine sokmuştur. Örneğin, onun Hilfu'l-Fudûl gibi, zulme ve adaletsizliğe karşı bir organizasyonun içinde bulunması, Hız. Peygamber'in peygamber olmadan önce de toplumsal alanda ortaya çıkan problemlere karşı duyarlılığının ve bu hususta içinde bulunduğu toplum ve kültürün dertlerinden etkilenmiş olmasının bir sonucudur<sup>181</sup>. Yine Hız. Peygamber'in nihayet Allah tarafından lutfedilip vahiy ile desteklenerek görevlendirilmesinde de, toplumdaki birçok kişi gibi<sup>182</sup> kendisinin de bir hakikat arayışına girmiş olmasının etkisi vardır.<sup>183</sup> Toplumun buhranları onu da

<sup>177</sup> Bağcı, 126.

<sup>178</sup> Yukarıda da geçtiği üzere onun herkesle beraber aynı çarşılarda dolaştığı âyetlerden anlaşılır. Bkz. Furkân, 25/7. Yine Kureyş'in sosyal, kültürel ve ticarî hayatı için önem arzeden panayırarda Hız. Peygamber'in de yer aldığını biliyoruz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bkz. Murat Sarıçık, "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırarı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013/2), 111-131; Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 460.

<sup>179</sup> Düşün ve bayram eğlencelerine katılmasıyla ilgili olarak bkz. *Buhârî*, İydeyn, 25; Nikâh, 49; *Müslim*, Salâtu'l-Iydeyn, 17; *Tirmizî*, Nikâh, 6; *İbn Mâce*, Nikâh, 21.

<sup>180</sup> Örneğin, Hız. Peygamber'in kendi kabilesinin de katıldığı Ficar Savaşları'nda savaştığı kaynaklarda nakledilmektedir. Bkz. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Hız. Peygamber'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 191-192. İbn Hişâm, I, 198.

<sup>181</sup> Hilfu'l-Fudûl, Kureyşli kabilelerin oluşturduğu bir topluluktur. Yaşı ve itibarına binaen Abdullâh b. Cüd'ân'ın evinde bir araya gelen kabile önderleri, Mekke ehlinde ve sair insanlardan oraya dâhil olan her mazlumu koruyup kollamaya ve onların hakkını alıncaya kadar zulmedenlere karşı durmaya yemin etmişlerdir. Bu antlaşma *Hilfu'l-Fudûl Antlaşması* olarak isimlendirilmiştir. Hız. Peygamber sonradan da bu topluluğu şu şekilde yâd eder: "Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde bir antlaşmaya şahit oldum ki, bana onun mukabilinde mor koyunlar verseler o antlaşmanın bozulmasını istemem. Şayet İslâm'da ona çağırılsam elbette icabet ederim." Bkz. İbn Hişâm, I, 141-142; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 52-54.

<sup>182</sup> Kaynaklar, toplum içerisinde putperest inanca karşı çıkıp, putlar için kurban kesmeyi ve onlara ibadet etmeyi reddeden, şarap içmeyi kendilerine yasaklayan bazı kimselerin varlığından ve onların kendi yaşam tarzlarına uygun bir din arayışında olduklarından bahseder. Bunlardan bazısının Hıristiyanlığı seçtikleri bazılarının ise hiçbir dini tercih etmediği nakledilir. Bkz. İbn Hişâm, I, 237-247; Şibli, I, 147; Cevat Ali, VI, 449-469; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), I, 161-162.

<sup>183</sup> Bu cümleden, peygamberliğin vehbî değil kesbî olduğu gibi bir sonuca varılmamalıdır. Fakat peygamber olarak Allah tarafından seçilen kişilerin peygamberlikleri öncesinde de kendi toplumları içinde hep örnek karakterler oldukları gerçeği, işin içinde kesbîliğin de rolü olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî, akli vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle ve riyadan uzak muamelelerle meşgul olmanın, risâletin levâzımından olduğunu söyler. Ona göre cehd ve

sarsmıştır ki günlerce inzivaya çekilerek düşüncelere dalma ihtiyacı içine girmiştir. Hatta bu sıkıntı ona öylesine nüfuz etmiştir ki Allah herkesin muhtaç olduğu bu hakikati, peygamberlik beklentisi içinde olan başkalarına<sup>184</sup> değil de ona lütfedip onu bu sıkıntılardan azad etmiş<sup>185</sup>, nihayetinde risâlet görevi, içinde uzun zaman geçirdiği Mekke’de bulunan Hira mağarasında gelmiştir.<sup>186</sup> Risâletten sonraki dönemde de Hz. Peygamber halkıyla o kadar iç içe ve onlardan biridir ki Hz. Peygamber’in dış görünümünde ve fizikî yapısında yani gerek kılık kıyafetinde gerekse bedeninde onun peygamber olduğunu gösterecek herhangi bir işaret bile mevcut değildir. Bu nedenledir ki, daha önce Hz. Peygamber’i görmeyenlerin, onu tanıyamadığı durumlar olmuştur.<sup>187</sup>

Hz. Peygamber, Mekke asillerinin, toplumun yoksul kesimiyle kendi aralarındaki uçuruma aldırış etmemek ve onların ıstıraplarına göz yummamak gibi davranış kalıplarını dikkate almayarak her kesimden insanla irtibat kurmuştur.<sup>188</sup> Öyle ki köleler, cariyeler, yoksullar gibi zayıf statüdeki kimselerle görüşmesi sebebiyle müşriklerin olumsuz propagandalarına maruz kalmıştır.<sup>189</sup> O, risâletinden önce etrafındaki insanlarla nasıl hemhal olduysa bu tutumunu peygamberliğinden sonra da devam ettirmiştir. Onun bir eş, bir baba, bir dede, bir arkadaş olmanın gerektirdiği insanî sorumlulukları yerine getirmek için gayret sarf ettiği malumdur. Bu ilişkileri bizzat

---

kesb risâletin levâzımındandır fakat çalışıp gayret ederek kendini edeplendiren herkes risâlete nâil olur diye bir kaide yoktur. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş ‘Meâricu’l-Kuds’*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 112; Nübüvvetin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu ile ilgili tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmalar* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 205-212.

<sup>184</sup> Bunun en güzel örneği Ümeyye b. Ebi’s-Salt’tır. İbn Hacer, onun câhiliye zamanında kutsal metinleri okuduğunu, içkiyi haram saydığını, putlara tapınmaktan kaçındığını ve Hz. İbrâhîm’in dini üzere yaşamış bir kimse olduğunu belirtir. O, okuduğu kutsal kitaplardan Hicaz’da bir peygamberin çıkacağını öğrendiği için o peygamberin kendisi olacağı beklentisine girmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’e peygamberlik görevi verildiğinde kıskançlığından ötürü müslüman olmayı reddetmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 385; Ahmed Hasan Zeyyât, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî* (Kahire: Matbaatü’r-Risâle, 1947), 71.

<sup>185</sup> Bkz. Duhâ ve İnşirâh Süreleri.

<sup>186</sup> Kendisine ilk vahyin Hira mağarasında geldiğine dair, bkz. *Buhârî*, Bedü’l-Vahy, 1; *Müslim*, İman, 252.

<sup>187</sup> Bağcı, 216.

<sup>188</sup> Mehmet Özdemir, “Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 115.

<sup>189</sup> Hüseyin Algül, “Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 161.

yaşarken, aynı tür ilişkilerde sergilenen yanlış davranışlardan da rahatsızlık duymuş ve çözüm üretmeye çalışmıştır.<sup>190</sup>

Bizim, bu bilgilerden yola çıkarak, Arapların 'içinden bir peygamber' olarak Hz. Peygamber'in, doğduğu andan itibaren toplumuyla bağlarının olduğunu, onlarla ortak duygu ve düşünceler paylaştığını, aynı sosyal-ekonomik-kültürel ortamın getirdiği problemleri yaşadığını, aynı şartların gerektirdiği benzer davranış örneklerine sahip olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Tüm bunlar ise, tarihî bağlara, tarihî kimliğe sahip bir peygamberin mevcudiyetini göstermektedir.

### 2.1.3. Muhataplarıyla Aynı Dili Konuşan Peygamber

Kur'ân'ın 'anlaşılsın diye Arapça gönderildiğini' buyuran Allah'ın, yine bu amacı gözeterek, peygamberini de gönderildiği kavmin diliyle konuşan kimseler içinden seçmiş olduğunu görürüz. Bu durumu, 'Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bir insandan öğrendiğini' iddia eden müşriklere karşı Allah'ın, 'îmâ ettikleri o kişinin yabancı (yani başka bir anadile sahip) bir kimse, Kur'ân'ın ise apaçık bir Arapça olduğunu'<sup>191</sup> söyleyerek reddetmesinden de anlayabiliriz. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, her peygamberin muhataplarıyla aynı dili konuştuğu zikredilir. Örneğin, İbrâhîm sûresi 4. âyette Allah, "Biz her peygamberi, vahyimizi kolayca açıklayabilmesi için kendi halkının diliyle gönderdik..." buyurur.<sup>192</sup> Bir diğer âyette, "Eğer biz Kur'ân'ı Arapça dışında bir dille indirseydik, inkârcular bu sefer de, 'Bu kitabın âyetlerinin (Arapça olarak) açık seçik anlatılması gerekmez miydi? Kitap yabancı bir dilde, Peygamber ve hitap ettiği kimseler ise Arap. (Bu nasıl iş?)' derlerdi..."<sup>193</sup> şeklindeki ifadeler de aynı gerçeği ortaya koymaktadır. Taberî (ö. 310/923), "kendi içlerinden bir peygamber" ifadesinin aynı zamanda "gönderildiği kavmin diliyle konuşan bir peygamber" anlamına geldiğini ifade eder.<sup>194</sup> Hz. Peygamber'in, belâgat konusunda meşhur Kureyş kabilesinin bir ferdi olmasının yanı sıra fasih Arapça'sıyla ünlenmiş Beni Sa'd kabilesi içerisinde çocukluk

<sup>190</sup> Hz. Peygamberin insanî vasıflarını ortaya koyan örnekler için bkz. Celaleddin Vatandaş, "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örneği Üzerine", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 302-313.

<sup>191</sup> Bkz. Nahl, 16/103.

<sup>192</sup> Mâtürîdî, İbrâhîm sûresi 4. âyeti açıklarken, peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilme hikmetlerinden bahseder. Ona göre, kendi cinsinden, kendi özünden, kendi çeşidinden olan şeye daha fazla ülfet edilir ki bu yüzden insanlar, başka dilde konuşan bir peygamberdense kendi dillerinde bir peygamberi kabul etmeye daha yatkındırlar. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, VII, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 457-458.

<sup>193</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>194</sup> Müfessir, Âl-i İmrân Sûresi 164. âyette yer alan 'من أنفسهم' ifadesini, 'onlarla aynı dili konuşan' anlamında tefsir etmiştir. Bkz. Taberî, VII, 369.

yıllarını geçirmesi, dil hususunda yetkinleşmesine büyük katkı sağlamıştır.<sup>195</sup> Onun bu sebeple, kavmi içerisinde Arapça'yı en güzel konuşan kimse<sup>196</sup> olduğu görülmektedir.

Dilin, insanı ve toplumu yansıtan bir olgu olarak açıklanması<sup>197</sup> bizim açımızdan söz konusu âyetleri yeniden değerlendirmeyi gerekli kılar. Çünkü bir peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesi ve onların dilini kullanması, aynı zamanda kavminin dil sanatlarını, edebî motiflerini, temsillerini, hikâyelerini yani dille ilişkili tüm özellikleri de kullandığı anlamına gelir. Hz. Peygamber insanlara hakikati, yeni baştan inşa ettiği ve kimsenin bilmediği yeni bir dil vasıtasıyla değil; kendisinin de içinde doğduğu dil aracılığıyla iletmiştir. Tüm bunların yanı sıra, onlarla aynı dili kullanmanın gereği olarak, halkıyla aynı zihin ve anlam dünyasını, yani kültürü paylaşmıştır. Diğer bir ifadeyle o, kavmine, başka bir kültürle şekillenmiş -ya da hiç şekillenmemiş, kültürlerden soyutlanmış, tabir caizse âfâkî- bir zihinle değil, yine kavminin içinde bulunduğu kültürle şekillenmiş bir zihinle hitap etmiştir. Sonuç olarak, dilin insan yapısı, düşüncesi, anlam dünyası üzerindeki kaçınılmaz etkileri göz önünde bulundurulduğu takdirde, Hz. Peygamber'in, belli bir millete mensup ve o milletin dilini konuşan bir peygamber olma yönünün de onun tarihî bağına ve kimliğine işaret eden bir delil olduğu açıklık kazanmış olur.

#### 2.1.4. Kimliği Tarihen Sabit Peygamber

Kendisini aşan bir alanla irtibat kuran peygamberlerin birer insan olduğu gerçeği zaman içerisinde yine kendisine inananlar tarafından yok sayılmıştır. Bundan dolayı peygamberlerin, genel olarak tarihle özel olarak ise içinden çıktıkları tarihsel zeminin kültürüyle bağları tamamen koparılmıştır. Bir beşer oldukları gerçeği, vahiy tarafından sıklıkla vurgulanmasına rağmen, peygamberler, içinde buldukları tarihle ve kültürle alakasız bir 'tarihsiz-kültürsüz' varlık formunda algılanır hale gelmişlerdir. Hâlbuki peygamberler, herkes gibi birer insandır ve her insan gibi belli bir kültürde, tarihte, zamanda doğmuş ve yaşamışlardır. Nitekim bu insan türü için kaçınılmaz bir durumdur. Bunu inkâr etmek insanın gerçekliğini reddetmek anlamına geleceği gibi, peygamberin de gerçekliğini reddetmek ve onu, insanlar tarafından kurgulanmış, yaşayıp yaşamadığı bile belli olmayan tarih dışı, mitolojik kahramanlara çevirmek anlamına gelecektir.

<sup>195</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, (Beirut: Dâru Sâdır, 1957), 113; Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 284.

<sup>196</sup> *Buhârî*, Cihâd, 122; Ta'bir, 22; İ'tisam, 1; *Müslim*, Mesâcid, 5; Eşribe, 71.

<sup>197</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 50-53; Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 135; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 13; Joseph V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001), 39.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi hem vahiy hem de bizzat Hz. Peygamber tarafından, peygamberlerin, tarihten/dünyadan/maddî yaşamdan soyutlanmış birer varlık gibi algılanmasının önüne geçilmeye çalışılmışsa da, insan-peygamberler, gnostik gelenekler ve Antik Yunan'daki a-historik, tarihten bağımsız bir töz şeklindeki insan anlayışıyla ele alınmıştır. Fakat Hz. Peygamber'in tarihsel kimliğine, yaşamına dair Kur'ân'ın, kendi ifadelerinin ve literatüre geçmiş birçok kaydın mevcudiyeti, onun daha sonra tarih-dışı bir hale büründürülmesinin önünde bir engeldir. Zira Hadis ilmi, çeşitli yöntem ve kurallar inşa ederek yalnızca onun yaşamına değil, ağzından çıkan sözlerine dair belgelerini de ortaya koymuştur. Tabii ki bu çaba yalnızca Hadis ilmine özgü değildir. Armstrong'un dediği gibi, çok erken dönemlerde Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alan tarihçiler ilk dokümanları rivâyetlerden elde etmiş, bu sayede bir peygamber olmasına rağmen onun hayatını kritik etmekte bir sakınca görmemiş ve diğer dinî geleneklerde görülenden çok daha fazla malzemeyi bize bırakmışlardır.<sup>198</sup>

Ailesinin, nesebinin, doğumunun, fiziksel yapısının, sözlerinin, tarihî süreçteki yaşamının neredeyse en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alınmış olması, Hz. Peygamber'in, Collingwood'un ifadesiyle yalnızca "bir töz" olarak var olmadığını açıkça ortaya koyar. Aksine o, herkes gibi tarih içerisinde yaşamış ve bu yaşamışlığı da kesin olarak tesbit ve takyîd edilmiş bir peygamberdir.

Nihaî olarak, "insan bir peygamber", "kendi içlerinden bir peygamber", "onlarla aynı dili konuşan bir peygamber", "insanî vasıflar taşıyan bir peygamber" ve "yaşadığı kesin verilerle sabit bir peygamber" şeklindeki tüm bu özellikler, Hz. Peygamber'in hem gerçekliğini hem de içinde bulunduğu tarih ve kültürle olan ilişkisini açıkça ortaya koyar. Biz, bu özelliklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki Hz. Peygamber, diğer inançlarda rastladığımız maddî dünyadan, hayattan, kültürden bağımsız, insanî vasıf ve ihtiyaçlardan münezze bir yarı-tanrı ya da melek değildir. O, peygamberlikle görevlendirilmiş bir insandır. Doğal olarak her insan gibi belli bir kültür ve tarihte doğmuştur. Başka bir âlemden gelmiş ruhânî varlık olmadığı gibi, Arapların içine de başka bir kültürden gelmemiştir. Bizzat Arapların kendi içlerinden, onlar gibi yaşayan, onlarla aynı dili konuşan bir peygamberdir. Bütün bu özellikleriyle o, önceki geleneklerde tasarlanan elçilerden ya da hakikatin bilgisine ulaşmış "tarih-dışı" kimselerden farklı olarak hem bu dünyadan hem de bu dünyanın belli bir kesiminde yaşayan Araplardan bir peygamberdir. Câhiliye Araplarında kültürden müstağni, tarih-dışı bir peygamber algısı dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu beşerî yönü ilk bakışta bir olumsuzluk gibi algılanmış olsa da onun 'gerçek' bir insan olması açısından tabii bir durumdur. Bununla beraber, bir peygamberin tarihî ve insanî bir gerçekliğe sahip olması hem kendi döneminde muhatap aldığı toplumla sağlıklı irtibatı hem de kendinden

<sup>198</sup> Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet of Our Time* (New York: Harper Collins Publishers, 2006), 7.

sonrakiler için örnekliliği açısından lüzumludur. İşte Hz. Peygamber, tüm bu insanî vasıflarıyla beraber yaşamış, bu dünyaya ve tarihe ait gerçekliğinden de hiçbir zaman kopmamıştır. Bu özelliği dolayısıyla insanlara örnek model olma vasfını ‘gerçek bir insan’ olarak hala korumaktadır.

## 2.2. Kur’ân ve Hadisin Tarihle İlişkisi

### 2.2.1. Tarih Sürecinin Olumlu Anlam Kazanması

Tarih, İslam’la beraber, yukarıda sözünü ettiğimiz geleneklerdeki olumsuz anlamından kurtulur. Çünkü Kur’ân’da tarih sürecinin olumsuzlanmadığına, aksine bu alanın hakikate götüreceği işaretlerle dolu olduğuna dikkat çekilir. Tarih süreci boyunca yaşamış ve izler bırakmış kavimlerin hikayelerinin yol gösterici birer delil olarak Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde yer bulması, bu durumun en açık örneklerini bize sunar.<sup>199</sup> Bu vurgu o kadar belirgindir ki, Hz. Peygamber sonrası İslamî gelenekte tarihin bir ilim dalı olarak bilim tasniflerinde yer almasına,<sup>200</sup> evrensel tarih yazıcılığının Müslümanlar eliyle başlatılmasına<sup>201</sup> sebep olur.

### 2.2.2. Tarih Sürecinin Dikkate Alınması

İslam’la beraber tarih, olumsuz anlamından kurtulduğu ve tarihsel alan yadsınmadığı için, Kur’ân ve hadislerde bu alana dair meseleler, ihtiyaçlar, talepler dikkate alınır. Tarihi/maddî/dünyevî olan da uhrevî olan kadar önemsenir. Biri ötekine öncelenmez. Bu alandaki en ufak bireysel ya da toplumsal soruya bile cevap verilip, sorun giderilmeye çalışılır. Mesela, Kur’ân ve sünnet bir yandan insanlık tarihi boyunca geçerli ve evrensel bir takım itikâdî hususlara değinirken, diğer yandan da bizzat muhatap aldıkları insanların geçici, özel problemlerine değinmeyi ihmal etmez. Buna binaen, Kur’ân’da her peygamberle her topluma tekrar tekrar bildirilen tevhîd inancıyla alakalı âyetlerin yanında, onların tarih sahnesindeki davranışlarını, ilişkilerini düzenleyen, bazen sınırlar koyup bazen teşviklerde bulunan âyetler görürüz. Bunun yanında, âyetlerin sadece toplumsal meseleleri değil aynı zamanda kişisel problemleri içerdiği de görülür. Örneğin, eşiyile yaşadığı problemi Hz. Peygamber’e şikâyet eden ve

<sup>199</sup> Bkz. Nahl, 16/36; Âl-i İmrân, 3/137; En’âm, 6/6, 11; Neml, 27/67-69; Secde, 32/26; Fâtır, 35/44; Hicr, 15/75-79; Zâriyât, 51/37; Hac, 22/45, 46; *Ebû Dâvûd*, İlm, 11.

<sup>200</sup> Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Harizmî (Haverizmî), *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1989), 119-149; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev, I, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 181; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 13-14; Kasım Şulul, *Kâfiyecî'de Tarih Usûlü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 41-49.

<sup>201</sup> Siddikî, 73-74.



çözüm isteyen bir kadın,<sup>202</sup> Hz. Peygamber'le beraber sefere katılmadıklarına pişman olup tevbe eden üç kişi,<sup>203</sup> kendisi aç kalmayı göze alarak misafirini doyuran sahabî<sup>204</sup> gibi tikel konularla ilgili nâzil olan âyetleri misal verebiliriz.

Tarihsel gerçekliğin dikkate alındığını Kur'an'ın da Hz. Peygamber'in de muhataplarını yalnızca ahirete yönelterek bu dünyadan uzaklaştırmak gibi bir tutum sergilememiş olmalarından da anlamak mümkündür. Dünya, yani tikeller alanı olarak tarih sahnesi dikkate alındığı için insanın bu sahnedeki büyük küçük tüm ihtiyaçları Kur'an tarafından dikkate alınır. Bunun neticesinde, insanın, dünyevî işlerin, mesela geçimini temin edecek rızkın peşinde koşması yadırganan değil teşvik edilen bir durum haline gelir.<sup>205</sup> Buna karşın, tarihsel alanın kötümser bir yaklaşımla yorumlandığı Hıristiyanlık'ta tam tersi bir tavır söz konusudur. İnsanın dünyevî refahı konusunda İncil olağanüstü şekilde ilgisiz davranır.<sup>206</sup>

### 2.2.3. Tarihsel Değişkenliğin Dikkate Alınması

Hakikate götüren bilginin tarihle ilişkisini reddetmeyen yaklaşım neticesinde, bizleri hakikate çağıran birer bilgi kaynağı olarak, Kur'an ve hadislerin tarihî bağlara sahip olduğunu gösteren deliller konusudur. Mesela, bu her iki kaynak da tarihsel değişkenliği dikkate alır. Zira dinin değişmez olduğuna<sup>207</sup> ve fakat şeriatlerin değişkenliğine<sup>208</sup> işaret eden âyetler vardır.<sup>209</sup> Toplumsal yapı ve ihtiyaçlar değiştikçe Kur'an'ın da hadislerin de daha önceden koyduğu bazı hükümler değişir.<sup>210</sup> Toplumun hazır olmadığı bazı meseleler zamana yayılarak, şartlar olgunlaştıkça ortaya konur.<sup>211</sup>

<sup>202</sup> Mücâdele, 8/1-4.

<sup>203</sup> Tevbe, 9/118-119.

<sup>204</sup> Haşr, 59/9.

<sup>205</sup> *Buhârî*, Zekât, 50; *Müslim*, Zekât 35, 106; *Tirmizî*, Kıyâmet 59; *İbn Mâce*, Zühd 28; *Ticâret*, 4.

<sup>206</sup> *Sıddîkî*, s. 69; Bkz. *Matta*, 6: 25-34; *Luka*, 12: 22-31.

<sup>207</sup> Şûrâ, 42/13.

<sup>208</sup> Bkz. *Mâide*, 5/48.

<sup>209</sup> Din'in sabit fakat şeriatlerin değişkenliğiyle ilgili olarak bkz. *Mâturîdî*, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V. 137; *Ebü Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, İmâm-ı Âzâm Ebü Hanîfe ve Eserleri*, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2007), 55.

<sup>210</sup> Nashih ve mensûh ayetlerle ilgili bilgi için bkz. *Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), II. 57. Hadis ve sünnetteki nesih vakalarına dair örnekler için bkz. *Ebübekr Zeynuddîn el-Hâzîmî el-Hemedânî, el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi min'el-Âsâr* (Haydârabâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, h. 1359), 28-244; *Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih Mensûh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985), 175-340.

<sup>211</sup> Hz. Ayşe'nin şu sözleri, bu hususa dikkat çeker: "Kur'an'da ilk olarak, 'Şarap içmeyin' yasağı inseydi, insanlar 'Biz asla şarabı terk etmeyiz' derlerdi. Yine ilk olarak 'Zina etmeyin' yasağı inmiş olsaydı, insanlar 'Biz zinayı asla bırakmayız' derlerdi. Bkz. *Bühârî*, *Fedâ'îlül-Kur'an*, 6. Tedricî yöntemin Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığına dair, bkz. *Müslim*, *İmân*, 31; *Bühârî*, *Zekât*, 1, 41, 63; *Ebü Dâvûd*, *Zekât*, 5.

Nesih ve tedricîlik kavramları bu doğrultuda karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in aynı sorulara, muhatabın durumunu dikkate alarak farklı cevaplar verdiği görülür. İnsanın ilk olarak hesaba çekileceği şeyin bir hadiste namaz,<sup>212</sup> bir diğerinde kan davaları<sup>213</sup> olduğunun ifade edilmiş olması aslında bir çelişki değil Hz. Peygamber'in değişen maksadı doğrultusunda böyle bir üslup tercih ettiği anlamına gelir.<sup>214</sup> O, farklı zaman ve durumların gereğince benzer ifadelerle söz konusu mesele neyse ona vurgu yaparak dikkat çekmiş, meselenin ehemmiyetini izah etmiştir.<sup>215</sup> Bütün bu hususlar ve buna dair örnekler tarihsel zeminin değişkenliğinin önemsendiğini bize göstermektedir.

#### 2.2.4. Tarihsel Alanla İlişkilere Sahip Olunması

Birer bilgi kaynağı olarak Kur'an ve hadislerin tarihî bağlarını, onların tarihsel alanla ilişkili olarak ortaya çıkmasından da anlayabiliriz. Mesela nüzûl ve vürûd süreçleri bu durumu açıkça ortaya koyar. Zira "*Esbâb-ı Nüzûl*" denilen ve "Nüzûl sebepleri" anlamına gelen tabir, Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vukû bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır.<sup>216</sup> Yine "*Esbâb-ı Vürûd*", hadislerin hangi sebeple, hangi zaman ve şartlar altında dile getirildiğinin bilinmesi<sup>217</sup> anlamına gelir ki tüm bunlardan, âyetlerin veya hadislerin bir boşluğa konuşmadığı, bir sebebe binaen nâzil/vârid olduğu, bir soruya cevap, bir talebe karşılık, bir sıkıntıya çözüm oldukları anlaşılır. Âyet ve hadislerin üslûpları, muhtevaları bile nâzil/vârid oldukları zaman ve zeminle ilişkilidir.<sup>218</sup> Mesela, Mekkî sûrelerde daha kısa ama vurgulu âyetler görünürken, Medenî sûrelerde daha uzun ve sosyal hayatı düzenlemeye yönelik ayrıntılı âyetlerle karşılaşmamız bundandır.

Tarihle ilişkili olarak ortaya çıkmanın bir diğer örneği de tarihsel dildir. Yûsuf sûresi 12/2. âyette Allah, Kur'an'ı akledilsin diye Arapça olarak indirdiğini zikreder. Bu

<sup>212</sup> *İbn Mâce*, İkâmetu's-Salavât, 202.

<sup>213</sup> *Bühârî*, Rikâk, 48; *Diyât*, 1; *Müslim*, Kasâme, 28; *Tirmizî*, *Diyât*, 8; *Nesâî*, Muhârebe, 2; *İbn Mâce*, *Diyât*, 1.

<sup>214</sup> Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 112.

<sup>215</sup> İbn Salâh Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî, *Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddîn İtr (Suriye Dâru'l-Fikr, 1986), 285.

<sup>216</sup> Muhsin Demirci, "*Esbâb-ı Nüzûl*", *DİA*, XI, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 360; Ayrıca bkz. Hasan Çelikkaya, *Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul Hisar Yayınları, 2004), 59.

<sup>217</sup> Adil Yavuz, *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007), 2-3.

<sup>218</sup> Mekkî-Medenî sûrelerin farklarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I, (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1326), 196-198, 202-204; Çelikkaya, 66; Hikmet Koçyiğit, *Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar* (İstanbul, Pınar Yayınları, 2013), 83; Mekkî sûrelerin şekil ve muhteva yönünden özellikleri için bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) 57-72.

Kur'ân'ın apaçık, anlaşılır bir Arapça ile Araplara gönderildiği anlamına gelir. Çünkü onların dilleri, konuşmaları Arapça'dır. Bu yüzden Allah, onlar, üzerinde düşünüp anlasınlar diye kitabını Arapça,<sup>219</sup> hatta İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)'in de naklettiği üzere, bir Arap kavmi olan Kureys'in lehçesi ile göndermiştir.<sup>220</sup> Bununla beraber, biz hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in, muhatapları Arapların dile ait tüm kaidelerini ustalıklarla yerine getirdiklerini görürüz. Kur'ân ve Hz. Peygamber, Arapların edebî motiflerini, sanatlarını, üslûplarını yansıtan yani aynen onların anlayabileceği türden bir dil kullanırlar. Yine hem Kur'ân hem de Hz. Peygamber muhataplarının anlam dünyalarında yer alan temsiller üzerinden hakikati aktarmaya çalışırlar. Onların bildiği kıssalar üzerinden ibretler sunarlar.<sup>221</sup> Onlar gibi yemine başvururlar.<sup>222</sup> Ahmet Emin'in dediği gibi, Araplar'da nasıl hakikat, mecaz, kinaye gibi kullanımlar varsa, Kur'ân'da da vardır.<sup>223</sup>

Nihaî olarak, tarihsel bir sebebe/talebe binaen nâzil/vârid olan; nâzil/vârid olduğu zaman, zemin ve muhatapın gerçekliğine göre muhteva, şekil veya yöntem değiştiren; bizzat tüm muhataplarının anlayabildikleri tarihsel bir dil ve üslûp ile seslenen Kur'ân ve Sünnet'in tarihten bağımsız olduğunu söyleme imkânımız yoktur. Bunun yanı sıra, söz konusu ettiğimiz bu özellikler sebebiyle Kur'ân ve Sünnet'in tarihî bağlarından kopararak anlaşılma imkânları da yoktur. Hem Kur'ân hem de sünnet, içinde buldukları tarihsel alanla birebir ilişkilidir. Her ne kadar her iki kaynak muhataplarını tarihi aşan değerlere davet etseler de bunu tarihsel öğeleri yok saymadan ve hatta onları ustaca kullanarak yapmaktadırlar.

<sup>219</sup> Taberî, XV, 551.

<sup>220</sup> Abdurrahman bin Muhammed bin İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib, VII, (Suûdî Arabistan: Mektebetü Nezâru'l-Bâz, 1419), 2099.

<sup>221</sup> Hasan Cirit, *Hadîste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 52-53. Hz. Peygamber'in eğitim aracı olarak kıssaları kullanılmasıyla ilgili, bkz. Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 179-181; Cirit, 58-60.

<sup>222</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 164-165; Ayrıca bkz. Demirci, 251; Arap Dili'nde yeminin yerini göstermesi açısından, câhiliye şiirinde yeminlerin kullanımı ile ilgili bilgi ve örnekler için bkz. Muzaffer Gedikoğlu, *Arap Dilinde Kasem* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 49-53; Kur'ân'da yemin ile ilgili bilgi ve örnekler için bkz. agt. 54-94. Kur'ân'daki yeminler üzerine yapılmış detaylı bir çalışma Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eserde, Kur'ân'da geçen yeminler tek tek ele alınarak incelenir. Bu çalışma esnasında eserin İsam Fâris el-Haristânî ve Muhammed İbrahim ez-Zagî tarafından tahkik edilmiş, 1994 tarihli Müessesetü'r-Risale, Beyrut baskısından yararlanılmıştır. Ayrıca *Kütüb-i Sitte, Muvatta', Sünen-i Dârimî* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* bünyesinde yeminle te'kid edilen hadis sayısının 268'e ulaştığı bilgisi için bkz. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Hz. Peygamber'in Yeminleri* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 45. Ayrıca Hz. Peygamber'in yeminleri için bkz., age. 87-145; Gedikoğlu, 96-102.

<sup>223</sup> Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 292.

## SONUÇ

İslam anlayışı, inandığı ilâhın her şeyden münezzehe olduğunu kabul etmekle beraber, O'nu tabiat ve tarihten habersiz, ilgisiz olarak tanımlamaz. O, tabiatla da tarihî sürecin her bir aşamasında da var olan, etkin olan bir ilâhtır. Yalnızca aşkın (transcendent) değil, aynı zamanda içkin (immanent) bir tanrıdır. Bunun sonucu olarak, tarihe ve tarihsel alana karşı olumsuz tutum sergileyen geleneklerdeki gibi, tarihi yadsımanın, bilgi ve insanın kutsal kabul edilmesi için tarihten soyutlanması gerektiğini düşünmenin İslam anlayışında bir karşılığı yoktur. Bizzat İslam'ın birincil kaynakları üzerinden düşünüldüğünde de bu yaklaşım net bir şekilde ortaya çıkar. Zira bir kutsal bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve O'nu hayata aktaran Hz. Peygamber'in sözleri tarihî veriler içermekte, tarihî özellikler taşımakta ve tarihî şartlara göre şekil almaktadırlar. Bize hakikate dair bilgi getirmekle görevli Hz. Peygamber, bizzat tarihte yaşamış ve tarihî kimliğinin gereklerini reddetmemiş bir elçi modeli sunmaktadır.

İslam'ın bilgi ve insana dair bu yaklaşımı, kanaatimizce bütüncül ve kuşatıcı bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında insanı kutsal olana ulaştıran bilgi, aynı zamanda insana tarihte de bir şeyler söyler. İnsanın tarihi aşan ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, tarihteki taleplerine de cevap verir. Aynı şekilde, ortaya konan bütüncül insan anlayışından yola çıkıldığında, insanın birçok gelenekteki gibi, dünyevî kimliğini yok etmeye çalışarak yükselmesi amaçlanmaz. Onun, tarihsel alanda ve tarihsel kimliğiyle beraber kutsal olana ulaşabilmesi mümkündür. Dolayısıyla insan, ruhanî olarak gelişirken tarihî olandan kaçmakla değil tarihte eylemekle, tarihi kurmakla ve bu alanda da söz sahibi olmakla yükümlüdür.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi -İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2009).
- Algül, Hüseyin. "Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007).
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmiatü Bağdat, 1993), VI.
- Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014).
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014).
- Armstrong, Karen. *Muhammad: A Prophet of Our Time* (New York: Harper Collins Publishers, 2006).
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).
- Aşık, Nevzat. "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu Bildirileri* (Samsun: İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1993).
- Ateş, Ali Osman. "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyân Yayınları, 2006), I.
- Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, 4 (2000/3), 47-74.
- Aydın, Mehmet. "Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet", *Doğu-Batı Işık Doğu'dan Yükselir- I'*, 60 (2012/15), 11-27.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

- Balcı, İsrâfil. "Arap Sasani İlişkileri ve Irak'ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci", *II. Ortadoğu Semineri; Düünden Bugüne Irak Bildiriler I* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, 2006), 157-178.
- Balcı, İsrâfil. "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 (2008), 55-72.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004).
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara TDV Yayınları, 2012).
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), I-III.
- Birişik, Abdülhamit. "Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), XXXIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'us-Sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), I-VII.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).
- Can, Yücel. "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1,(2005/29), 1-11.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971).
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012).
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001).
- Chokr, Mehlem. *İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).
- Cirit, Hasan. *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007).
- Çağatay, "Neşet. Hz. Muhammed'in Soy, Çocukluğu ve Gençliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1960/8).
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996).
- Çelebi, İlyas. "Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*,

- ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Çelik, Mehmet. *Süryânî Tarihi* (Ankara: Ayraç Kitabevi, 1996), I.
- Çelik, Sara. *Bilgi Felsefesi -İlkçağdan Yeniçağ'a-* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010).
- Çelikkaya, Hasan. *Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Hisar Yayınları, 2004).
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu, 2003).
- Daly, Okasha. *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükismailoğlu (İstanbul, İthaki Yayınları, 2013).
- Demir, Hilmi. *Mit, Kozmos ve Akıl -Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011).
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), XI.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I-V.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2007).
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001).
- Efendioğlu, Mehmet. "Suheyb b. Sinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVII.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), I-III.
- Emin, Ahmet. *Fecrî'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976).
- Esgin, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990).
- Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015).
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).
- Flusser, David. "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî. *Hakikat Bilgisine Yükseliş 'Meâricu'l-Kuds'*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

- Gedikoğlu, Muzaffer. *Arap Dilinde Kasem* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014).
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).
- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), XXXV.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998).
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998).
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiîler Son Gnostikler -İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), I-II.
- Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 327-342.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2001).
- Harizmî (Haverizmî), Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1989).
- Harman, Ömer Faruk. "İdris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXI.
- Hartman, Franz. *Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2015).
- Hartman, Louis F. "Eschatology", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.



- Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVI.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *H. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy-Gaybî Hadisler Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2009).
- Hemedânî, Ebûbekr Zeynuddîn el-Hâzîmî. *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi min'el-Âsâr* (Haydârabâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, h. 1359).
- Hirschberg, Haïm Z'ew. "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), I.
- Işık, Caner. "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", *Doğu-Batı "Antik Dünya Bilgeliği"*, 40 (Şubat-Mart-Nisan 2007), 35-57.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014).
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman bin Muhammed bin İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suûdî Arabistan: Mektebetu Nezâru'l-Bâz, 1419), VII.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), I-VIII.
- İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz Şiblî (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936), I-IV.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, thk. İ'sam Fâris el-Haristânî-Muhammed İbrahim ez-Zagîlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *H. Peygamber'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), I-II.

- İbn Nefîs Ebû'l-Hasen Alâ'uddîn Alî b. Ebi'l-Hazm el-Karâşî ed-Dîmeşkî, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Muhammed Ömer (Kahire, 1987).
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut, 1957), I-VIII.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî. *Ma'rifetu Envâ'i Ullûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddîn Itr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986).
- İbnü'l-Kelbî, Hişam b. Muhammed. *Kitâbü'l-Asnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995).
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I-V.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014).
- Kara, Cahit. "İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevilerin Sonuna Kadar)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2013/1), 19-59.
- Karadaş, Çağfer. "Sâbiîler Meselesi -Kur'ân'daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2013/1), 1-23.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), XVII.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes'i - İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010).
- Kister, M. J. "el-Hire -Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar-", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2005/1), 29-54.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadîste Nâsih Mensûh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985).
- Koçyiğit, Hikmet. *Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).

- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. *Câmi'ü'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî İbrâhîm Ettafayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384-1964), XVI.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).
- Kuzgun, Şaban. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri* (İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993).
- Küçük, Abdurrahman- Tümer, Günay- Küçük, Mehmet Alparslan. *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009).
- Martin, Sean. *Gnostikler –İlk Hıristiyan Sapkımlar-*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010).
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), VII.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi'us-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), I-IX.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed İbn Alî b. Şuayb, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I-VIII.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), I.
- Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004).
- Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân, Vahiy ve Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008).
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-*, çev. Ahmet Fethi (İzmir: İlya Yayınevi, 2001).
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011).
- Sarıckı, Murat. "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayrıları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013/2), 111-131.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011).

- Sıddıki, Mazharuddin. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Pınar Yayınları, 1990).
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVI.
- Sönmez, Zekiye. *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2012).
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), II.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Hız. Peygamber'in Yeminleri* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).
- Şehristânî, Muhammed. *Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).
- Şener, Abdulkadir-Sofuoğlu, Cemal-Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2014).
- Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza (İstanbul: Amidi Matbaası, 1928), I.
- Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtik-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).
- Şulul, Kasım. *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), IX.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014).
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), I-V.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014).
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefî Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012).
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998).
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Doğru Tanımanın ve Anlamanın Önemi", *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, ed. Aynur Çınar (İzmir: Tibyan Yayınları, 2016), 489-509.

- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Vatandaş, Celaleddin. "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örnekliliği Üzerine", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 302-313.
- Vendryes, Joseph V. *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001).
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998).
- Yavuz, Adil. *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.).
- Yıldız, Aynur. *Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), II.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Matbaatü'r-Risâle, 1947).
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1326), I-II.

Koçak, Zeynep Canan. "Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü". *RTEÜİFD* 12 (2017): 159-209.





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (211-233)

**et-Tenûhi ve el-Udeydân Özelinde Dünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği:  
'el-Ferac Ba'deş-Şidde' Konulu Eserler**

A Psychotherapy Tradition from Past to Today Specific to al-Tanukhi and al-Udeydan: Works on 'al-Farac ba'de's-shiddah'

**Adnan Arslan**

Okutman Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Lecturer PhD., Uludag University, Divinity Faculty,

Department of Arabic Language and of Rhetoric

Bursa/Turkey

[adnanarslan81@hotmail.com](mailto:adnanarslan81@hotmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-3989-6612](http://orcid.org/0000-0002-3989-6612)

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

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ağustos / August 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 211-233

## et-Tenûhi ve el-Udeydân Özelinde Dünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği: "el-Ferac Ba'deş-Şidde" Konulu Eserler

**Öz:** Fizyolojik açıdan kompleks bir yapıya sahip olan insan bedeni yaşam süresince değişik hastalıklara maruz kaldığı gibi bedeninden daha da girift duygular ve hissiyatla bezenmiş insan ruhu da değişik ruhî sıkıntılara hedef olmaktadır. Beden sağlığı için birçok değişik tedavi yöntemleri tavsiye eden İslâm geleneği, bedenden daha önemli gördüğü ruhun bunalım ve hallerini ihmal etmemiştir. Bu konuda İslâm literatüründe zorluklar karşısında kulun "dirençli" kalabilmesi, duygudurumunun "sağlıklı" sürdürülebilmesi için "psikoterapi" içerikli metinler kaleme alınmıştır. Bu çalışmada, gelenek halini alan bu "teselli" akımının geçmişten günümüze iki önemli temsilcisi olan Tenûhî ve el-Udeydân'ın eserleri içerik açısından karşılaştırılacaktır. Aynı zamanda bu eserlerin bir takım psikolojik bozuklukların terapisinde ne ölçüde katkısının olabileceği araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tenûhî, el-Udeydân, İslâmî psikoterapi, el-Ferac, Hâkezâ hezemu'l-yes

### A Psychotherapy Tradition from Past to Today Specific to al-Tanukhi and al-Udeydân: Works on "al-Farac ba'de's-shiddah"

**Abstract:** The human body, which has a complex structure in terms of physiology, has been subject to various diseases during one's life, and the human soul, which is embellished with more intricate emotions and feelings than its own body, has become a different spiritual stress destination throughout one's life. The Islamic tradition, which recommended many different treatment methods for body health, did not neglect the depressions and conditions of the soul, which is more important than the body. In this regard, texts with "psychotherapy" content were taken to be able to remain "resistant" in the face of difficulties in Islamic literature and to be "healthy" in mood. The works of Tanûkhi and al-Udeydân, two important representatives of this past "consolation" movement that has become tradition in this work, will be compared in terms of content. Also, it will be investigated to what extent these works have applied some solution suggestions reached by modern psychiatry in "depression" therapy.

**Keywords:** Tanukhi, al-Udeydân, Islamic psychotherapy, al-farac, Hakeza hezemu'l-yes.

#### عادة العلاج النفسي في التنوخي والغديان من الماضي إلى الحاضر: المؤلفات في "الفرج بعد الشدة"

**ملخص:** إنَّ الروح التي تكوّن مزيجها من العواطف والمشاعر المعقّدة للغاية قد تصاب بمغصات واضطرابات مختلفة طوال الحياة كما يصاب جسم الإنسان الذي له بنيته المعقّدة من حيث وظائف الأعضاء بأمراض متنوّعة. التراث الطبي الإسلامي الذي أوصى بالعديد من أنواع العلاج لصحة البدن، لم يهمل الاضطرابات التي تصيب الروح، وهي بدورها أكثر أهمية من البدن. وفي هذا الصدد، ظهرت النصوص التي تحتوي على محتوى "العلاج النفسي" ليكون قادرا على البقاء ومقاوما في مواجهة الصعوبات في الأدب الإسلامي. في هذه الورقة سنتم مقارنة أعمال التنوخي والغديان، وهما ممثلان هامان لحركة "التسرية" السابقة التي أصبحت تقليدا في هذا المجال، من حيث المضمون. وفي الوقت نفسه، سيتم التحقيق في مدى تطبيقية هذه الأعمال لبعض اقتراحات الحل التي توصل إليها الطب النفسي الحديث في علاج "الاكتئاب"

**كلمات مفتاحية:** التنوخي، الغديان، العلاج النفسي الإسلامي، الفرج، هكذا هزموا اليأس



## GİRİŞ

İlahi mesaja muhatap olan insan, Kur'an'da "zayıf"<sup>1</sup>, Allah'a karşı "fakir"<sup>2</sup>, musibetler karşısında "ümitsiz"<sup>3</sup>, isteklerine ulaşmak için "aceleci"<sup>4</sup> olarak tasvir edilmiştir. Âyetlerin bağlamına göre; insanın bu varoluşsal özellikleri, ona zayıflığını ve acizliğini idrak ettirerek "dua"ya, kudreti her şeye kadir olan bir Allah'a "tevekkül"e, musibetler karşısında bir imtihan olan "sabır" ve "şükre" sevk etmelidir. O halde musibetler "kader kamçısı"dır.<sup>5</sup> İnsanın "zayıf" yaratılışı, onu ilahi bir istikamete taşımak hatta yüceltmek için merdiven basamaklarıdır.

Ancak insanın musibetler karşısında "sabırsızlık" göstermemesi, arzu ve isteklerine karşı "aceleci" davranmaması, "ümitsizlik"e kapılmaması, "üzüntü"lerine mağlup olmaması, "zayıf, ümitsiz ve aceleci" olan yaratılışına zor ve ağır geleceği için âyet ve hadislerde sıklıkla "zayıf insan" motive edilmeye çalışılmıştır.<sup>6</sup>

Kur'an ve hadisin "teselli" ve "motivasyon" üzerine yoğunlaşmasının bir sonucu olarak, "ümme't" in sorunlarıyla hemhal olan "ulema" ve "üdebâ" arasında da "teselli", dikkat çeken bir konu başlığı olmuş, bilhassa ruha zevk veren "edebi üslup" içerisinde<sup>7</sup> "teselli konulu" eserler kaleme alınmıştır.<sup>8</sup>

Kimi zaman istenmeyen olayların yoğun gürültüsü ve koyu dumanı altında sıkıntılara duçar olan insanın, derinlerden gelen "teselli" ihtiyacına cevap veren "el-ferac" türü eserlerde; fakirlik, haksızlık, adaletsizlik, ihtiyarlık, musibet, ölüm..

<sup>1</sup> en-Nisâ, 4/28

<sup>2</sup> el-Fâtır, 35/15

<sup>3</sup> el-İsrâ, 17/83

<sup>4</sup> el-İsrâ, 17/11

<sup>5</sup> Said Nursi, *Barla Lahikası*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 285.

<sup>6</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk: Salih Gedük, "Kur'an'da Müminlere Teselli, Moral Ve Motivasyon" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

<sup>7</sup> Günümüzde de psikoterapi ekolleri çerçevesinde alternatif yöntemlerden biri "bibliyoterapi"dir. Bibliyoterapi bireyin kendisini daha iyi tanıyıp psikolojik sorunlarını aşmada kendisine yardımcı olacak edebiyat eserlerinden yararlanmalarını sağlayan bir sürecin düzenlenmesidir. Bu süreçte kitabın anlattıkları içerisinde hastanın kendisini bulması sağlanır. Bu durumda psikoterapiyi uygulayan bir kişi değil, kitabın kendisi ve anlattıkları olacağı için hastanın problem çözme becerisinin gelişmesi daha etkin hale gelmektedir. Mehmet Ak, Elif Eşen, Faik Özdengül, "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler", *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 3 (2014): 134.

<sup>8</sup> Teselli başlıklı bu eserlerin listesi için bkz: Ebu'l-Hasan Ali b. Eyyûb b. Mansûr el-Makdisî, *el-Lubâb fi tesliyeti'l-musâb*, nşr: Ebû Muhammed en-Necdî, ty., s. 5. Burada eseri yayıma hazırlayan en-Necdî, teselli konusunu müstakil olarak ele alan yirmi iki müellif ve eserlerine yer vermiştir.

gibi “olumsuz” görünen şeylerin içerisinde Kur’an’ın ve Sünnet’in ışığında “olumlu” neticeler gösterilmiş ve bir bakıma toplumsal psikoterapi uygulanmıştır.

Arap edebiyat tarihinde Abbasiler döneminden itibaren dert ve sıkıntı “الشِّدَّةُ” halinde kulun nasıl davranması gerektiği, “şer”li görünen şeyde “hayır”lı olanı nasıl görebileceğine ilişkin hacimli eserler yazılmıştır. Hikâyeler koleksiyonu olarak karşımıza çıkan bu eserlerde sıkıntılar karşısında teselli, ümitsizlikler karşısında umut verme amacı güdülmüştür. Çoğunlukla “teselli” bağlamında âyetler, hadisler, sahabe ve tâbiûn kâvil ve tecrübeleri başta olmak üzere diğer ibretli olay ve menkıbeler edebi üslup ile yoğrularak kısa başlıklar altında verilmiştir.

Arap edebiyatında el-Medâinî, İbn Ebu’d-Dünya ve Ebu’l-Huseyn Ömer b. Muhammed el-Ezdî’nin yanı sıra bu şahsiyetlerden de istifade edip daha kapsamlı ve düzenli bir eser ortaya koyan Tenûhî (ö. 384), “el-ferac” konulu eser veren önemli isimlerindedir.<sup>9</sup>

et-Tenûhî, “*el-ferac ba’deş-şidde*” eserinde her sıkıntıdan “şidde” sonra bir rahatlığın “ferac” geleceği ilkesini benimsemiş, buradan hareketle hem kendisine hem de yaşadığı topluma karşı “psikolojik terapi” amaçlı olduğu anlaşılan ibretli hikâyelere yer vermiştir. Eserde dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi konuya ilişkin birinci derecede âyetlere daha sonra hadislerle ve sahabe kavillerine öncelik verilmiştir. Kavilleri senetleri ile beraber zikretme hassasiyeti olan eserde, hadis kaynaklarında olduğu gibi çok sayıda isme rastlanmaktadır.

et-Tenûhî eserini, hayatının son yıllarında ve birçok sıkıntı ve meşakkatten sonra kaleme almıştır. Bağdat’ta yürütmüş olduğu kadılık görevinden azledilmiş, servetine el konulmuş, hapse atılmış ve hayatının son yıllarını da yalnızlık ve yoksulluk içerisinde geçirmiştir.<sup>10</sup>

*el-Ferac ba’deş-şidde* başlığı, okuyucu psikolojisi üzerindeki olumlu etkisinden dolayı olmalı ki daha sonra, önce Fars edebiyatına oradan da Türk edebiyatına geçmiştir. *el-Ferac bade’ş-şidde* başlıklı metinler İslâm dünyasında revaç bulmuş ve benzer temalı hikâyelerin derlenip kitap hâline getirilmesi bir gelenek halini almıştır. Toplumların kendi tarihî ve efsanevî olaylarını *el-Ferac bade’ş-şidde*

<sup>9</sup> Soner Gündüzöz, “Tenûhî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları,1989), 471. Bu maddede et-Tenûhî’nin hayatına dair ayrıntı verilmiştir.

<sup>10</sup> a.mf., a.e., 470.

tarzında “teselli” odaklı metne dönüştürmesi bir edebî tür olmuş ve günümüze kadar diğer Müslüman toplumlar tarafından da büyük ilgi görmüştür.<sup>11</sup>

*el-Ferac ba'de's-şidde* başlıklı eserlerin görmüş olduğu bu ilginin her sıkıntı “şidde” karşısında rahatlık “ferac” bekleyen insan fıtratıyla ilişkili olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bu tür edebi eserlerin İslâm toplumlarında değişik sebeplere bağlı bunalımlara paralel olarak kendini yenilediği,<sup>12</sup> benzer isim ve içerikle başka edebiyatçılar tarafından yine okuyucu karşısına çıktığı görülmektedir.

Modern döneme gelince, Dünya savaşları ve küresel krizler gibi tüm insanlığı etkileyen olaylar, aslında “doğal” olan “üzüntü ve sıkıntıları” kronikleştirmiş; “stress” ve “depresyon” gibi psişik vakaları yaygın şikâyetler haline getirmiştir.<sup>13</sup> Bu tür duygudurum bozukluklarının sebep ve tedavileri bir taraftan tedavi ve ilaç sektörünü araştırmalara iterken diğer taraftan da “el-ferac” geleneğine sahip olan Müslüman edebiyatçıları da “teselli” konulu eserleri kaleme almaya sevk etmiştir.

Bu eserlerden, Suudi Arabistanlı Dr. Selva el-Udeydân'a ait “*Hakeza hezemu'l-Yes*” (Ümitsizliği Böyle Yendiler), İslâm dünyası çapında geniş bir üne kavuşmuştur. Ancak eserin üne kavuşmasında içeriğinden daha çok bu eser üzerinde intihal ile suçlanan ve yargılandığı davada 330.000 Suudi Arabistan Riyali para cezasına çarptırılan Suudi Arabistanlı davetçi Dr. Âid el-Karnî'nin büyük payı bulunmaktadır. İlk defa 2007 yılında basılan eserin yazarı el-Udeydân, 2011 yılında

<sup>11</sup> Muhammed Fatih Alkayış, Ahmet Turan Doğan, “El-Ferac Ba'de's-Şidde'de Geçen Deyimler”, *Turkish Studies*, 3 (2011): 462

<sup>12</sup> Bu bunalımlardan birisi Hanbelî bir tasavvufçu olan Abdullah b. Muhammed b. Muhammed el-Menbicî'nin “*Tesliyetu ehli'l-musâb*” adlı eserinde adı geçen “*Taun*”dur. el-Menbicî eserinin önsözünde h. 775 yılında Şam'da ortaya çıkan bir salgın hastalıkta binlerce insanın özellikle de çocukların yaşamını yitirdiğini ifade etmiştir. Anlaşılan birden bire binlerce çocuğun salgın bir hastalıkla ölmesi toplumda “teselli” ihtiyacını ortaya çıkarmış ve dönemin âlimlerinden olan el-Menbicî'yi bu türden bir eseri kaleme almasına sevk etmiştir. Eseri diğer “el-ferac” konulu eserlerden ayrıran özelliği onun “çocuk ölümleri” sonucu yaşanabilecek derin üzüntülere odaklanmasıdır. Bu eserlerle İslâm âlimlerinin yaşadıkları toplumun her türlü dertlerine karşı ne kadar “sorumluluk” duygusu taşıdıkları ve ilimle meşguliyetleri onları toplumun dertlerinden alıkoymadığı anlaşılmaktadır. Ebû Abdullah b. Muhammed b. Muhammed el-Menbicî, *Tesliyetu ehli'l-musâb*, (Mısır: Matbaatu's-saâde, 1929), 3.

<sup>13</sup> Dünya Sağlık Örgütü, Dünya Sağlık Günü olan 7 Nisan'ı, “*Depression Let's Talk*” başlığı ile depresyona tahsis etmiştir. Örgütün bildirisine göre dünyada 300 milyondan fazla insan depresyona maruzdur. Bu rakam 2005 yılından sonra %18'lik bir artış kaydetmiştir. Erişim 27 Temmuz 2017, [http://www.who.int/mental\\_health/management/depression/en/](http://www.who.int/mental_health/management/depression/en/)

Riyad kitap fuarında eline aldığı Âid el-Karnî'ye ait “*La Tey'es*” adlı kitabın yüzde doksanının kendi kitabından alıntı olduğunu düşünerek konuyu yargıya taşımıştır. Bir yıl süren davanın sonucunda el-Karnî haksız bulunmuş ve kitabının toplatılmasına karar verilmiştir.<sup>14</sup>

Biyografisi hakkında internet ortamından elde ettiğimiz sınırlı bilgilere göre el-Udeydân, 1975 yılında el-Ghat'ta<sup>15</sup> doğmuştur. Aile konsültasyonu alanında doktorasını tamamlamıştır.<sup>16</sup>

Eser birçok açıdan “*el-ferac ba'de's-şiddeh*” türü eserlere benzediği gibi<sup>17</sup> modern bilimlerden de istifade etmiş ve “ilginç” olayları okuyucusuna “teselli” ve “ferah” verecek “ibret”lere çevirmede başarılı olmuştur. Bu çalışma et-Tenûhî'nin “*el-Ferac ba'de's-şidde*” si ile el-Udeydân'ın “*Hâkeza hezemu'l-ye's*” i üzerinde biçim ve içerik açısından karşılaştırma yapacaktır. Bu karşılaştırma üzerinden “el-ferac” geleneğinin ne ölçüde devam ettiği tespit edilecektir. Çalışma modern psikiyatri bilimlerinin bilgisine başvuracak ve iki eserin biçim ve içerik açısından karşılaştırılması yapıldıktan sonra “el-ferac” konulu bu eserlerin üzerinde durduğu ruhsal sıkıntılar ve önermiş olduğu “davranışlar” ile modern psikiyatri bilimlerinin tanımladığı psikolojik rahatsızlıklar ve tedavi yöntemleri arasında bir karşılaştırmaya gidecektir.

### I. “Teselli” Amaçlı Eserlerin Ortak Özellikleri

Araştırmanın bu bölümünde “el-ferac” konulu iki eserin biçim ve içerik açısından karşılaştırması yapılacak ve ortak noktaları ortaya koyulacaktır. Çalışmanın makale düzeyindeki sınırlılığı göz önünde bulundurularak “teselli” konulu diğer önemli eserlere dipnotlarda işaret ile yetinilecektir.

#### a) Âyet ve Hadislere Yer Vermesi

Her iki eserde de göze çarpan en belirgin özellik, İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an âyetleri ve hadislere sıklıkla yer vermesidir. Hemen her başlık

<sup>14</sup> Erişim 03 Ağustos 2017, <https://www.alarabiya.net/articles/2012/01/23/190083.html>.

<sup>15</sup> el-Ghat Riyad'ın kuzeybatı istikametinde ele alan küçük bir ilçedir. Erişim 03 Ağustos 2017, <http://www.traidnt.net/vb/traidntf1389627/>.

<sup>16</sup> Erişim 03 Ağustos 2017, <http://mybook4u.com/component/ars/auther/273?Itemid=> (03.08.2017).

<sup>17</sup> el-Udeydân eserinde, et-Tenûhî'nin eserinden bahsetmiş, ondan bir alıntıda da bulunmuştur.

altında konuya ilişkin âyet ve hadislere yer verilmiştir.<sup>18</sup> Âyet ve hadisler iktibas edilirken çoğu kez metnin muhtevasına yaklaştırılıp konuyla bütünlük arz edecek şekilde getirilmektedir. İki müellifinde bu tarzda bir yaklaşımla âyet ve hadislere yer verdiği görülür. Yazarlar, “üzüntü”den kurtulmak için konuya ilişkin âyet ve hadislerin manalarını özümsemeye, onlarla kendi tefekkür dünyalarında hemhal olmaya birinci derecede önem vermişlerdir. Hemen her başlıkta duruma uygun âyet ve hadise yer verme hassasiyetinin şundan kaynaklandığı söylenebilir: Okuyucu sıkıntıya “şidde” maruzdur. İsteddiği “rahatlık” ise her şeye gücü yeten “Allah”ın kudret elindedir. Dolayısıyla okuyucuya ferahlık verecek olan “yazarın sesinden” önce “Allah’ın kelamı”dır.<sup>19</sup> “Allah Resûlü”nün (a.s.m.) hadisidir. Dolayısıyla yazarlar özellikle eserin başında yoğun olarak âyetlere ve hadislere yer vererek “teselli”nin kaynağının “rabbanî” olduğunu zihne yerleştirmek istemektedirler.

Örneğin; et-Tenûhi, eserinin ilk cildine Adem a.s.’dan itibaren peygamberlerin musibetlere maruz kaldığını, onların bu sıkıntılar karşısında şikâyet etmeyip münacatta bulduklarına dair âyetlere yer verir. İnsanların “en iyileri” olan peygamberlerin başından geçen musibetleri, onların şikâyet etmeyip münacatta bulduklarını, musibet meselesinin bir “yaratılış kanunu” olduğunu, musibetlerden sonra Allah’ın inâyet ve yardımının geleceğini ima ederek bu kanunun ilk insandan beri işlediğini göstermek istemiştir. İlk başlıklarda bizzat peygamber kıssalarına dikkat çekmiştir.<sup>20</sup> Bu kıssalarda her “şidde”den sonra “ferac” geldiğine işaret edilmiş, okuyucunun da başındaki musibeti bir ferahlık ve serinliğin takip edeceğine dair bir telkinde bulunmuştur. Buna göre musibetler, ilk insan ve peygamber olan Adem’den (a.s.) bu yana Allah’ın ilmi dahilinde

<sup>18</sup> Görme engelli olanlara teselli amaçlı bir risalesi olan Zemahşeri de eserinde, konu bağlamına uygun bir şekilde âyetlere ve hadislere yer vermiştir. Göz Allah’ın kullarına büyük bir nimeti iken ne var ki birçok kimsenin günahlardan dolayı Cehenneme girmesine sebep olmuştur. Nice bakışlar var ki sahiplerini dünya ve ahirette rezil durumlara düşürmüştür. Zemahşerî, Bu çerçevede âyet ve hadislerle “teselli” amacını temellendirmiştir. Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Risâletên Ferîdetên li’z-Zemahşerî*, tah: Hilal Nâcî, (Bağdat: el-Kayrevân li’n-Neşr, 2006), 58.

<sup>19</sup> Kur’an’da insandaki psikik olgulara işaret eden ve onun psikolojik dünyasına önem veren birçok âyetin bulunduğu bilinmektedir. Konu ile ilgili ayrıntı için bk: Nihal Şener Güney, “Kur’an’da Psikolojik Sağlık”, (Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016).

<sup>20</sup> et-Tenûhi, *Kitâbu'l-ferac ba'deş-şidde*, tah: Abbûd eş-Şalcî, c. 1 (Beyrut: Daru Sâdir, 1978), 65.

gelmektedir. Bu başlıkların her birinde konuyla alakalı bir ya da birden fazla âyete ve hadise yer verilmiştir.<sup>21</sup>

el-Udeydân da benzer bir yöntemle eserinde yoğun olarak âyet ve hadislere yer vermiştir. Eserinde yaklaşık 160 âyet tespit ettiğimiz el-Udeydân'ın ortalama her iki sayfada bir konu bağlamına göre âyetlerden iktibasta bulunduğu görülmüştür. Bu âyetlerin izahı bağlamında sarf etmiş olduğu cümleler de göz önünde bulundurulduğunda eserin "psikoterapik" yönünün en önemli unsurunun âyetler olduğu anlaşılmaktadır.

Örneğin, ümitsiz kişinin "Yaratma ve emir O'nun değil mi?"<sup>22</sup> âyetinden gaflet ettiğini;<sup>23</sup> şer gibi görünen olaylarda hayırların bulunabileceğini;<sup>24</sup> hastalık anında "şifa verenin Allah"<sup>25</sup> olduğunu düşünerek tedaviye devam etmenin lüzumunu;<sup>26</sup> eninde sonunda bu musibetlerin -geceden sonra sabahın gelmesi -<sup>27</sup> bir gün kesinlikle biteceği<sup>28</sup> gibi yüzden fazla âyet ekseninde teselli vermeye çalışmaktadır.

#### **b) Tecrübeler Atıfta Bulunulması**

İki müellifin eserinde de bilge şahsiyetlerin sözlerine ve tecrübelerine sıklıkla yer verilmiştir. Alıntı yaparken et-Tenûhî'nin kendi asrında son derece önem ihtiva eden senedi zikrettiği, el-Udeydân'ın ise modern eserlerin hemen hepsinde olduğu gibi senede yer vermediği hatta kaynak kitabın ismini dahi zikretmediği görülür.

Bu alıntıları yaparken sözüne ya da tecrübesine atıf yapılan şahsiyetin Müslüman olmasını zorunlu görmemişlerdir. Örneğin, et-Tenûhî "Musibetleri hafifletmeye dair kaviller" başlığı altında Aristo'nun şarihlerinden Themistius'un (ö. 387) sıkıntılı hallerde sabırlı olmanın önemine dair bir sözüne atıfta bulunmuştur.<sup>29</sup> el-Udeydân ise Amerika Birleşik Devletleri'nin başkanlarından

<sup>21</sup> Hatta et-Tenûhî'nin ilk cildinin önemli bir kısmı peygamber kıssalarından ibarettir. İlk ciltte sıra ile, Adem (a.s.), Nuh (a.s.), İbrahim (a.s.), Lut (a.s.), Yakup (a.s.), Yusuf (a.s.), Eyyup (a.s.), Yunus (a.s.), Musa (a.s.), Danyal (a.s.) ve en son Hz. Muhammed (s.a.v.) efendimizin ibret dolu kıssalarına ve ibretlerine yer vermiştir.

<sup>22</sup> Arâf, 7/54.

<sup>23</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye's*, 12.

<sup>24</sup> a.mlf., a.e., 14.

<sup>25</sup> Şuarâ, 26/80.

<sup>26</sup> el-Udeydân, a.e., 38.

<sup>27</sup> Hûd, 11/81.

<sup>28</sup> el-Udeydân, a.e., 69.

<sup>29</sup> et-Tenûhi, a.e., c. 1, 167.

Abraham Lincoln (ö. 1865), İngiliz roman yazarı Anthony Burgess (ö. 1993)<sup>30</sup>, Nokia cep telefonu şirketinin kurucusu Fredrik Idestam (ö. 1916),<sup>31 32</sup> Kanadalı atlet Terry Fox (ö. 1981), Güney Afrika Devleti'nin başkanlarından Nelson Mandela (ö. 2013) gibi birçok gayrimüslim şahsiyetin ibretlik hikayelerini aktarmıştır. Ayrıca et-Tenûhî'nin eserinde kendi başından geçen şahsi tecrübelerine rastlanmıştır.<sup>33</sup>

### c) Arap Şiirine Yer Vermesi

Bu tür eserlerin en belirgin özelliklerinden birisi de şiire atfedilen önemdir. "Teselli" konulu bu eserlerin şiire büyük önem vermiş olmaları modern psikoterapi yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Zira son yıllarda yaygınlaşan "sağlığın fiziksel ve duygusal bir bütün olduğu (holistik)" yaklaşımından hareketle alternatif bir terapi yöntemi olarak "şiir terapisi" yaygınlık kazanmıştır.<sup>34</sup>

et-Tenûhî, Ebu Temmâm,<sup>35</sup> Ebu'l-Ferac el-İsfahani<sup>36</sup> el-Mühellebi<sup>37</sup> Hasan b. Vehb,<sup>38</sup> el-Buhterî<sup>39</sup> gibi şairlere ait beyitlere yer verdiği gibi şair olmayan ama musibet anında kendisi ile sohbet edildiği zaman hastalık ya da musibet karşısında duygularını şiir tadında ifade eden bilge kimselere ait beyitler de aktarmaktadır.

el-Udeydân ise şiirin, okur psikolojisi üzerindeki olumlu etkisinin bilincinde olduğunu eserinin önsözünde belirtmiştir. Zira o, okuyucusunu birinci derecede âyetlerin manalarını tefekkür etmeye davet ederken, ikinci derecede şiir beyitlerinin deryasına dalmayı tavsiye etmektedir. Şiir ruhun derinliklerine süzülerek akıp giderken onu kuşatan ümitsizlik gibi haletlerin zincirlerinden kurtaracak, geniş ufuklara doğru yol almasına yardımcı olacaktır.<sup>40</sup>

<sup>30</sup> el-Udeydân, a.e., 277.

<sup>31</sup> a.mlf., a.e., 279.

<sup>32</sup> a.mlf., a.e., 282.

<sup>33</sup> et-Tenûhî, a.e., c. 1, 173.

<sup>34</sup> Esin Uçak Şimşek, "Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Ve Rol Değiştirme Tekniğiyle Bütünleştirilmiş Film Terapisi Uygulamasının İşlevsel Olmayan Düşüncelere Ve İyimserliğe Etkisi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003 ), 16.

<sup>35</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu'l-ferac ba'de's-şidde*, c. 1, 165.

<sup>36</sup> a.mlf., a.g., c. 2, 123.

<sup>37</sup> a.mlf., a.g., c. 1, 178.

<sup>38</sup> a.mlf., a.g., c. 1, 187.

<sup>39</sup> a.mlf., a.g., c. 2, 18.

<sup>40</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye's*, 8.

el-Udeydân, et-Tenûhî'nin "*el-Ferac*"ında olduğu gibi klasik Arap şiirine yer vermiştir. Abbasi şairlerinden Muhammed b. Beşîr el-Hâricî'nin divanından 19 beyte yer verdiği gibi<sup>41</sup> eserin başlıklarından bazılarını "vakfe" adıyla sadece şiire ayırmıştır.<sup>42</sup>

#### d) Başlıklandırma

Herhangi yazarın kitap telif ettiği zaman kitabın içeriğine uygun ve dikkat çekici bir başlık bulmakta zorlandığı bilinen bir gerçektir. "Teselli" konulu "*el-ferac*" eserlerinde onlarca hatta Tenûhî'nin eserinde olduğu gibi yüzlerce başlık bulunduğu göz önünde bulundurulunca "başlıklandırma"da nasıl bir yöntem izlenmiş olduğu ayrıca önem arz etmektedir.

"el-Ferac" konulu bu eserlerin başlıklandırmada benzer yöntemi takip edildiği görülmektedir. Burada bu bağlamda ortak özellikleri maddeler halinde verilecektir.

#### 1. Başlığın "Âyet" Olması

"el-Ferac ba'de's-şidde" kimi zaman başlıkta sadece âyete yer vermiştir. Örneğin; *استغفروا ربكم إنه كان غفارا*<sup>43</sup> âyeti bir başlık iken "Hakezâ hezemu'l-ye's" te *إن مع العسر يسرا* âyeti tek başına bir başlık olmuştur.<sup>44</sup>

#### 2. İbret Sahiplerinin İsimlerini Zikretmesi

Kişilere ait deneyimlerin anlatıldığı başlıklarda örnek alınacak kişinin adı başlıkta verilmiştir. Tenûhî'nin eserinde özellikle ibretlik hikâyelerin sıklıkla bulunduğu ikinci ve üçüncü ciltte bu tür başlılara rastlanmaktadır. Örneğin; 283. Başlık "*Seleme el-Enbârî'nin Kıssası*",<sup>45</sup> 305. Başlık "*Halife el-Muktedir'in Görevden Alınması*"dır.<sup>46</sup> Benzer bir yaklaşımla el-Udeydân, yakın yüzyıllarda yaşamış ünlülerin başarı hikayelerine atıfta bulunduğu yerin başlığında, onların isimlerini zikretmiştir. Örneğin; Thomas Edison'un başarı hikayesini anlattığı yerin başlığı

<sup>41</sup> a.mlf., a.g., 232.

<sup>42</sup> a.mlf., a.g., 232, 79, 92, 104, 142.

<sup>43</sup> et-Tenûhî, a.g. c.1, 143.

<sup>44</sup> el-Udeydân, a.g., 14.

<sup>45</sup> et-Tenûhî, a.g. c.3, 100.

<sup>46</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu'l-ferac ba'de's-şidde*, c. 3, 193.



“Thomas Edison.. Aptal Çocuk”<sup>47</sup>, Hindistan’ın milli kahramanı Mahatma Gandhi’nin hikayesinin anlatıldığı yerin başlığı ise “Gandi...Ölünceye Kadar Oruç” tur.<sup>48</sup>

### 3. Bâb Başlıklarında Muhataba Sigası

İki müellif, eserlerindeki başlıklarında okuyucuya muhataba sigasıyla hitap etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında bu eserlerin “vaaz” dili ile doğrudan avama hitap etme amacı olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, et-Tenûhî 19 numaralı başlığında muhataba sigasıyla “إذا ضاق بك الصدر ففكر في ألم نشرح” “İçin daralmışsa İnşirah Sûresi’ni düşün!” derken<sup>49</sup> el-Udeydân, “استمع للحكماء بعقلك” “akınlıla bilgeleri dinle!” şeklinde doğrudan okuyucuya hitap etmektedir. Bu hitap şeklinin “ikna etme”, “inandırıcı olma”, “yakınlık hissettirme” gibi olumlu etkilerinin olduğu düşünülebilir. “Sıkıntı” ve “yalnızlık” içerisinde olan okuyucuya “kısa” ve “doğrudan” hitabın “dikkat çekici” ve “ferahlık verici” bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

### 4. Başlığın Özdeyiş Şeklinde Olması

Kimi zaman okuyucuların eline bir eser aldıkları zaman sadece içindekiler kısmını ya da başlıkları okumak âdeti vardır. “Teselli” konulu bu eserlerin yazarları, bu tür okuyucuları da göz önünde bulundurarak başlığın tek başına “ibret” içermesine önem vermiştir. Zira bazı başlıkların “tek başına” öğüt vermeye müsait etkileyici tonu bulunmaktadır. Bu başlıklar akılda kalmaya hatta ezberlenmeye uygun “özdeyiş”leri andırmaktadır. Örneğin et-Tenûhî’nin eserinde:

“Ancak salih kimseler sınıdır.”<sup>50</sup>

“İnsan bir musibette önemsiz birinden de faydalanabilir.”<sup>51</sup>

“Sana dün kâfi gelen (Allah) yarın da kâfi gelir.”<sup>52</sup>

el-Udeydân ise başlıklarda “özdeyiş” formunda ifadeler kullanmaya daha çok önem vermiştir.

<sup>47</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye's*, 15.

<sup>48</sup> a.mlf., a.e., s. 155.

<sup>49</sup> et-Tenûhî, a.e., c.1, 107.

<sup>50</sup> a.mlf., a.e., c.1, 169.

<sup>51</sup> a.mlf., a.e., c.2, 114.

<sup>52</sup> a.mlf., a.e., c.1, 275.

“İmkânsız yok! Sadece Düşün!”<sup>53</sup>

“Ümitsizlik Sana Hücum Ederse! Secde et”<sup>54</sup>

“Yenilsen de Tebessüm Et.”<sup>55</sup>

“Sahip Olmadığın Şeye Bakma!”<sup>56</sup>

#### e) İfadelerinde Seci Kullanması

“Mensur metinlerde fasıla sonlarındaki “şiiirdeki kafiye gibi” ses benzerliği” şeklinde tanımlanan seci<sup>57</sup> et-Tenûhî ve el-Udeydân’ın eserlerinde kendini hissettirecek derecede yoğun kullanılmıştır. Bunun örnekleri sıklıkla görmek mümkündür.<sup>58</sup>

et-Tenûhî’nin eserinde, özellikle kendine ait ifadelerinde “ses ahengi”ne önem verdiği, başlıklarında bile buna dikkat ettiği göze çarpmaktadır. الامتحان ile القرآن، القائلين ile اليقين kelimelerinin fasılası “nun” harfi olduğu gibi<sup>59</sup> الأواء ile الأدواء kelimelerinin fasılası da “hemze” olmuştur.<sup>60</sup>

Yine el-Udeydân Allah’ın kullarına “القريب” (en yakın) olduğundan dolayı onların asla “karamsar olmaması” gerektiğine dair bir başlığında kullandığı cümlelerin son harflerinin “ses benzerliği” taşımasına özen göstermiştir.<sup>61</sup> Aynı cümlede yer alan الإحسان، الظمان، الجوعان، اللهفان kelimelerindeki “Elif Nun” sesiyle yansıtılan uyumla, yaşamla uyum gösteremeyip bunalım yaşayan kimselere “ahenk” telkininde bulunduğu akla gelmektedir.

<sup>53</sup> el-Udeydân, a.g., 60.

<sup>54</sup> a.mlf., a.e., 131.

<sup>55</sup> a.mlf., a.e., 187.

<sup>56</sup> a.mlf., a.e., 238.

<sup>57</sup> Sa’deddîn Taftazânî, *Telhîs kitâbi miftâhi’l-ulûm*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 2010), 436.

<sup>58</sup> Modern araştırmalar cümlelerde seci “uyak” (rhyme) kullanmanın daha hızlı öğrenme ve ezberlemeye yardımcı olduğunu belirtmektedir. Gordon H. Bower, Laura S. Bolton, “Why Are Rhymes Easy to Learn”, *Journal Of Experimental Psychology*, 82 (1969): 453.

<sup>59</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu’l-ferac ba’de’ş-şidde*, c. 1, 59.

<sup>60</sup> a.mlf., a.e., c.1, 71.

<sup>61</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu’l-ye’s*, s. 28.

## II. “Teselli” Konulu Eserlerde Görülen Ortak Psikoterapi Yaklaşımları

Bir çok bilimsel araştırma depresyon gibi<sup>62</sup> psikolojik hastalıklar ile kişinin dini inancı arasında olumlu bir korelasyon olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>63</sup> Din, psikolojik rahatsızlıklara sebep olabilecek pek çok etkenden insanı korumaktadır. Yapılan araştırmaların meta-analitik bir incelemesi, aynı zamanda dindarlık seviyesi yüksek olan insanların nispeten daha düşük seviyede depresif sendromlardan bahsettiklerini ortaya koymuştur.<sup>64</sup> Çalışmanın bu bölümünde depresyonu önlemede<sup>65</sup> kullanılabilecek “dini unsurların” teselli konulu “el-ferac” eserlerinde nasıl işlendiği ele alınacaktır.

### a) “Yalnızlık” Karşısında “İlahi Huzur”

Psikolojik hastalıkların bir kısmında hasta, kendisini derin bir “yalnızlık” içerisinde hissetmektedir.<sup>66</sup> Bunun tedavisinde uzman, hastaya yakın olduğunu, kendisi ile her zaman irtibata geçebileceğini telkin etmektedir.

<sup>62</sup> Halk arasında kullanılan depresyon çoğu kez olumsuzluklar karşısında anlık ya da kısa süreli olağan “mutsuzluk” tepkisidir. Ancak kelimenin bilimsel karşılığı ise bu mutsuzluğun yaşananlara göre orantısız bir çöküntü halini alarak kronikleşmesi ve kişinin kontrol edemeyeceği bir bunalıma dönüşmesidir. Depresyonla birlikte kişinin sosyal ve mesleki işlevselliğinin durma noktasına gelmesi, fizyolojik olarak libido ve iştah azalması, kişinin kendine zarar vermesi ve en nihâyetinde intihara teşebbüs etmesine kadar uzanan semptomlar görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Oğuz Karamustafahoğlu, Hüseyin Yumrukçal, “Depresyon ve Anksiyete Bozuklukları”, *Şişli Etfal Hastanesi Tıp Bülteni*, 2 (2011).

<sup>63</sup> Rıza Altun, “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *International Journal of Humanities and Education*, 1 (2015); Ümit Horozcu, “Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki”, *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1 (2010); Özlem (Güler) Aydın, “Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).

<sup>64</sup> Simon Dein, ve Nurten Kimter, “Din, Maneviyat Ve Depresyon: Tetkik Ve Tedavi İçin Öneriler”, *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014): 743.

<sup>65</sup> “Teselli” konulu “el-ferac” eserlerinin amacı, ortaya çıkmış ve kronikleşmiş psikolojik bozuklukların terapisiyle sınırlı değildir. Bu eserlerin etkinliği, 1990’lı yılların sonlarına doğru gelişmeye başlayan pozitif psikoloji çalışmalarıyla birlikte yaygınlık gösteren pozitif psikoloji müdahalelerine benzerlik arz etmektedir. Pozitif müdahalelerde en önemli özellik, bireylerde olumlu duygu ve davranışları ortaya çıkarmaktır. Bu aktiviteler aracılığıyla bireylerin kendilerini daha güçlü hissetmelerine yardımcı olunmaktadır. Yapılan bu müdahalelerin terapi yönünden ziyade önleyici yanı ön plana çıkmaktadır. Pozitif psikoloji anlayışı “iyi oluş” (well-being) kavramında kendisini göstermektedir. Bireyler, kendilerini kabul ederek, kendi potansiyellerini geliştirerek “iyi oluş” gerçekleşmiş olacaktır. Ali Eryılmaz, “Pozitif Psikoterapiler”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (2017): 351.

<sup>66</sup> Hüseyin Izgar, “Okul Yöneticilerinde Yalnızlık ve Depresyon Üzerine Bir İnceleme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 1 (2009): 236. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kızılgöçer M. , *Yalnızlık Umutsuzluk Ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015; Kızılgöçer M. , *Hâris el Muhâsibî’de Dinî*

“Teselli” konulu İslâmi eserlerin birinci derecede üzerinde durduğu husus “her zaman onu yakından gören, bilen Allah” vurgusudur.<sup>67</sup> et-Tenûhî ve el-Udeydân gibi diğer “teselli” konulu eserlerin ortak özelliği, “el-Karîb (En yakın olan) Allah’a iman” ekseninde tavsiyelerde bulunmuş olmalarıdır. Hatta Allah’a imanın bu tür eserlerin temelini teşkil eden unsur olduğu söylenebilir. “Teselli” edilmek istenen hedef kitlenin Müslüman toplum olduğu göz önünde bulundurularak Allah’ın “varlık”ının ispatı bağlamında uzadıya bahsedilmemiştir. Zaten “Allah” inancı var olan bir toplumda musibetlerin “Allah” tan geldiği, bir “hikmet”e binaen kulun bu musibetlerle sınındığı ve pek yakında bu sıkıntıdan “şidde” sonra ferahlığın “el-ferac”ın geleceği çerçevesinde “teselli” işlenmektedir. Dolayısıyla eserler genel anlamda musibetlerin “kimden” ve “neden” geldiği bilgisini hatırlatarak okuyucuya yalnız olmadığı düşüncesini vermeye çalışmaktadır. Evet, musibetler kulun sürekli nimetin devamından gelen bir gafletle yalnızlık hissine kapılmaması için gelmiştir.<sup>68</sup>

#### b) “Neler olacak?” Karşısında “Kader, Takdir”

Yaşanan sıkıntıların, çekilen acıların bizim için “takdir edilmiş” olduğu inancının “depresyon” başta olmak üzere birçok psikolojik sorunun tedavisinde önemli olduğu ifade edilmiştir.<sup>69</sup> Buna göre birey, başına gelenlerin tesadüfen ve amaçsız felaketler olduğunu değil, bir kaderin sevkiyle, bir görenin ilmiyle gerçekleştiğini düşünmesi onu “sahipsizlik”, “yalnızlık” hissinden kurtaracağı gibi hayatını da “anlamsızlık”tan uzak tutacaktır. Söz konusu eserlere bu açıdan bakıldığında “teselli” bağlamında çoğu kez karşımıza “kader”,<sup>70</sup> “takdir”, “kaza” kavramları çıkmaktadır.<sup>71</sup>

*Davranışın Psikolojik Temelleri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015; Kızılgeçit M. , “Modern Psikoloji’de ve Tasavvuf’ta Yalnızlık”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.1, no.1, ss.131-150, 2012.

<sup>67</sup> “Huşû” ile kavramlaşan ilahi huzura erme duygusu İslâm bilginleri tarafından mutluluğun kaynaklarından birisi olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan “Allah’ın huzurunda olduğunu hissetme”ye yönelik yazılmış eserler ve konu başlıkları, modern bir hastalık olarak kabul edilen “depresyon” tedavisine Müslümanların yüzyıllardır duyarlı yaklaştığını göstermektedir. “Huşu” konusunu detaylı olarak ele alan Türkçe çalışma için bkz: Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Ku’ran’da Huşû”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005).

<sup>68</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu'l-ferac ba'de's-şidde*, c. 1, 171.

<sup>69</sup> Dein ve Kınter, “Din, Maneviyat Ve Depresyon: Tetkik Ve Tedavi İçin Öneriler”, 745.

<sup>70</sup> et-Tenûhî, a.e., c.1, 169.

<sup>71</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye's*, s. 91, 227.

### c) “Çaresizlik” karşısında “Dua”

Araştırmalar davranış olarak bireysel dua ve ibadetlerle depresyon arasında pozitif yönde bir korelasyon bulunduğuna işaret etmektedirler.<sup>72</sup> Birçok din psikoloğu, duanın mükemmel bir tedavi vasıtası olduğunu belirlemiş bulunmaktadır.<sup>73</sup> Duanın insan psikolojisi üzerindeki bu olumlu etkisinin yüzyıllardır İslâm toplumunda bilindiği ve uygulandığı “teselli” konulu kitapların duaya verdiği önemden anlaşılmaktadır. Zira bu tür eserlerin hemen hepsinde çaresizlikler karşısında “dua” ve ehemmiyeti hakkında başlıklar bulunmaktadır.<sup>74</sup> Aslında İslâmi literatürde “dua” haddizatında her şeyden önce bir ibadettir. İbadet oluşunun yanında dünyevi bir faydası da kulun kendi kendine psikoterapisini gerçekleştirmiş olmasıdır.

et-Tenûhî, eserinin ilk cildinde musibet anında okunacak dualara ait özel başlıklar atmıştır. Bu başlıklarda hadis rivâyetlerinde geçen ve Hz. Peygamber’in a.s.m. teşvik ettiği dualar bulunmaktadır. İnsanın hayal bile edemeyeceği en büyük bir musibet olan bir balığın karnında kalmaktan Yunus a.s. { أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ } duasıyla kurtulmuştur. Hz. Peygamber s.a.v. bir rivâyette sahabelerine “Size bir adama bela geldiğinde Allah’ın kendisini kurtaracağı bir duadan haber vereyim mi?” diyerek sorar. Daha sonra bu duanın Hz. Yunus’un a.s. âyette geçen bu duası olduğunu söyler.<sup>75</sup>

Hz. Peygamber’in s.a.v. teşvik ettiği dualardan sonra salih ve veli kimselerin okunmasına teşvik ettiği dualara yer verilmiştir. Bu duaların ağırlık merkezi musibetleri verenin bizzat “Allah” olduğudur. Kişi, başındaki musibeti verenin “Allah” olduğu bilinciyle dua ederken bu musibeti kaldıracak olanın da yine “Allah” tan başkası olamayacağını tatminliğini içerisinde “huzur” bulacaktır.

<sup>72</sup> Patricia e. Murphy vd. (çev. Uzm. Psk. Özlem Güler), “Klinik Depresyon Hastalarında Dini İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi”, *AÜYFD* 2 (2007): 162.

<sup>73</sup> Muammer Cengil, “Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü” *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (2003), 144.

<sup>74</sup> Klasik İslâm literatüründe özel olarak dua konusunu ele alan eserler telif edilmiştir. Bu çerçevede yer alan eserlerin en eskisi olarak Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dâbbî’nin *Kitâbu’l-duâ’sı*, Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin yine aynı isimli eseri, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî’nin *Şe’nu’l-duâ’sı* söylenebilir.

<sup>75</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu’l-ferac ba’de’ş-şidde*, c. 1, 129.

el-Udeydân ise o da, “dua”ya teşvik etmekle beraber<sup>76</sup> “aceleci” olan insana ayrıca bir uyarısı vardır. Kimi zaman kul bir şey arzu ettiğinde ya da hayatında olmasını istemediği bir olumsuzlukla karşılaştığında dualar eder, yalvarır. Ancak bu yalvarışın, duaların abartılı olmaması gerekir. Kişi eğer dua ederken “aceleci” davranıyor, kısa zamanda “kabul” bekliyor ise ona göre bu, kulun “iman zayıflığından” olmalıdır. el-Udeydân bu şekilde dua eden kişilere seksen yıl aynı duayı etmiş ama “aceleci” davranmamış olan Yâkup a.s.’ı hatırlatır.<sup>77</sup>

Buradan hareketle kişinin hangi dine mensup olursa olsun yapacağı “dua”ların onun psikolojik sağlığına olumlu etkisi olacağını düşünen araştırmalardan daha derin bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişi “dua” ederek ruhen rahatlayabilir. Ancak bir zaman sonra ettiği duaların herhangi bir karşılığını görmeyince kişi, doğal olarak yaşadığı depresif durumdan kurtulamayacağı düşüncesiyle bir kat daha bunalım girdabına girebilir.<sup>78</sup> Bu durumda “dua”nın bir ibadet olduğu, hemen karşılık beklemenin duanın ruhuna uygun düşmeyeceği, sonucu yaratıcının takdirine bırakarak teslimiyet içerisinde boyun bükerek bir şeyler istemenin daha çok “huzur” vereceği gibi telkinlerin psikoterapik açıdan yaşanan sorunlarla “başa çıkma”da daha etkin rol oynayacağı söylenebilir.

Bu açıdan “dua” etmeye yapılan teşviklerden önce “dua”nın ne olduğu ya da ne olmadığı hususunun zihinde netleştirilmesi gerekmektedir. Sadece “huzur” bulacağı ya da sıkıntılarından kurtulacağı düşüncesiyle karşılık bekleyerek yapılacak “dua” yerine, ibadet kastyyla, teslimiyet tadında bir “dua” ya teşvik etmek, duanın mahiyeti ile ilgili telkinlerde bulunmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla el-Udeydân’ın “dua” konusunda yapmış olduğu hatırlatmaların yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

#### **d) “Değersizlik” Karşısında “Değer”**

Araştırmalar depresyon ve ajitasyon gibi psikolojik hastalıkların kişinin yaşadığı “değersizlik” duygusu ve sonucunda intihar girişimi ile ilişkili olduğunu

<sup>76</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye's*, 55.

<sup>77</sup> a.mlf., a.e., 101.

<sup>78</sup> Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 1993), s. 222-223.

belirtmektedir.<sup>79</sup> Kişinin kendisini “değersiz” görmesi depresyonun psikotik özellikleri arasında zikredilmekte<sup>80</sup> olup kronik majör depresyon seviyesine geldiğinde ise “işe yaramazlık” ve “değersizlik” düşüncesi son kerteye ulaştığı için sıklıkla “intihar” düşüncesi hastalığa eşlik etmektedir.<sup>81</sup>

“Teselli” konulu “el-ferac” eserleri kişinin kendisini “değersiz” görmesi sonucu yaşanan psikolojik bozukluklarla başa çıkmada ya da bu tür sorunları önlemede “Müslümanca değer verme” yaklaşımını benimsemektedir. Buna göre okuyucu kendisini musibetlerin çalkantısı içerisinde boşu boşuna, anlamsız, neticesiz, değersiz bir surette yaşayıp ölüme ve yok olmaya mahkûm görmemelidir. Başına gelen musibetler değersizliğini değil bilakis sınanmaya layık olduğunu gösterir. Musibet karşısında kişi kendisini; “dua” etmesi istenen, “sabır” gösterirse rıza mertebesine ulaşan,<sup>82</sup> “teslimiyet”i ile mükâfat elde eden, sonsuz bir hayatta sonsuz bir saadete ulaşması için bu dünyada musibetler ile günahlarından arınan<sup>83</sup> bir “misafir” mesabesinde görecektir. Dolayısıyla “değersizlik” duygudurumu ile başa çıkmanın ya da bu durumun ortaya çıkmasını önlemenin yolu, ona “çok değerli” bir kul olduğunu hatırlatmaktır. Bu yönüyle bu tür eserlerin “pozitif psikoretapi” uygulamalarına örneklik teşkil ettiğini söylemek uygun olacaktır.<sup>84</sup>

Bu eserlerde “dua, teslimiyet, sabır, tevekkül, istiğfar..” gibi unsurlar, ikinci derecede okuyucuya “duaya, teslimiyete, sabra, tevekküle, istiğfara” davet

<sup>79</sup> Gülcan Güleç, “Psikiyatrik Bozukluklar ve İntihar”, *Türkiye Klinikleri Psychiatry-SpecialTopics*, 3 (2016): 23.

<sup>80</sup> Müfit Uğur, “Duygudurum Bozuklukları”, *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikler Sempozyum Dizisi* 62 (2008): 72.

<sup>81</sup> Ruhi Yavuz, “Depresyonun Kliniği”, *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Depresyon, Somatizasyon ve Psikiyatrik Aciller Sempozyumu*, (1999): 31. Konu ile ilgili ayrıntı için bkz: Muhammet Kızılgeçit, “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar = From Religious Personality to Religious Individualism Changing Trends in the Context of Suicide”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2016, cilt: IX, sayı: 43, s. 2480-2494.

<sup>82</sup> et-Tenûhî, *Kitâbu'l-ferac ba'de's-şidde*, c. 1, 170.

<sup>83</sup> a.mlf. a.e., 168.

<sup>84</sup> Pozitif psikoterapi, hastalıkları tedavi etmede kişinin yetenek ve gelişme kabiliyetlerine özel bir önem atfetmektedir. Bu açıdan pozitif psikoterapi, insanın “cinsellik” ve “saldırganlık” yönüne odaklanan hatta tüm davranışlarını bu iki unsurla ilişkilendiren yaklaşımdan ayrılarak onun “sevme” ve “bilme” yeteneklerine odaklanmaktadır. Tuğba Sarı, “Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği”, *The Journal of Happiness, Well-Being*, 2 (2015): 185.

edilmeye “değer” biri olduğu kanaatini uyandırmakla “Müslümanca bir terapi” uygulamaya çalışmaktadır.

#### e) “Kaygı” Karşısında “Tevekkül”

Üzülme gibi endişelenmek ya da olan ve olacılara karşı kaygı duymak insanın varoluşsal özelliklerinden biridir. Ancak üzülmeye durumu orantısız olduğunda “depresyon” a dönüştüğü gibi “kaygı” ve “endişe” ler de aşırı seyrettiğinde kaygı bozukluğu ya da anksiyete denilen bir semptomaya neden olmaktadır.<sup>85</sup>

Anksiyete bozukluğunda kişi; korktuğu sonuçların oluşma olasılığını gerçekte olduğundan daha abartılı görür. Su sonuçların meydana gelmesi durumunda bunun bir felaketi doğuracağına inanır.<sup>86</sup>

“Teselli” konulu eserlerin üzerinde hassasiyetle durduğu bir husus olan “tevekkül”, hayatın her anında yaşanabilecek kaygılara karşı Müslümanca bir duruşu temsil etmektedir.<sup>87</sup> Bu eserlere göre hayır ve şer her şeyi yaratanın Allah olduğuna iman ettikten sonra kulun takınması gereken en birinci ahlakın “tevekkül” ve “teslimiyet” olması, inancının gereğidir.<sup>88</sup>

Burada yer alan örneklerde görüldüğü gibi “teselli” konulu eserler, modern psikiyatri bilimlerinin “hastalık” olarak nitelendirdiği bazı bulgulara yönelik değerlendirmelerde bulunmuş ve terapi yolları önermiştir. Tüm rahatsızlıkları içeren bir karşılaştırma bu çalışmanın kapsamını aşacağından dolayı en sık ifade edilen olgular ile yetinilmiştir.

Ancak burada bu eserlerin okunma zamanı ile ilgili bir ayrıntıya girmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Kişi bu tür eserleri ne zaman okuyacak? Eğer kişinin başına, dayanılması zor olan musibetler geldiğinde hemen bu eserlere başvurur ve vakit geçirmeden yaşananların “ilahî” olduğu bilincini kendinde güçlendirirse bu, kendisini motive edecektir. Hatta bu tür eserlerin başa bir musibet

<sup>85</sup> Neşe Kocabaşoğlu, “Anksiyete Bozukluklarına Genel Bir Bakış”, *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, Sempozyum Dizisi*, 62 (2008): 177.

<sup>86</sup> Işın B. Kulaksızoğlu vd., *Psikiyatri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009), 60.

<sup>87</sup> Kur’an’da birçok âyette emredilen “tevekkül” teselli bağlamıyla klasik literatüre girmiş ve müstakil bir konu başlığı olarak ele alınmıştır. İmam el-Gazzâlî *Mukâşşefetu'l-kulûb*’unda, Abdülkerîm el-Kuşeyrî *er-Risâle*’sinde tevekküle değinmiştir.

<sup>88</sup> el-Udeydân, *Hâkeza hezemu'l-ye’s*, s. 168, 214, 255.



gelmeden düzenli olarak okunması daha da yerinde olacaktır. Bu eserler kişinin olumsuzluklara karşı manevi bağımsızlık sistemini güçlendirerek olaylar karşısında yıkılmadan, sarsılmadan duruşuna yardım edecektir. Bu bakımdan bu tür eserlerde geçen bilgileri her zaman zihinde canlı tutmanın, tekrar etmenin hayatın beklenmedik zorluklarına karşı “dayanma gücü” vereceği açıktır.

## SONUÇ

Müslüman toplumların hayatın kaçınılmaz olan olumsuzlarına karşı sabır ve metanet göstererek tevekkül edebilmesi, onların içerisinde hayırları, güzellikleri görebilmesi Kur’an’ın ve onun en birinci tefsiri olan hadislerin üzerinde önemle durduğu bir husus olduğu için İslâm’ın her döneminde Müslümanları teselli sadedinde kaleme alınan eserlere rastlanılmıştır. Bu eserler ilhamını birinci derece âyetlerden ve hadislerden aldığı için bir bakıma konulu tefsir olarak ele alınabileceği gibi konuların sunumunda edebi sanatlara ve makâme türü hikâyelere sıklıkla yer verdiği için Arap edebiyatı bağlamında da değerlendirilmesi mümkündür. Bu eserler müelliflerinin yaşadıkları topluma karşı ilim ehli olarak sorumluluk duygusu ile telif edilmiştir. İçinde bulunduğu toplumda şifa bekleyen hastalar, öyle yol gözleyen yalnız ihtiyarlar, en sevdiği yakınlarını henüz yeni kaybetmiş gözü yaşlılar, anne baba şefkatinden mahrum büyümüş öksüzler, yetimler, haksızlıklara uğradığını düşünen çaresiz mazlumlar, fakr u zaruret içinde varlıklı kimselere imrenen sefiller, fakirler, daha nice bela ve acılarla boğuşan kederli musibet zedeler bu tür eserlerin öncelikli muhatabı olmuştur. Müellif fıkıh, kelâm, şiir, nahiv gibi ilimlerle meşgul iken etrafında teselli bekleyen kimseleri ihmal etmemiş, kalemin bu sefer mürekkebin içine onlar için batırmıştır. Yaşadığı döneme kadar kulaktan kulağa gelen birbirinden garip hikayeleri teselli hamuruyla yoğurmuş, onları Müslümanca bir şuur ile ibretlik sahnelerle dönüştürmüştür. Modern psikoterapi yaklaşımlarından ve rehberliklerinden yüzyıllarca önce Müslüman bilim insanları toplumlarına karşı âyetler ve hadisler ışığında rehberlik misyonunu üstlenmişlerdir. Bu eserlere ne ölçüde ihtiyaç olduğu ve ne düzeyde ihtiyacı gidermiş olduğu, yüzyıllardır aynı başlık altında (el-ferac ba’deş’şidde) Arap coğrafyası ve Arap dili dışında çok geniş bir sahaya ve asırlar boyu devam eden bir zamana yayılmış ve uzanmış olması ile anlaşılmalıdır. Bu tür eserler bir gelenek halini almış ve halen de bu gelenek esas olarak devam etmektedir. Evet, et-Tenûhi ve el-Udeydân özelinde ışık tutmaya çalıştığımız bu geleneğin büyük oranda benzerlik arz ederek devam ettiği görünmektedir. Ancak bu geleneğe yönelik küçük bir katkı olması ümidiyle bu araştırmanın bir önerisi vardır. et-

Tenuhî yaşadığı toplumun bilgi birikimini hikayeler suretinde arz etmiş, zaten Allah'a imanın ve dini yaşantının güçlü ve sarsılmaz olduğu bir dönemde kimi zaman masalsı ve sade bir üslup ile teselliler vermeye çalışmıştır. "el-Ferac" geleneğinin modern sunumunda başarılı gördüğümüz el-Udeydân ise Tenûhî'nin hikâyelerine bedel başarılı ve ünlü simge şahsiyetlere ait sabır ve zafer örneklemelerini okuyucuya sunmaktadır. Her iki eserde göze çarpan "örneklendirme" yöntemine ilave olarak bir de verilen örneklerin "felsefi" altyapısına daha fazla inilmesi ve fıkıhçıların "Makâsıdu'ş-şeria" ilminde yaptığı gibi "illet" tespiti için analizlerde bulunulması bu tür eserlere bilimsel derinlik ve ikna gücü verecektir. İman, tevekkül, rıza, sabır, dua, azim, ümit gibi onlarca konu başlığı "Neden iman? Neden tevekkül? Neden dua?.." gibi sorulara verilecek cevaplarla desteklenmeli ve rasyonalitenin hakim olduğu çağın insanına daha ikna edici bir şekilde "teselli" işletilmelidir kanaatindeyiz. Modern psikoterapi yaklaşımları kişide "üzüntü" ve "kayı" kronik hale geldikten sonra işlev görüyorken bu tür eserler, Müslüman bireyleri taşıdıkları "İman" çerçevesinde hastalık öncesi olumsuzluklara karşı "manevi bağımsızlık" verecek, "imanî bir kalkan" vazifesini görecektir.

**KAYNAKÇA**

- Ak M., Eşen E., Özdengül F., “Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler”, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 3 (2014): 133-141.
- Alkayış M. F., Doğan A. T., “El-Ferec Ba’de’ş-Şidde’de Geçen Deyimler”, *Turkish Studies*, 3 (2011): 464-487.
- Altun, Rıza, “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *International Journal of Humanities and Education*, 1 (2015): 15-42.
- Aydın, Özlem (Güler), “Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).
- Bower, G. Laura H., Bolton, S., “Why Are Rhymes Easy to Learn”, *Journal Of Experimental Psychology*, 82 (1969): 453-461.
- Cengil, Muammer, “Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (2003): 129-152.
- Dein, Simon, ve Kımtar, Nurten, “Din, Maneviyat Ve Depresyon: Tetkik Ve Tedavi İçin Öneriler”, *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014): 739-750.
- Ebû Abdullah b. Muhammed b. Muhammed el-Menbicî, *Tesliyetu ehli’l-musâb*, Mısır: Matbaatu’s-saâde, 1929.
- el-Udeydân, Selva, *Hakezâ hezemu’l-ye’s*, [www.ktibat.com](http://www.ktibat.com)
- Eryılmaz, Ali, “Pozitif Psikoterapiler”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (2017), 346-362.
- et-Tenûhi, *Kitâbu’l-ferac ba’deş-şidde*, tah: Abbûd eş-Şalcî, c: 1-3, Beyrut: Daru Sâdır, 1978.
- ez-Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Risâletên Ferîdetên li’z-Zemahşerî*, tah: Hilal Nâcî, Bağdat: el-Kayrevân li’n-Neşr, 2006.
- Gedük, Salih, “Kur’ân’da Müminlere Teselli, Moral Ve Motivasyon” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).
- Güleç, Gülcan, “Psikiyatrik Bozukluklar ve İntihar”, *Türkiye Klinikleri Psychiatry-SpecialTopics*, 3 (2016): 21-25.
- Gündüzöz, Soner, “Tenûhî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- Güney, Nihal Şener, “Kur’an’da Psikolojik Sağlık”, (Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016).
- Hayati Hökeleli, *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV Yayınları, 1993.
- Horozcu, Ümit, “Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki”, *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1 (2010): 209-240.
- Izgar, Hüseyin, “Okul Yöneticilerinde Yalnızlık ve Depresyon Üzerine Bir İnceleme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 1 (2009): 232-258.
- Karamustafalıoğlu O., Yumrukçal H., “Depresyon ve Anksiyete Bozuklukları”, *Şişli Etfal Hastanesi Tıp Bülteni*, 2 (2011): 65-74.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Bir Dinî Tecrübe Olarak Ku’ran’da Huşû”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005): 177-190.
- Kızılgeçit, Muhammet, “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar”, *The Journal of International Social Research*, 43 (2016): 2480-2494.
- \_\_\_\_\_, Muhammet, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, Muhammet, *Hâris El Muhâsibî’de Dinî Davranışın Psikolojik Temelleri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, Muhammet, “Modern Psikoloji’de ve Tasavvuf’ta Yalnızlık”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2012): 131-150.
- Kocabaşoğlu, Neşe, “Anksiyete Bozukluklarına Genel Bir Bakış”, *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, Sempozyum Dizisi*, 62 (2008): 175-184.
- Kulaksızoğlu, Işın B., Tükel, R., Üçok, A., Yargıç İ., Yazıcı O., *Psikiyatri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009.
- Murphy Patricia, e. vd. (çev: Uzm. Psk. Özlem Güler), “Klinik Depresyon Hastalarında Dini İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi”, *AÜYFD* 2 (2007):161-170.
- Nursi, Said, *Barla Lahikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.
- Sarı, Tuğba, “Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği”, *The Journal of Happiness, Well-Being*, 2 (2015): 182-203.

Şimşek, Esin Uçak, "Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Ve Rol Değiştirme Tekniğiyle Bütünleştirilmiş Film Terapisi Uygulamasının İşlevsel Olmayan Düşüncelere Ve İyimserliğe Etkisi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003 ).

Taftazânî, Sa'deddîn, *Telhîs kitâbi miftâhi'l-ulûm*, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010.

Uğur, Müfit, "Duygudurum Bozuklukları", *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikler Sempozyum Dizisi* 62 (2008): 59-84.

Yavuz, Ruhi, "Depresyonun Kliniği", *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Depresyon, Somatizasyon ve Psikiyatrik Aciller Sempozyumu*, (1999): 29-34.

### İnternet Kaynakları

[http://www.who.int/mental\\_health/management/depression/en/](http://www.who.int/mental_health/management/depression/en/)

<https://www.alarabiya.net/articles/2012/01/23/190083.html>

<http://www.traidnt.net/vb/traidnt1389627/>.

<http://mybook4u.com/component/ars/auther/273?Itemid>

Arslan, Adnan. "et-Tenûhi ve el-Udeydân Özelinde Dünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği: 'el-Ferac Ba'deş-Şidde' Konulu Eserler". *RTEÜİFD* 12 (2017): 211-233.





HAKEMLİ ÇEVİRİ MAKALELER

---

*PEER REVIEWED TRANSLATION  
ARTICLES*





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (237-249)

**Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi**

The Classification of the Sciences Related to Ulûm Al-Qur'an

**Ersin Çelik**

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Res. Assist., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,

Department of Tafsir

Rize/Turkey

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-1821-7772](https://orcid.org/0000-0002-1821-7772)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Çeviri Makale / Translation Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Temmuz / July 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 237-249

## Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi\*

**Öz:** Ulûmu'l-Kur'ân kavramının içerisine dahil olan ilimleri tespit ve tertip etmek son derece çetrefil bir husustur. Bu makalede ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile Kur'ân'ın değindiği konular arasında bir ayırım yapılmakta, hangi ilimlerin ulûmu'l-Kur'ân'a dahil olduğu, hangi ilimlerin ise dahil olmadığı konusu tartışılmaktadır. Sonuç olarak da nihâi bir yöntem olmamakla birlikte, ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile ilişkilendirilebilecek ilimlere dair bir tasnif önerilmektedir. Bu tasnife göre ulûmu'l-Kur'ân'ın, direkt Kur'ân'dan ortaya çıkan ilimler ve Kur'ân ile diğer bilim dalları arasında müşterek olan ilimler olmak üzere iki ana başlık altında toplandığı görülmektedir.<sup>1</sup>

**Anahtar Kelimeler:** Ulûmu'l-Kur'ân, Kur'ân, tasnif, usûl, tefsir usulü.

## The Classification of the Sciences Related to Ulûm Al-Qur'an

**Abstract:** Determining the sciences included in the concept of Ulûm Al-Qur'an is an extremely complicated matter. In the present study, a distinction is made between the concept of Ulûm Al-Qur'an and the topics mentioned in the Qur'an. Also, it is discussed which sciences are included in Ulûm Al-Qur'an and which are not. Consequently, a classification of sciences which can be associated with Ulûm Al-Qur'an is proposed although it is not an ultimate method. According to this classification, Ulûm Al-Qur'an is categorized into two major groups as the sciences directly emerging from the Qur'an and those which are common between the Qur'an and other disciplines.

**Key Words:** Ulûm Al-Qur'an, Qur'an, Classification, Method, Methods of Tafsir.

## تصنيف العلوم المندرجة تحت علوم القرآن

**ملخص:** إن تصنيف العلوم المندرجة تحت مفهوم علوم القرآن صعب للغاية. وحاولنا في هذا المقال التمييز بين مفهوم علوم القرآن والموضوعات التي أشار إليها القرآن، وتمت مطارحة الآراء حول ما يخص علوم القرآن وما لا يخصها. واقترحنا في النهاية نوعاً من التصنيف للعلوم المندرجة تحت مفهوم علوم القرآن. ووفقاً لهذا التصنيف تنقسم علوم القرآن إلى قسمين: العلوم الناشئة من القرآن والعلوم المشتركة مع غيرها من العلوم.

**كلمات مفتاحية:** علوم القرآن، القرآن، التصنيف، الأصول، أصول التفسير.

---

\* Bu makale, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr'ın *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsir*, (Riyad: Merkezu Tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015, II. Baskı) adlı eserinin 37-51. sayfalarından çevrilmiştir.

<sup>1</sup> Makalenin başındaki özet, yazara ait olmayıp içeriği göz önünde bulundurulacak çeviren tarafından kaleme alınmıştır.

## GİRİŞ

Ulûmu'l-Kur'ân yazımında, ilimlerin tasnifi ve tertibi konusu, tekrar tekrar değerlendirmeye ve düzenlemeye ihtiyaç duyan önemli konulardandır. Bu konu aynı zamanda, çok çeşitli görüşlerin olmasından ötürü bir görüş ortaya koymak için de oldukça geniş bir alanı ifade etmektedir.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisine giren ilimlerin tasnifi meselesine “*Envâ'u't-Tasnîf'il-Mûtaallika bi-Tefsiri'l-Kur'ân*”<sup>2</sup> isimli kitabımda işaret etmiştim. Mesele üzerine derinlemesine düşündükten sonra, ileriki satırlarda sizlere arz edeceğim hususlar bana makul geldi. Ancak şunu da biliyorum ki arzettiğim bu hususlar, daha fazla araştırma ve üzerinde düşünme ile değişebilecek görüşlerden birini temsil etmektedir. Öncelikle Ulûmu'l-Kur'ân'ın tasnifine ve tertibine girmeden bu konuyla alakalı iki meseleyi zikretmek istiyoruz:

Birincisi, bir ilim ne zaman ulumu'l-Kur'ân'dan sayılır?

İkincisi, ulûmu'l-Kur'ân ile Kur'ân'ın değindiği konular arasındaki fark nedir?

Bu iki meseleyi yazdıktan sonra ulûmu'l-Kur'ân'ın tertibinden bahsetmeye başlayabiliriz.

### (1) Bir ilim, ne zaman ulûmu'l-Kur'ân içerisinde tasnif edilebilir?

Ulûmu'l-Kur'ân'a dahil olan bir ilmi, ulûmu'l-Kur'ân'dan olmayanlardan ayırt etmeye yarayacak hassas bir ölçütün olmadığı müşahede edilmektedir. Bundan dolayı da bazıları tıp, evren bilimi/kozmoji gibi ilimleri ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisine dahil ettikleri gibi hatta bazıları da felsefe ilimlerini bunun içerisine dahil etmişlerdir. Bazı ilimlerin ulûmu'l-Kur'ân'dan olduğu gayet açıktır. Ancak ulûmu'l-Kur'ân'a nispet edilen bazı ilimlerin de onun içine dahil olup olmadığı tetkike muhtaçtır. Dolayısıyla ulûmu'l-Kur'ân'dan olanı olmayandan ayırt etmeye yarayacak bir takım ilkelere ihtiyaç duyulmaktadır.

Şâtîbî (ö. 790/1388), bu konuda bazı ilkelere işaret ederek şöyle demiştir: “*أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا* - *Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız!*”<sup>3</sup> ayetinin, hiçbir amelî neticesi olmayan astronomi ilmi ile tefsir edilmesi uygun değildir. Çünkü böyle bir tefsir, Arapların bilmediği şeyler

<sup>2</sup> Bu kitap, 1422/2001 tarihinde Suudi Arabistan'ın Demmâm şehrinde Daru İbni'l-Cevzî yayınevi tarafından neşredilmiştir.

<sup>3</sup> Kaf 50/6.

sınıfındandır. Oysa Kur'an, onların lisanıyla ve onların bildiği tarz üzere inmiştir. Bu konu, Allah'ın izniyle "Makâsıd" bölümünde açıklanmıştır.

Arapların bilgisinin olmadığı, amel yönünden de bir faydası olmayan, ancak şeriata dayandırılan her ilim hakkında söylenilecek söz ayındır. Bundan dolayı, tabiat ilimleri ile uğraşanlar ve diğerleri bu ilimleri öğrenmenin sahih olduğuna dair Kur'ân ayetlerinden ve Hz. Peygamber (sav)'in hadislerinden delil getirmek gibi bir külfetin altına girmişlerdir. Örneğin matematikçiler, Hz. Allah'ın "فَسْئَلِ الْعَادِيْنَ - *İşte sayanlara sor*"<sup>4</sup> ayetini, geometri ilmi ile uğraşanlar "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدْرِهَا" - *O, gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı.*"<sup>5</sup> ayetini, astronomi alimleri de "أَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ" - *Güneş ve Ay bir hesaba göre (hareket etmekte) dir.*"<sup>6</sup> ayetini bu ilimleri öğrenmenin caiz olduğuna delil olarak getirmişlerdir. Yine mantık ilmi ile iştigal edenler de sâlibe-i külliye/olumsuz tümel önermenin nakîzinin mûcibe-i cüz'îye/olumlu tikel önerme olduğu konusunda "إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ نَبِيًّا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ... - *Çünkü 'Allah hiçbir beşere bir şey indirmedir' dediler. De ki: Öyle ise Musa'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi?*"<sup>7</sup> ayetini delil olarak sunmuşlardır.<sup>8</sup>

Şâtibî'ye göre Kur'ân'a izâfe edilen ilimler bir takım kısımlara ayrılırlar:

Birinci kısım, Kur'ân'ı anlamak ve onun içindeki gerekli bilgileri çıkartmak için bir araç gibi olup Allah'ın muradının bilinmesine yardımcı olan ilimlerdir. Örneğin Arap dili ile ilgili ilimler, kıraat ilmi, nâsih-mensuh ilmi, fıkıh usulünün kaideleri ve buna benzer ilimler, kesinlikle gerekli olan kısımdan olup bu konuda bir problem de bulunmamaktadır.

Ancak bazen de Kur'ân'ı anlamaya vasıta olmayan ilimler hakkında 'bu ilim, Kur'ân'ı anlamak için bir araçtır ve anlamaya araç olan diğer ilimler gibi matlup bir ilimdir' şeklinde bir iddia dillendirilmiştir. Arap dili, nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, kıraat ve fıkıh usulü ilminin Ku'ân'ı anlamak için yardımcı bir ilim olduğu bütün alimlerin malumudur. Ancak bunların haricindeki ilimlere gelince, bazıları hakikatte öyle olmadığı halde bu ilimleri de anlamak için araç olan

<sup>4</sup> Mü'minûn 23/113.

<sup>5</sup> Ra'd 13/17.

<sup>6</sup> Rahman 55/5.

<sup>7</sup> Er'âm 6/91.

<sup>8</sup> Ebû İshâk Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2008), 29.

ilimlerden saymışlardır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yoktur.”<sup>9</sup> ayetini anlamak için astronomi ilminin bir araç olduğu yönünde naklettiği hikâye<sup>10</sup>, buna bir örnektir.

Nitekim İbn Rüşd (ö.595/1198) de, *Faslü'l-makâl fîmâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl* ismini verdiği eserinde felsefenin gerekli bir ilim olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, şerîatten maksûd olan gerçek anlamda ancak felsefe ile anlaşılabilir. Halbuki bu söze karşılık, birisi çıksa da onun dediğinin tam aksini söyleseydi, ona karşı koyma konusunda söyledikleri hiç de yabana atılmazdı.

Râzî ve İbn Rüşd gibilerle, onların bu görüşüne katılmayan kimseler arasında hakem, selef-i salihinin bu ilimler karşısındaki tutumu olacaktır. Acaba onlar, sözü edilen bu ilimleri öğrenmişler midir? Ya da onları terk mi etmişlerdir? Veya onlar bu gibi ilimlerden gafil mi olmuşlardı? Halbuki onların Kur'ân'ı gerçek anlamda anlamış kimseler olduğuna hem Rasûlullah, hem de ulemanın büyük çoğunluğu şahitlik etmişlerdir. Bu durumda kişi ayağını nereye koyduğuna [hangi tarafta yer aldığına] bakmalıdır.

Başka nevî ilimler de vardır ki, uğraşanlar onları bilmektedir. İşte Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), tecrübe sonrasında bu ilimlerin asılsızlığını ortaya koyan ve kitaplarının birçok yerinde konuyla ilgili açıklamalarda bulunanlardandır. <sup>11</sup> Şâtıbî'nin zikrettiği ilkeleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1-Söz konusu ilmin Arapların bildiği ilimlerden olması:

Bu birinci ilke, felsefe gibi Arapların coğrafyasında ortaya çıkmayan ve de onların bilmediği ilimleri dışarıda bırakmaktadır. Buna mantık ve diğerleri gibi Arapların vukûfiyetinin olmadığı diğer ilimler de dahil edilebilir. Dolayısıyla felsefe ve mantık gibi ilimlerin mutlak manada Kur'ân ilimlerinden olması mümkün

<sup>9</sup> Kaf 50/6.

<sup>10</sup> Bu hikayeye göre İslam alimlerinden birisi, bir Yahûdi'nin yanına uğrar. Yahûdi yanındaki müslümana, kainatın durumu hakkında bir şeyler okumaktadır. Alim, Yahûdi'ye o müslümana okuduğu şeyin ne olduğunu sorunca, Yahûdi: “Ben ona Allah'ın kitabından bir ayeti tefsir ediyorum” demiştir. Bunun üzerine söz konusu alim de, hayret içinde onun hangi ayet olduğunu sorunca Yahûdi: “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yoktur.” ayetidir ve devamla “Ben ona göklerin inşa ve süslenmesi keyfiyetini açıklıyorum” demiştir. Bunun üzerine o alim bu durumu, hüsnü kabulle karşılamıştır. Bkz. Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât-İslâmî İlimler Metodolojisi-*, IV, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, I, 2015), 43. (çev.)

<sup>11</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, s. 198-199.

değildir. Aynı şekilde zikredilecek olan iki ve üçüncü ilkeyle de zaten bu ilimler, ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisinde çıkmaktadır.

#### 2-Selefin ihtimam/ilgi gösterdiği ilimlerden olması:

Bu ikinci ilke de, esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî ve nâsîh-mensûh ilimleri gibi Kur'ân ilimlerinden olanların tamamında net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Eğer bu ilkeye ikinci derece mesabesinde bir ilave yapılacak olsa o da, 'söz konusu ilmin, selefin kelimasında bir aslının/yerinin olması' ilkesi olurdu. Dolayısıyla Kur'ân ilimlerinden olduğu iddia edilen bir ilim, selefin ihtimam gösterdiği ilimlerden olmazsa en azından onların kelimasında yerinin olması beklenir. Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi buna örnek olarak verilebilir.

#### 3-Kur'ân'ı anlamak için bir vasıta olması:

Kur'ân ilimlerinden sayılan Arap dili, nâsîh-mensuh, esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, kıraat ve usulü fıkıh gibi ilimlerin çoğu, Kur'ân'ı anlamının/tefsir etmenin araçlarındandır. Buna, Kur'ân'la bir şekilde alakalı olan ahvalin bilinmesini de eklemek mümkündür. Çünkü 'vahiy ilmi' gibi bu ilimlerden bazıları Kur'ân için torik mukaddimler/öncüllerdir. Bazıları da 'ayetlerin sayımı' gibi bizzat Kur'ân'dan kaynaklanan teorik bilgilerdir. Bu ilimlerin Kur'ân'ın tefsiri söz konusu olduğunda, onun anlaşılması noktasında bir etkisi yoktur. Çünkü bu ilimleri bilmemenin tefsire bir tesiri yoktur. Ne var ki bunlar da Kur'ân'dan ayrılmayan ve başka bir şeyde de bulunmayan ilimlerdir. Bu durum da, dördüncü bir ilkenin ilave edilmesini gerekli kılmaktadır.

4-Kur'ân'dan kaynaklanan bir ilim olup başka bir bilim dalına nispet edilememesi:

Bunun içerisine bir yönüyle Kur'ân'la ilgili olup ancak diğer ilimlerle alakası bulunmayan bütün ilimler dahil olmaktadır. Buna resm-i Mushaf, Kur'ân'ın noktalanması, zabtı, surelerin isimleri, cüzleri gibi diğer ilimlere nispet edilemeyen meseleler örnek olarak verilebilir.

### **(2) Ulûmu'l-Kur'ân ile Mevzûâtü'l-Kur'ân/Kur'ân'ın konuları arasındaki fark nedir?**

Malûm olan her şeyi içine alması bakımından ilmin oldukça geniş bir tanımı vardır. Ancak burada "ilim"le kastedilen, nahiv ve lügat ilimleri denildiği gibi kendisi için husûsî bir isim verilmiş ilimlerdir. Terim anlamıyla ise ilim; özel olarak zapt altına alınmış meseleler için kullanılmakta ve bir mevzû içerisinde toplanmış

olan meselelerin ve usullerin tamamını kapsamaktadır. Mevzûlar ise, bir ilmin içerisinde ortaya atılan meselelerin tamamıdır. Örneğin nahiv ilmi içerisindeki mübteda-haber konusu gibi. Bazen bir mevzûun meseleleri genişleyip onun için bu meseleleri bir araya toplayan usul ve ilkeler bulunursa bu mevzûdan bir ilim meydana gelebilir. Bu ilmin meydana gelmesi de iki şeye bağlıdır:

1-O konu etrafında ortaya atılan meselelerin çeşitlenmesi,

2-O ilmin uzmanlarının bu yardımcı meseleleri 'falanca ilim' diye isimlendirme konusunda ittifak etmeleri,

Kur'ân'ın kendisi hakkında söz söylediği her konunun da "ulûmu'l-Kur'ân"a dahil olmasının gerekli olmadığı son derece açıktır. Dolayısıyla bir takım ilimler hakkında bazı ayetlerin gelmiş olması o ilimlerin "ulûmu'l-Kur'ân"dan olduğu anlamına gelmez. Örneğin; yıldızlar hakkında birkaç ayetin nâzil olmuş olması astroloji ilmini "ulûmu'l-Kur'ân" a dahil etmediği gibi aynı şekilde denizler hakkında birkaç ayetin nâzil olması da deniz biliminin "ulûmu'l-Kur'ân"dan sayılmasını gerektirmemektedir. Bu iki örnek ve Kur'ân'ın değinmiş olduğu konulardan diğer örnekler hakkındaki ayetlere gelince, Kur'ân, yöntemleri varsayım ve tahmin olup buradan hakikate ulaşmaya çalışan bu ilimlere ampirik/deneysel ilimler olmalarını hesaba katarak değinmemiştir. Kur'ân bunlardan, tamamen tevhidin veya başka bir hususun delillerinden olması noktasında bahsetmiş ve itikâdî hükümleri ispat için bu ayetlere yer vermiştir. Bununla birlikte; kelâmî hakikatlerin (Kur'ân ayetlerinin, kevnî hakikate muhalif olması da mümkün değildir. Çünkü kevnîyâtı yaratan ve ondan haber veren yaratıcı aynı Zat'tır. Dolayısıyla kaynakları bir olan "makrû'/okunan hakikatler" ile "müşâhede edilen/görülen hakikatler" arasında bir farklılık ve tutarsızlık bulunmamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim birçok konuya değinmiş ve ondan kendisine nispet edilen birçok ilim istinbat edilmiştir. Peki, Kur'ân'ın değinmiş olduğu bir konunun 'Kur'ânî bir mevzû' değil de bir ilim sayılması ne zaman mümkün olur? Bu soruyla neyi kastettiğimizi bir örnek üzerinden açıklayalım:

Kur'ân'da peygamberlere muhalif olan ümmetlerin helakinden çokça bahsedilir. Bazen bir araştırmacı bu konuyu "Kur'ân'da ümmetlerin helaki, sebepleri ve sonuçları" başlığıyla ele alır. Buradan hareketle "*İlmü helâki'l-ümem/Ümmetlerin helâki ilmi*" diye bir ilmin, ulûmu'l-Kur'ân'dan olması mümkün olur mu? Şüphesiz sen bunu reddeder, böyle bir konunun ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisine dahil edilmesine rıza göstermezsin. Zira sen bu yöntem üzerine gitmiş olsaydın Kur'ân ilimlerinin

zaptı ve sayımı mümkün olmayacak derecede artardı. Sonuç olarak da Kur'ân'ın değinmiş olduğu konular hakkındaki herhangi bir araştırmancının bu uslûba göre, ulûmu'l-Kur'ân'dan olması gerekecektir. Ancak sana "İlmü kasasi'l-Kur'ân/Kur'ân kısıslarının ilmi" denilse bunu bir Kur'ân ilmi olarak kabul etmeyi yukarıda zikredilen husustan daha çok arzu edersin. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Peki, bu ve benzeri hususlarda ölçü nedir?

Burada meselenin tamamen izâfi/göreceli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kasasü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân ve cedelü'l-Kur'ân gibi hususların Kur'ânî bir konu olması mümkün olduğu gibi ulûmu'l-Kur'ân'ın altında müstakil bir ilim olması da mümkündür.

Zerkeşî (ö. 794/1392)'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitapları ile çağdaş araştırmacıların kitaplarında müstakil olarak ortaya koydukları Kur'ân ilimlerini incelediğimde cüz'î ilimlerden olan bir ilmin ulûmu'l-Kur'ân'a dahil edilmesi noktasında ele aldıkları açık bir ilkeye rastlayamadım. Örnek olarak Zerkeşî ve Suyûtî'nin kitaplarında yer verilen Kur'ân ilimlerini baz aldığın zaman iki kitabın ulûmu'l-Kur'ân'ın meseleleri konusunda birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bu farklılık, ilimlerin tasnifinde ve ulûmu'l-Kur'ân'dan sayılması konusundaki içtihadın farklılığından kaynaklanmaktadır. –Bir kısmı diğer bir kısmının içerisine dahil edilebileceği halde bu ilimleri çoğaltma yönündeki aşırı istek de bu farklılığa başka bir sebep olarak mülâhaza edilebilir.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisine dahil olan meselelerin kendisiyle nitelendiği ilim, mantıkçıların tarifleriyle zikredilen ilim değildir. Dolayısıyla bu ilimlerden birisi için tasdikât mı yoksa tasavvurât mı kabîlinden olduğu yönünde bir şey söylenemez. Mantıkçılara göre ilmin tanımı ile şer'î ilimlerdeki ilmin tanımı uyum göstermez. Eğer bir kimse şer'î ilimlerde mantıkçıların tanımlarını esas alırsa, Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973)'un yaptığı gibi bazı İslâmî ilimleri ilmin tanımından çıkartmış olur. İbn Âşûr şöyle demektedir: "Tefsirin ilim olarak kabul edilmesinde bir tesâmuh/esneklik vardır. Çünkü ilim kavramı mutlak olarak kullanıldığında ya bizzat idrâk kastedilir ya da akl bi'l-meleke kastedilir. Yahut kesin idrak kastedilir ki bu da cehaletin zıddıdır."<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Dâru Sahnûn, ty, I), 11.



Benim geride zikretmiş olduğum ilkelerin dışında kalan bir ilmin Kur'ân'ın makâsıdından olması ve hatta ona bizzat maksûd bir ilim olarak itibar edilmesi mümkündür. Dolayısıyla bu söz konusu ilim, Kur'ân'ın amaçlarından olunca müstakil bir ilim olarak kabul edilebilir. Örneğin, Kur'ân'ın birçok suresine yayılmış olan *İlmü kasasî'l-Kur'ân* bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü o, kendisiyle vaaz niteliğinde bir takım amaçlara, itikâdî takrirlere ve eğitimsel yöntemlere ulaşılan bir üsluptur. Kur'ân kıssalarını müstakil bir ilim kabul etmemekle gökyüzü, denizler, hayvanlar ve bitkiler aleminden Kur'ân'da geçen tecrübî diğer meselelerin bir ilim olarak kabul edilmemesi arasında bir fark görmüyorsan, o takdirde bu konuların amaçları noktasında bir ayırımı gitmek gerekecektir.

### **Kur'ân İlimlerinin Tasnif ve Tertibi**

Bir ilmin, ulûmu'l-Kur'ân'a dahil edilmesi hususunda bir ilke olmadığı gibi bu ilimlerin benzerlerini cem eden, sonra gelenleri öncekiler üzerine tertip eden mantıklı bir tasnif ve tertibi de bulunmamaktadır.

Bulkînî (824/1421)'nin *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücûm* adlı kitabında yaptığı tasnif, ulûmu'l-Kur'ân'ın tasnif ve tertibi noktasındaki içtihatlardan bir tanesidir. Bulkînî kitabının mukaddimesinde şöyle demektedir: "Kur'ân'ın neveleri kapsamlı, ilimleri ise çoktur. Ben bu tasnifte onun ihtiva ettiği yüksek ilimlerin nevelerinden benim ilmimin ulaştığı kadarını zikrettim. Bunlar şu hususlarla sınırlıdır:

Birincisi: Nüzûl yerleri, vakitleri ve nüzûle sebep olan hadiselerdir. Bu da kendi içerisinde on iki kısmı içermektedir. Bunlar; mekkî, medenî, seferî, hadarî, leylî, nehârî, sayfî, şitâî, firâşî, esbâb-ı nüzûl, ilk nâzil olan ve son nâzil olandır.

İkincisi: Senet olup bu da altı kısımdır. Mütevâtir, âhad, şâz, Nebî'nin kırââtleri, râviler ve hâfızlardır.

Üçüncüsü: Edâ keyfiyeti olup bu da altı kısımdır. İbtidâ, imâle, medd, hemzenin tahfifi ve idğamdır.

Dördüncüsü: Lafızlar olup bu da altı kısımdır. Garip kelimeler, Arapça kelimeler, mecâz, müşterek, müterâdif, istiâre ve teşbihtir.

Beşincisi: Ahkamla ilgili olan manalardır. Bu da on dört kısımdır. Umûm olarak kalan âmm lafız, tahsis edilmiş âmm lafız, kendisiyle husûs kastedilen âmm lafız, Kitâb'ın Sünnet'i tahsis ettiği lafız, Sünnet'in Kitâb'ı tahsis ettiği lafız, mücmel, mübeyyen, müevvel, mefhûm, mutlak, mukayyed, nâsîh, mensûh, nâsîh ve

mensuhtan öyle bir nevi ki muayyen bir zaman diliminde kendisiyle amel edilen fakat mükelleflerden sadece bir kişinin kendisiyle amel ettiği hükümdür.

Altıncısı: Lafızlarla ilgili olan manalardır. Bu da beş nevidir; Fasıl, vasıl, i'câz, itnâb ve kasırdır.

Bunlarla birlikte sayılan nevilerin tamamı, elliye kadar ulaşmaktadır. Hasrın içine dahil olmayan isimler, künyeler, lakaplar ve mübhemat da yine bu kısımlardandır.<sup>13</sup>

Bulkînî'nin tertibi, Kur'ân ilimlerinin tasnifi ve bu ilimlerden benzer olanların kendilerini ihtiva eden bir başka ilmin altında toplanması noktasında yapılmış olan tasniflerin en kapsamlısıdır. O, her ne kadar bu ilimleri açıkça isimlendirmese de ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisinde elli ilim, onun asıl kabul ettiği altı ilmin içerisine dahildir. Ulûmu'l-Kur'ân iki şeye ihtiyaç duymaktadır:

**Birincisi**, birbirine benzeyen ilimlerin bir başlığın altında tasnif edilmesidir. Böylelikle Kur'ân'ın nüzûlüyle ilgili olanlar *İlmü nüzûli'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın eda keyfiyetiyle ilgili olanlar *İlmü edâi'l-Kur'ân* ve ahkamıyla ilgili olanlar da *İlmü ahkâmi'l-Kur'ân*'ın başlığı altında toplanmış olur.

**İkincisi**, Kur'ân ilimlerinin her birerini bir sınıfın içerisinde bu sınıfları da ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisinde tertip etmektir. Böylelikle Kur'ân ilimlerinden birisinin içerisinde ele alınması gereken bir ilim de direkt ulûmu'l-Kur'ân'ın içerisine dahil edilmemiş olur. Dolayısıyla Kur'ân ilimleri yeni bir başlığa ihtiyaç duymaksızın geçmiş olan başlıkların içerisinde birbirinin peşi sıra uyumlu olarak yerleştirilmiş olur. Buna kıraatlerden önce ahrufu's-seb'a/yedi harfin öğretilmesini örnek olarak verebiliriz. Yine Kur'ân'ın cem edilmesinden önce yedi harf meselesinin öğretilmesi de örnek olarak verilebilir. Çünkü yedi harften önce bu iki konu öğretildiği zaman bunlar, yedi harfin anlaşılmasına bağlı olduğu için burada yeniden bir başlık açmak gerekecektir. Böyle yapılmadığı takdirde ahrufu's-seb'a/yedi harf meselesi, terim anlamının dışında hiçbir şey anlaşılmayan şifreli sözlere dönüşmüş olacaktır.

Ancak ulûmu'l-Kur'ân ilminin ihtiva ettiği ilimlere dikkatlice baktığımda bu ilimleri iki kısma ayırmanın mümkün olduğunu gördüm.

<sup>13</sup>Celâlüddîn Bulkînî, *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücûm* (Tantâ: Dâru's-sahâbe, 2007) 28-29; Celâlüddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2010), 22-23.

**Birinci kısım**, bizzat Kur'ân'dan kaynaklanıp onunla direkt olarak ilişkili olan, Kur'ân'dan başka bir şeyden de ortaya çıkması mümkün olmayan ilimlerdir. Bu ilimler şunlardır:

- 1-Kur'ân'ın nüzûlü ve ahvali ilmi
- 2-Kıraat ilmi; edâ keyfiyeti, tilavetin âdâb ve hükümleriyle ilgili olan ilimler.
- 3-Kur'ân'ın cem ve tedvin ilmi.
- 4-Resm-i Mushaf ve zabt ilmi.
- 5-Ayetlerin sayısı ilmi.
- 6-Fedâilü'l-Kur'ân ilmi.
- 7-Hasâisü'l-Kur'ân ilmi.
- 8-Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi.
- 9-Sure ve ayetlerinin ilmi.
- 10-Vakıf ve ibtida ilmi.
- 11-Mekkî ve medenî ilmi
- 12-Esbâb-ı nüzûl ilmi.
- 13-Tefsir ilmi; tefsir usûlü, tabakâtü'l-müfessirîn ve menâhicü'l-müfessirin gibi tefsirle irtibatlı olan ilimlerin tamamı bunun içerisine dahil olur.
- 14-Emsâlü'l-Kur'ân ilmi.
- 15-Aksâmü'l-Kur'ân ilmi.
- 16-Vücûh ve Nezâir ilmi.

**İkinci kısım**, Kur'ân ile diğer ilimler arasında müşterek olan ilimler olup bu da ikiye ayrılır:

**Birincisi**, şer'î hükümlerin kendisinden çıkartıldığı şer'î nass gibi, Kur'ân'la irtibatlı olan ilimlerdir. Bu yönden söz konusu ilimlerde Hz. Peygamber'in hadisi de Kur'ân'a ortaktır. Fıkıh ve Usûlü fıkıh ilimleri de şer'î nas olmaları bakımından bunlar üzerine yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu iki ilimde Kur'ân ilimleri ile ortak olan konular, Kur'ân'ın şer'î nass olması sebebiyledir. Birinci kısma giren ilimler şunlardır:

- 1-Ahkâmu'l-Kur'ân ilmi
- 2-Nâsîh-mensûh ilmi
- 3-Âmm ve hâss ilmi
- 4-Mutlak ve mukayyed ilmi
- 5-Mücmel ve mübeyyen ilmi
- 6-Muhkem ve müteşâbih ilmi

Bu ilimler fıkıh ve usulü fıkıhla irtibatlı olduğu gibi aynı şekilde hadis de irtibatlıdır. Dolayısıyla "bu bahisler, şu ilimde asıldır diğerinde ise fer'îdir" demek doğru değildir. Yukarıda zikredilen ilimler ister Kur'ân isterse sünnet olsun tamamen şer'î nas ile alakalıdır. Bu ilimlerin fıkıh, usulü fıkıh, hadis ve Kur'ân ilimlerindeki bahsi, her ilmin yöntemine bağlı olarak bazı meselelerde ittifak ederken

bazı meselelerde ise değişiklik göstermektedir. Bu ilimlerden bazısını diğer ilim kitaplarında ortaya konulanlardan öğrenmek de mümkündür. Çünkü konu, hem Kur'ân ilimleri kitaplarında hem de diğer kitaplarda birbirine denk olarak ele alınmıştır. Buna ulûmu'l-Kur'ân ve usulü fıkıh kitaplarındaki nâsîh-mensûh ilmi ile ahkâmu'l-Kur'ân kitapları ve fukahânın kitaplarındaki ahkâmu'l-Kur'ân ilmini örnek olarak verebiliriz.

**İkincisi**, Arapça bir metin olması itibariyle Kur'ân'la irtibatlı olan ilimlerdir. Bu ilimler Kur'ân'a hizmetkâr olan ilimler olup nahiv, belagat ve sarf ilmi gibi alet ilimlerinin tamamı bu kısma girmektedir. Arapça olması itibariyle Kur'ân'la irtibatlı olan ilimler şunlardır:

1-Meâni'l-Kur'ân ilmi

2-Müteşâbihü'l-Kur'ân ilmi

3-İ'râbü'l-Kur'ân ilmi

4-Esâlibü'l-Kur'ân ilmi

5-Lügatü'l-Kur'ân ilmi: bu da, hem Hicâz lügatının dışındaki Arap lügatlarını hem de Arapların lügatının dışındaki "muarrap"<sup>14</sup> diye isimlendirilenleri kapsamaktadır.

6-Garîbü'l-Kur'ân ilmi

Bu son kısımda, ister nesir ister şiir olsun Arapça olan bütün naslar –Kur'ân'ın mukaddesliğine ve i'câzına riayetle beraber- ortaktır. Zira Kur'ân, Arapça olmakla birlikte, Arapların kelimelerinde olan herşeyin onda mevcut olması lazım gelmediği gibi onların lafızlarının ve üslûplarının gariplikleri de Kur'ân üzerine hamledilemez.

Kur'ân ilimlerini, küllî bir başlığın altında, benzer bahisleri birbirinin içine katarak taksim etmek, çeşitli görüşlerin mümkün olduğu bir konudur. Bu husus, inkar edilemez bir gerçek olup hatta bu konuda çok açık bir serbestliğin olduğu söylenebilir.

<sup>14</sup>Arap dilinde muarrap, yabancı dillerden Arapçaya girmiş, Arapça'nın özelliklerini almış kelimelere verilen bir isimdir. Bkz. Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-lügati ve'l-a'lâm*, عرب md. (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008), 495. (çev.)

**KAYNAKÇA**

Bulkînî, Celâlüddîn, *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücum*. Tantâ: Dâru's-sahâbe, 2007.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* Tunus: Dâru Sahnûn, ty.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2010.

Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2008.

Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât –İslâmî İlimler Metodolojisi-*, IV. çev. Mehmed Erdoğan İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr*. Riyad: Merkezu Tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, II. Baskı 2015.

Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fî'l-lügati ve'l-a'lâm* Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi", çev. Ersin Çelik. *RTEÜİFD* 12 (2017): 237-249.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (251-282)

**Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm**

Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism

**Yusuf Yurt**

Yrd. Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Giresun/Turkey

[yyurt2@gmail.com](mailto:yyurt2@gmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-2512-4141](http://orcid.org/0000-0003-2512-4141)

**Büşra Yurt**

Mezun Öğrenci, Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,

Graduated Student, Giresun University, Faculty of Education,

Giresun/Turkey

[yyurt2@gmail.com](mailto:yyurt2@gmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-2899-3895](http://orcid.org/0000-0003-2899-3895)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Çeviri Makale / Translation Article

**Geliş Tarihi / Received:** 7 Temmuz / July 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 251-282

### Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm\*<sup>1</sup>

**Öz:** Bu makale, Mukâtil b. Süleyman hakkında yapılan antropomorfizm suçlamalarının doğruluğunu inceliyor. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil aşırı antropomorfizmi savunmakla itham edilmektedir. Hem Müslüman hem de Batılı bilginlerin bu konudaki kanaatleri kesin gibidir. Ancak, Mukâtil'in tefsirine çok önem verilen Batı'da onun Kuran'daki antropomorfik ifadeleri nasıl tefsir ettiğine dair sistematik bir çalışma ortaya konmamıştır. Bu makale, dikkatli bir okuma yapıldığında Mukâtil'e kolayca aşırı antropomorfist etiketi yapıştırmanın zor olduğunu ortaya koyar. Çalışma, Mukâtil'e antropomorfik görüşlerin atfedildiği kaynakları incelemenin yanı sıra, erken dönem kelimâ tartışmalarının ışığında, sözkonusu kaynakların güvenilirliğini irdeler. Ayrıca iddiaların doğruluğunu Mukâtil'e ait tefsir ile el-Eşbâh ve'n-nezâir isimli eserlerden sorgular.

**Anahtar kelimeler:** Mukâtil, tefsir, teşbih, antropomorfik ifadeler, Kur'an.

### Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism

**Abstract:** The purpose of this article is to examine whether the usual accusations of anthropomorphism against the early Qur'anic commentator Muqâtil b. Sulaymân are justified. Muqâtil was a controversial figure, attacked by some and praised by other. Until recently he has been accused of promoting an extreme anthropomorphism. Both Muslim and Western scholars seem to take it for granted that Muqâtil had a bad reputation for one thing because he was an anthropomorphist who had no qualms in assigning to God such human attributes as bodily part. Even though recent Western scholarship on the Qur'anic exegesis pays much attention to Muqâtil's *tafsîr*, there has not been a systematic study on his interpretation of the anthropomorphic expressions in the Qur'an. This article shows that a closer reading of his *tafsîr* presents a different picture. Muqâtil put forth a complex view of the anthropomorphic expressions in the Qur'an, one that makes it difficult to simply label him an extreme anthropomorphist. In addition to examining the sources from which the anthropomorphic views were attributed to Muqâtil, this article also questions the reliability of those sources in light of the theological contestation in early Islam.

**Keywords:** Muqâtil, tafsir, anthropomorphism, anthropomorphic expressions, Qur'an.

### التجسيم عند مقاتل بن سليمان

**ملخص:** هذه المقالة تدرس حقيقة اتهامات التشبيه والتجسيم حول مقاتل بن سليمان. ومن العلوم انه أحد مفسري العصور الأولى، المتوفى في 767/150، و متهم بالدفاع عن العقيدة التشبيه والتجسيم. وقد اتفقت آراء العلماء المسلمين والغربيين في هذا الموضوع. على الرغم من التركيز الكبير على تنقيسه في الغرب، إلا أنه لم يتم عمل أي دراسة منهجية لكيفية تفسيره للتعبيرات المتشابهة في القرآن حتى الآن. تكشف هذه المقالة أنه عند قراءة تفسير مقاتل بعناية فإنه من الصعب إتهامه بالتشبيه والتجسيم. وبالإضافة إلى دراسة المصادر التي تحتوي الإتهامات الموجهة لمقاتل فإن هذا العمل يبحث أيضا موثوقية تلك المصادر في ضوء المناقشات الكلامية المبكرة. فإن مصداقية الادعاءات بحثت أيضا من كتابيه: تفسير مقاتل و الأشباه والنظائر **الكلمات المفتاحية:** مقاتل، التفسير، التشبيه والمتشابه، القرآن.

\* Bu makale, 2012 yılında *Studia Islamica* dergisinin 3. sayısında ( 51-82) İngilizce olarak yayımlanmıştır. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman hakkındaki antropomorfizm iddialarının irdelendiği bu makalenin Türkçe'ye kazandırmanın faydalı olacağı düşünülmüştür. Makalenin çeviri ve Türkçe yayımına izin veren müellife ve çeviriyi okuyup eleştirilerini sunan meslektaşlarıma teşekkürü kadirşinaslık addederiz. Çalışmanın İngilizce aslına aşağıdaki bağlantıdan ulaşılabilir: <http://www.studiaislamica.com/pdf/2012-3/2-Sirry3.pdf>

<sup>1</sup> Danışmanım üstad Michael Sells'e en derin şükranlarımı sunarım. Eleştirel yorumları ve rehberliği olmasaydı bu çalışma mümkün olmazdı. İki değerli arkadaşşıma; Dadi Darmadi'ye ve Sukidi Mulyadi'ye bu makalenin yazım aşamasında yapmış oldukları teşvik ve nazik desteklerinden dolayı minnettarım. Ancak kendileri bu makaledeki ifade edilmiş hiçbir fikirden mes'ul tutulamaz.



Martin Plessner, *İslam Ansiklopedisi*'nde Mukâtil b. Süleyman (v.150/767) hakkında yazarken, rahatlıkla "kaynaklar ittifakla onun aşırı antropomorfizm (*teşbih*) taraftarı olduğundan söz ederler" ifadesini kullanır.<sup>2</sup> Müslüman biyografi yazarları da genel olarak Mukâtil'in, et ve kandan oluştuğunu tasavvur edecek kadar Allah'ın sıfatları hakkında aşırı görüş serdettiğini kabul ederler. Bazı biyografi yazarları ise Allah'ın sıfatları hakkındaki aşırı görüşlerinin halifeye (muhtemelen el-Mansûr'a) ulaştığını; halifenin Mukâtil'e: "Duydum ki (insanî özellikler atfederek) Allah'a yakıştırmalar yapıyormuşsun" diye sorduğunu; Mukâtil'in de "Ben sadece 'De ki: Allah birdir, Allah sonsuzdur' (İhlas, 112/1-2) diyorum; kim bundan başka bir şey söylemişse o yalandır", diye cevap verdiğini aktarırlar.<sup>3</sup> Bu rivayet iki bağlantısız sebepten dolayı önemlidir. Birincisi, Mukâtil'in halifeyle yakın bir ilişkisinin olması; ki bu durum sofu Müslümanların gözünde zaten iyi olmayan itibarının daha da kötüleşmesine sebep olabilir. İkincisi ise aşırı bir antropomorfist olduğu suçlamalarını reddetmesidir. Onun yaptığı bu reddiyenin doğruluğu (genellikle rakipleri olan) başkalarının onu tanımlamalarından değil, bizatihi kendi yazdıkları dikkatlice okunarak değerlendirilmelidir.

Bu makalenin amacı, ilk dönem Kur'an yorumcusu Mukâtil b. Süleyman hakkında yapılan alışlagelik antropomorfizm suçlamalarının doğruluğunu incelemektir. Mukâtil, kimileri tarafından övülen, kimileri tarafından suçlanan tartışmalı bir şahsiyettir. Son zamanlara kadar da aşırı antropomorfizmi savunmakla itham ediliyordu. Hem Müslüman hem de batılı bilginler, kaygısızca Allah'a vücut azaları gibi insanî özellikler atfeden bir antropomorfist olmasının Mukâtil'i kötü bir şöhrete ulaştırdığını düşünüyorlar, bu konuda kesin kanaat sahibi görünüyorlardı. Tefsir sahasında Mukâtil'in tefsirine çok önem veren son dönem Batılı araştırmalara rağmen, Mukâtil'in Kuran'daki antropomorfik ifadeleri nasıl tefsir ettiğine dair sistematik bir çalışmanın ortaya konmamış olması bizi

<sup>2</sup> M. Plessner, "Mukâtil b. Sulaiyman," *The Encyclopaedia of Islam*, ed. M.Th.Houtsma, vd., Leiden, 1936, c. 3, 711.

<sup>3</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: 1968), c. 10, 282; Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*, ed. Dr. Bişar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: 1992), c. 28, 439; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*, ed. Mus'ad Kâmil, Eymen Selâme ve Mecdi es-Seyyid Emîn (Kahire: 2004), c. 9, 89.

şaşırtmıştır.<sup>4</sup> Bu makale, dikkatli bir okuma yapıldığında sözkonusu tefsirin daha farklı bir resim çizdiğini gösteriyor. Zira, Mukâtil'in ortaya koyduğu antropomorfik ifadelerin bakışı, ona kolayca aşırı antropomorfist etiketini yapıştırmayı zorlaştıracak türden, karmaşık bir görünüm arzeder. Çalışmamız, Mukâtil'e antropomorfik görüşlerin atfedildiği kaynakları incelemenin yanı sıra, aynı zamanda, İslam'ın erken dönemindeki kelimâ mücadelelerin ışığında, sözkonusu kaynakların güvenilirliğini sorgulamaktadır.

### 1. Kınama ve Hayranlık Arasında

Mukâtil, (günümüzde İran ile Afganistan'ın bazı yörelerini ve daha ötesini kapsayan) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili bilgi vermeyen biyografi kitapları onun 150/767 tarihinde Basra'da vefat ettiğini söyler.<sup>5</sup> Horasan'da Emevilerin son valisi Nasr b. Sayyar'ın (v. 131/748) kumandanı Salim b. Ahvaz el-Mazinî'nin yakın bir dostu olduğu bildirilmiştir. Salim, rakibi âsî Haris b. Süreyc ile görüşmeler yürütmek üzere Mukâtil'i kendine elçi olarak atamıştır.<sup>6</sup> Bu esnada büyük ihtimalle kırk yaşının altında olmadığı düşünülecek olursa muhtemelen hicri 80 yılında doğduğu söylenebilir. Bazı biyografi yazarları Merv camisinde Mukâtil ile Cehm b. Safvân (v.128/746) arasında Allah'ın sıfatları hakkında hararetli kelimâ bir tartışmanın vuku bulduğunu ifade ederler. Tartışma o kadar yoğun geçmişti ki akabinde tartışmacıların her biri diğerini eleştiren birer risale yazdılar. Horasan'da çok saygın bir pozisyona sahip olması ve kumandan Salim'in yakın dostu olması gibi nedenlerle Mukâtil, Cehm'i Belh'den Tirmiz'e

<sup>4</sup> Mukâtil'in *tefsir*'i üzerine yapılmış az sayıda araştırma için bkz. K. Versteegh, "Grammar and Exegesis: the Origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqâtil," *Der Islam*, 67 (1990) 206-242; C. Gilliot, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit", *Journal Asiatique*, 279 (1991): 39-92; R. Forster, *Methoden Mittelalterlicher Arabischer Qur'anexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001; G.D. Nickel, "Muqâtil bin Sulaimân on the Verses of 'Tampering'," *Islamic Culture: an English Quarterly*, 76 (2002), 1-25; G.D. Nickel, "Early Muslim Accusations of Tahrîf: Muqâtil ibn Sulaymân's Commentary on Key Qur'anic Verses," in *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223; Mehmet Akif Koç, "A Comparison of the References to Muqâtil b. Sulaymân (150/767) in the Exegesis of Tha'labî (427/1036) with Muqâtil's own Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 53 (2008): 69-101.

<sup>5</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu'l Bağdâd* (Kahire: 1931), c. 13, 169; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 284; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 91; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (141-160), ed. Dr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri (Kahire: 1989), 649.

<sup>6</sup> Abdullah Mahmûd Şahhâta'nın Mukâtil b. Süleymân'a ait *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserine yazdığı giriş (Kahire: 1975), 15; Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hıyyân and Muqâtil b. Sulaymân", *Der Islam*, 74 (1997), 245.

sürdürme imkânı buldu.<sup>7</sup> Mukâtil ile Cehm arasındaki problemin sadece kelimâ değil, aynı zamanda siyasi olduğu da anlaşılmaktadır. Şöyle ki, siyasi müzakerelerde Mukâtil Salim'i, Cehm ise Haris'i temsil etmiştir. Bilahere 128/746 senesinde meydana gelen savaşta, Cehm bizzat kumandan Salim tarafından öldürülmüştür.<sup>8</sup>

Mukâtil ömrünün ilk yıllarını Horasan'da, özellikle de Belh ve Merv gibi iki büyük şehirde geçirmiştir. İslam öncesi dönemde Belh, dini çeşitliliğin merkezi durumundaydı ve Mukâtil'in dini görüşleri üzerindeki büyük etkisi çok açıktır. Daha sonra evleneceği yer olan Merv'e gitti. Bu yüzden Belhî, Mervezî (Merv) ve Horasanî nispetleriyle anılır. Merv şehrinin önemi ise Ebû Müslim Horasanî'nin burayı Emevîlere karşı Abbasî propaganda faaliyetlerinin merkezi olarak seçmesinden de anlaşılır. Abbasilerin ilk yıllarında, pek çok Horasanlı gibi Mukâtil de batıya, yani Irak'taki siyasi güç merkezlerine doğru göç etmiştir. Önceleri Basra'ya yerleşmiş, daha sonra ise Mukâtil'in vefatına tekaddüm eden senelerde halife Ebû Cafer el-Mansûr tarafından başkent yapılan Bağdat'a göçmüştür. Tekrar Basra'ya dönmüş ve 150 yılında vefat edene kadar orada yaşamıştır. Bazı kaynaklar Mukâtil'in Abbasi sarayını sıkça ziyaret ettiğini öne sürerler. Hatta halifeyi ziyaretlerinden birinde bir sinek ısrarla halife Mansûr'un yüzüne konmaya çalışmış. Halife, Mukâtil'e "Allah sineği niçin yarattı, biliyor musun?" diye sormuş; Mukâtil'in "Evet, biliyorum, zorbaların kibirlerini kırıp mütevazı kılmak için" cevabı üzerine halife sessiz kalmıştır.<sup>9</sup> Mukâtil kesinlikle Abbasilerden ziyadesiyle hoşlanıyordu. Bu durum belki de onun bir Zeydî olmasından kaynaklanıyordu.<sup>10</sup>

Eğer Mukâtil'in Allah'a "et ve kan" yakıştırması doğruysa, büyüdüğü ve yaşadığı yerin bu tartışmalı görüşü üzerinde kesinlikle büyük etkisi olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Belh, dini çeşitliliğe sahip bir şehirdi. Horasan da sekizinci ve onuncu asırlar boyunca İslam dünyasının en önemli dini düşünce merkezlerinden biriydi. Nitekim Horasan hadis, tefsir ve fıkıh sahalarında pek çok

<sup>7</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280. Kıyaslayınız: Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hayyân and Muqâtil b. Sulaymân," 245-246.

<sup>8</sup> Şahhâta, Mukâtil'in *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* eseri üzerine çalışması, c. 5, 25; bkz. Şahhâta, Mukâtil'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri, 15.

<sup>9</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 160; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 639; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 439.

<sup>10</sup> Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hayyan and Muqâtil b. Sulaymân," 245.

meşhur âlim yetiştirmiştir. Basra da mezhep zenginliğiyle meşhurdur. Mukâtil burada yaşamış ve Şia, Hariciler, Mutezile vb. gibi aralarında ciddi kelâmî tartışmalar yaşanan grupların birbiriyle çelişkili görüşlerine muhatap olmuştur. Ebû Hâtim b. Hibbân, (v. 354/965) Mukâtil'in kötü bir şöhrete sahip olmasına dair şu muhtemel üç nedeni sıralamıştır: Kur'an tefsirinde Hristiyan ve Yahudi kaynakları esas alması; Allah'ı yarattıklarına benzeten bir antropomorfist olması ve hadis uydurması.<sup>11</sup>

Bu üç sebepten sonuncusu, biyografik sözlüklerin bir alt türü olup hadis râvilerinin doğruluğunu değerlendirmek üzere düzenlenmiş biyografik çalışmalarda (ricâl kitaplarında) geniş bir şekilde incelenmiştir. Birçok muhaddis, Mukâtil'i isnadı (nakil zincirini) kullanmada kayıtsız ve hatalı olduğu için güvenilir bulmuştur. Şu anekdot onun kendilerinden hadis rivayet ettiği alimleri şahsen ne kadar tanıdığını göstermeye kafidir. Önemli bir şahsiyet olan Kelbî, onlardan biridir. Genellikle: "Abu'n-Nasr (Kelbî'nin lakabı) bana dedi ki..." diyerek Kelbî'den nakillerde bulunurdu. Bir karşılaşmalarında Kelbî ona der ki: "Ey Ebu'l-Hasan! (Mukâtil'in lakabı) Ben Ebu'n-Nasr'ım ve falan hadisi hiçbir zaman rivayet etmedim." Bunun üzerine Mukâtil şöyle dedi: "Kapa çeneni ey Ebu'n-Nasr! Biz insanların adını rivayetleri süslemek için zikrederiz."<sup>12</sup> Bir başka ortamda Mukâtil, Mücahid b. Cebr'den rivayette bulunurken dinleyicilerden biri ayağı kalkıp "Ben Mücahid'im ama seninle hiç karşılaşmadım", dedi. Mukâtil gözünü kırpmadan "Bu önemli değil, önemli olan konunun içeriğidir", karşılığını verdi.<sup>13</sup> Mukâtil bir seferinde İbn Uyeyne ile yüzyüze geldi. İbn Uyeyne kendisine "Sen Dahhak'tan rivayetlerde bulunuyorsun fakat muhaddisler senin onunla hiç karşılaşmadığını söylüyor", dedi. Bunun üzerine Mukâtil, Dahhak'la gizli buluştuğunu ima ederek, "Kapı ikimiz dışındakilere kapalıydı" cevabını verdi.<sup>14</sup>

Mukâtil, sadece görüşmediği kişilerden hadis nakletmekle değil, aynı zamanda hadis uydurma teklifinde bulunmakla da itham edilmiş; zamanın halifesine kendi lehlerine hadis uydurmayı teklif ettiği ileri sürülmüştür. Örneğin,

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 284; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 450; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 91; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 642.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 163-164; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 282-283; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 445-446.

<sup>13</sup> Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, p. 13.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 165; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 441.

Mehdi'ye "Eğer arzu edersen Abbasiler lehine birkaç hadis uydurabilirim" demiş, Mehdi'den "Onlara ihtiyacım yok" karşılığını almıştır".<sup>15</sup> Bir gün, Ashab-ı Kehf'in (hikayeleri Kehf suresinde anlatılan, mağaraya sığınmış insanlar) köpeğinin rengini soran, insanlara ne cevap vereceğini bilemediğini söyleyen bir şahsa Mukâtil şöyle der: "Aptal! Sarı ya da başka bir renk deseysin kim seni yalanlayabilirdi ki?"<sup>16</sup> Bazı muhaddislere göre bu rivayet onun sadece yalancı oluşunu değil aynı zamanda yalan söylemeyi öğrenen biri olduğunu da gösterir. Muhaddislerin gözünde itibarının çok düşük olması sebebiyle rivayet ettiği hadisler *zayıf* ve *metruk* addedilmiştir.<sup>17</sup> Aslında bu suçlamalar, Mukâtil'in bize ulaşan eserlerinin tamamındaki hadisleri incelemeyi gerektirir. Böyle bir çalışma ise makalemizin sınırlarını aşacağından burada konuyla ilgili olarak iki büyük çalışmasının; *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman* ile *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'in editörü Abdullah Şahhata'nın çok kısa gözlemine değinerek yetinmek istiyoruz. Şahhata şöyle der:

"Mukâtil'in tefsirine aldığı hadisleri inceledim. Çoğunun *Sahih* (Buhari ve Müslim'in sahihlerine işaret ediyor) ve *Sünen* kitaplarında olduğunu gördüm. Onun tefsirinde zayıf hadise nadir olarak rastlarız."<sup>18</sup>

Şahhata'ya ait bu gözlemin, Mukâtil'i yalancı olarak tasvir eden geniş hadis kaynaklarındaki iddiaların hepsine cevap teşkil etmediği aşikârdır. Ancak bu durum, en azından, bize şunu gösterir: Mukâtil hadis sahasında yalancı olarak bilirse de, bu olgu onun tefsirine yansımamıştır. Muhaddisler Mukâtil'i "*metrûkü'l-hadîs*" (hadis rivayetleri reddedilmesi gereken) ve "*mechûlü'l-kavl*" (görüşleri dikkate alınmayan) nitelikleriyle tanımlamıştır. Bunun da iki nedeni vardır. Birincisi, yalan söyleme alışkanlığı; ikincisi ise herhangi birinin kendisinden hadis nakletmesine engel olacak bir biçimde Allah'ın sıfatları hakkında konuşmasıdır (*Kâne yetekellemü fi's-sıfât bimâ lâ yehillu'r-rivâye anhu*).<sup>19</sup>

Gelenekçiler tarafından yapılan geniş çaplı suçlamalara rağmen, şaşırtıcı bir şekilde bazı tanınmış âlimler Mukâtil'in çalışmalarını, özellikle de tefsir alanında

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 167; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 446; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 90.

<sup>16</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 165; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 282; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 90.

<sup>17</sup> Zehebî açıklamayı şu şahıslardan iktibas eder: Buhârî, Yezîd b. Zurey, Veki, İbn Maîn, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim, ve Nesâî, bu şahısların hepsi "*kezzâb*" (yalancı), "*metrûkü'l-hadîs*" (hadisi terkedilen), ve "*za'if*" (zayıf) terimleriyle Mukâtil'i en güçlü şekilde itham ederler. Bkz. Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 640- 41.

<sup>18</sup> Şahhâta, *el-Eşbah*, giriş kısmı, s. 45.

<sup>19</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 163; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 445.

olanları överler. Kendi adıyla anılan düşünce okulunun kurucusu İmam Şafîî'nin (v. 204/820) "Tefsirde derinleşmek isteyen Mukâtil b. Süleyman'ı takip etsin"<sup>20</sup> dediği nakledilmiştir. Şafîî, Mukâtil'in tefsir bilgisini Ebu Hanife'nin fıkıh; Züheyr b. Ebi Süllemî'nin de şiir bilgisiyle karşılaştırır. Rabi b. Süleyman'a isnad edilen başka bir rivayette de Şafîî, "tefsir çalışmak isteyen Mukâtil'i, hadis çalışmak isteyen Mâlik'i ve kelim çalışmak isteyen Ebu Hanife'yi takip etsin" demiştir.<sup>21</sup> Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) Mukâtil hakkında sorulan soruya şöyle cevap vermiştir: "Bazı çalışmaları ihtilafıdır, ancak ben onun Kur'an hakkında bilgili olduğunu düşünüyorum."<sup>22</sup> Hammad b. Ebi Hanife'nin (Ebu Hanife'nin oğlu) de, Kelbî'den daha bilgili olduğunu söyleyerek Mukâtil'i övdüğü haber verilmiştir.<sup>23</sup> Meşhur tarihçi Yusuf el-Mizzî de Mukâtil'in biyografisiyle ilgili yazısına, Mukâtil'in kendilerinden rivayette bulunduğu ve Mukâtil'den rivayette bulunan şahısların isimlerini sıralayarak başlamış; dindar kişiliği veya tefsir bilgisinden dolayı Mukâtil'i öven kişilere dair de uzun bir liste sunmuştur.<sup>24</sup> Bu saygın âlimlerin Mukâtil'in çalışmalarını takdir ettikleri şüphe götürmez. Zira içlerinde Şafîî gibi büyük şahsiyetlerin de bulunduğu âlimlerin, muhteviyatını bilmeden halka bu çalışmaları tavsiye edeceklerini düşünemeyiz.

Burada Mukâtil ile ilgili ithamlara yer veren bazı biyografi çalışmalarının aynı zamanda muhaddislerin onu niçin suçladıklarına dair bazı muhtemel nedenleri de zikrettiğini belirtmeliyiz. Mesela İbn Hacer ve Bağdâdî'nin naklettikleri bir haberde el-Kâsım b. Ahmet es-Saffâr, İbrahim el-Harbi'ye "İnsanlar Mukâtil'i niçin kınıyor?" diye sorar. İbrahim de, "Çünkü onu kıskanıyorlar" (*haseden minhüm*) cevabını verir.<sup>25</sup> Yahya b. Şilbî'nin haber verdiği göre Ubbâd b. Kesîr kendisine şöyle sorar: "Seni Mukâtil'den alıkoyan şey nedir?" Yahyâ da "Çünkü ülkemizin

<sup>20</sup> *Tarîhu'l-Bağdâd*'da, Şafîî'nin şöyle söylediği haber verilir: "Bütün insanlar üç kişiye muhtaçtır: Tefsirde Mukâtil'e, şiirde Züheyr b. Ebi Selmi'ye ve fıkıhta Ebû Hanîfe'ye." bkz. Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 161; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 436 ile kıyaslayınız; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 279; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 88; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 642.

<sup>21</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 436.

<sup>22</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 161.

<sup>23</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89.

<sup>24</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 434-39.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 162-63; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 438.

insanları ondan nefret ediyor” cevabını verir. Bunun üzerine Ubbâd “Hayır, sen ondan nefret etme. Zira Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse yoktur” der.<sup>26</sup>

## 2. Mukâtil ve Tefsiri

Müslümanlar tarafından telif edilip bugün elimizde tam olarak mevcut bulunan ilk tefsir olması nedniyle olsa gerek, son yıllarda Mukâtil'in tefsiri araştırmacıların dikkatini çekiyor. Kees Versteegh, bu tefsiri “Şu ana kadar gördüğümüz ilk tefsirlerin en bağımsız ve ilginç olanı”<sup>27</sup> diye tanımlar. Başka bir yerde Versteegh aynı eseri, “İslam’da Kur’an çalışmalarının en erken ürünlerden birisi”<sup>28</sup> diye niteler; Mücahit (v.104/722) ve Süfyan es-Sevrî (161/778) tefsirleri gibi diğer erken dönem tefsir çalışmalarına kıyasla daha otantik olduğunu söyler. Regula Foster, bu tefsirdeki akıcılığı, müellifin dönem itibarıyla alternatif yorumları tartışma ihtiyacı duymadığı için eserinde sadece kendi açıklamalarını vermesine bağlar.<sup>29</sup> Günümüz araştırmacıları açısından Mukâtil tefsiri, ehl-i sünnetin kuruluşundan önceki döneme ait “İslamî” olan şeyler hakkında faydalı bilgiler sağlayan bir eserdir. Bu açıdan Batılı pek çok ilim adamının bu tefsiri çeşitli konularda eşsiz bir kaynak olarak kullanmaları şaşırtıcı değildir. Mesela, Versteegh bu eseri Sibeveyh’den önce dilbilgisi ilkelerinin gelişimini analiz etmek için<sup>30</sup>; Gordon Nickel ise erken dönem Müslümanlarının *tahrîf* - daha önceki kutsal kitapların değiştirilmesi- suçlamasını incelemek için kullanır.<sup>31</sup>

Mukâtil'in tefsiri, Kur’an-ı Kerim’i başından sonuna kadar tefsir edip bir bütün olarak iyi bir durumda günümüze ulaşan ilk tefsir olma özelliğini haizdir. Bu yönüyle muasırlarınca yazılmış fakat bize ulaşmamış; varlıklarını sadece kaynaklardan veya daha sonra yazılan tefsirlerde yer verilen alıntılardan bildiğimiz

<sup>26</sup> Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 162; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 438.

<sup>27</sup> Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, 130.

<sup>28</sup> Versteegh, “Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsîr* Muqâtil”, *Der Islam*, 67 (1990), 206.

<sup>29</sup> Regula Forster, “Methoden arabischer Qur’ānexegese: Muqâtil ibn Sulaymān, at-Ṭabarī und ‘Abdurrazzaq al-Qashani zu Q 53, 1-18”, ed. I.P. Michel and H. Weder, *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, Zurich 2000, 397.

<sup>30</sup> Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, (özellikle 1. Bölüm), Londra 1997, 11-22; Kees Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 206-242.

<sup>31</sup> Gordon Nickel, “Early Muslim Accusations of *Tahrîf*: Muqâtil b. Sulaymān’s Commentary on Key Qur’anic Verses”, *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223; Gordon Nickel, “Muqatil b. Sulaiman on the Verses on ‘Tampering’”, *Islamic Culture*, 76 (July 2003), 1-25.

diğer tefsirlerden farklıdır. Hatta Versteegh, bu eserin temsil ettiği tefsir çeşidinin Kur'an üzerine yapılmış en eski tefsir türü olduğu iddiasını öne sürer.<sup>32</sup> Mukâtil, temel amaçları sıradan inananlara Kur'an metnini açıklamak olan müfessirler kuşağına mensuptur. Çoğu durumda, okuyucu tarafından hemen anlaşılabilen kelimeler ve ifadeler için açıklama ve izahlar yapar. Açıklama yaparken ilk başvurduğu yol, metindeki anlaşılabilen kelime ya da deyim yerine anlaşılabilir olanı yazarak anlaşılmasını sağlamaktır. Yaptığı bu açıklamaların başına bazen "şu anlama gelir...", "şöyle demektir...", "şöyle ki...", "bundan maksat şudur..." gibi anlamlara gelen "ya'nî" kelimesini; bazen de "der ki..." anlamındaki "yekâlu" kelimesini getirir. Bazen de yorumlarını veya açıklamalarını tefsirini yaptığı ayetle sınırlı tutmaz; müşahedelerini Kur'an'ın diğer ayetlerine de teşmil eder. Daha sonraları tefsir literatüründe bu uygulamaya Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi anlamında *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an* adı verilmiştir. Çoğu durumda benzer anlamlar ifade eden ayetlere "kemâ kâle", "fezâlike kavluhu", ya da "misle kavlihi" gibi ifadelerle işaret eder. Eserde Kuran'ın diğer bölümlerini referans olarak kullanmanın güzel bir örneğine Bakara, 2/1-5. ayetlerin uzun izahında rastlanır. Mukâtil bu ayetlerin izahında Âl-i İmrân, 3/1-7. ayetlerden yaptığı alıntılarını kullanır. Böylece hem tefsir ettiği ayetler –Bakara, 2/1-5- hakkındaki kendi yorumlarını; hem de ayetin izahıyla ilgili kendisi tarafından rivayet edilen bir hikâyeye ve o hikâyedeki kahramanların kimliklerini destekler. Diğer taraftan Mukâtil'in bazen referans olarak aldığı metinlerin açıklama ve izahına da vakit harcadığı görülür.<sup>33</sup>

John Wansbrough, Mukâtil'in tefsirini yaygın olarak "anlatım/kıssacı (haggadic) tefsir" tarzına, yani "Kur'an metnini devam eden bir hikâyeye gibi sunan anlatım tarzına" örnek olarak kullanır.<sup>34</sup> Mukâtil, Kur'an'ın birbiriyle bağlantısız gibi görünen kelimelerini bir hikâyeye çerçevesi içerisinde açıklamaya gayret eder. Bu anlatı çerçevesinde merkezi noktayı mana üretme aracı olarak kullanır. Gordon Nickel'in de işaret ettiği gibi bu anlatı/hikaye tarzı tefsirin etkisi, "Kur'an metnine devamlılık ve bütünlük verir".<sup>35</sup> Kur'an ve tefsir metinleri arasında bağlaçların

<sup>32</sup> Versteegh, "Grammar and Exegesis", 210.

<sup>33</sup> Gordon Nickel, *The Theme of "Tampering with the Earlier Scriptures" in Early Commentaries on the Qur'ân*, Doktora Tezi, University of Calgary, 2004, 62.

<sup>34</sup> John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Londra 1977, 122-148.

<sup>35</sup> Nickel, *The Theme of "Tampering with the Earlier Scriptures" in Early Commentaries on the Qur'ân*, 63.



kullanılması- ya da bu bağlaçların yokluğu- Mukâtil'in tefsirinde görülen *anlatı* tarzının önemini açık bir biçimde gösterir. Şöyle ki, Mukâtil bu *hikayeleştirme* sayesinde ayetlerin dağınık yapısını, eksik ve belirsiz atıflarını düzene koyma imkanı bulur. Bazen Kur'an cümleciklerini "diğer bir deyişle..." tarzında başka kelimelerle yeniden yazar. Diğer taraftan meraklı okuyucuyu aydınlatmak için de detaylı bilgiler verir. Müphem ifadelerle kimlerin kastedildiğinin söylenmesi metne aşinalık kazandırır ve anlatımın kalitesini arttırır.<sup>36</sup>

Mukâtil'in tefsirinin en çarpıcı özelliklerinden birisi de neredeyse açıklanmayan hiçbir şey bırakmamış olmasıdır. Bütün ayrıntılar, Kur'an'daki bütün mübhem ifadeler, hatta *müşrikûne* ve *münafikûne* gibi genel atıflar dahi ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Hiçbir şey ve hiçbir kimse kapalı bırakılmamıştır. Bunun tipik bir örneği "*Kâleti'l-Yehûdü*" ifadesini (Mâide, 5/64) "*yani İbn-i Süreyya ve Finhâs el-Yahûdiyeyn ve 'Âzir b. Ebî Âzir*" şeklindeki açıklamasıda görülür.<sup>37</sup> Muhtemelen bu tarzın en absürt örneği Süleyman'la (Neml, 27/18) konuşan karıncanın adının el-Cermî<sup>38</sup>; Ashâb-ı Kehf'in (Kehf, 18/18) (mağaraya sığınan insanlar) köpeğinin isminin Kıtmîr olduğu bilgilerini tüm ciddiyetiyle vermesidir.<sup>39</sup> Göklerin ve yerin altı günde (Yunus,10/3) yaratılmasıyla ilgili de şu açıklamaları yapar: Allah, gökleri Pazar ve Pazartesi günlerinde, yeryüzünü ise Salı ve Çarşamba günlerinde, bu ikisi arasında olanları Perşembe ve Cuma günlerinde yarattı.<sup>40</sup> Çoğunlukla "*nezelet fi...*" ve "*ve zâlike enne ...*" gibi ifadelerle zaman zaman *esbâbü'n-nüzûl*'e de yer verir. Anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil, hem Hz. Peygamber'in hayatı ve hem de Kur'an'da değinilen Kitab-ı Mukaddes'e ait kıssalar konusunda; özellikle de daha önceki peygamberlerin hayatları hakkında detaylı bilgiye sahipti. Yahudi ve Hristiyan kaynaklarının elinin altında olduğunu, literatürde sonraları *isrâiliyyât* denilecek

<sup>36</sup> Nickel, *The Theme*, 63.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Dr. Abdullah Mahmûd Şahhâta (Kahire: 1979), c. 1, 490.

<sup>38</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 299. Editörün notu: "Bir faydası olmadığından Allah bu karıncanın adını açıklamamıştır. Bu durumda karıncanın ismi ancak (Hz. Peygambere ait hadis) rivayetiyle bilinebilir, fakat söz konusu karıncanın adıyla ilgili bir hadis de varit olmamıştır. Bu nedenle karıncanın adıyla ilgili kaynağın israiliyat (Kitab-ı Mukaddes kıssaları) ya da mevzu' (uydurma hadis) olduğu çok açıktır."

<sup>39</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 578.

<sup>40</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 225.

olan bilgilere aşırı güvendiğini ve kendisine yöneltilen eleştirilerden birinin sebebinin de bu olduğunu biliyoruz.<sup>41</sup>

Müslüman âlimler genellikle Mukâtil'in *isrâiliyyât*'a yer vermesini tefsirinin en bariz kusuru olarak değerlendirirler.<sup>42</sup> Yazıldığı dönemde bazı kelimeler henüz tamamen çözüme kavuşturulmadığından, eserde daha sonraki ehl-i sünnet hassasiyeti üzerinde çok etkisi yapacak belirli noktalar farkedilebilir. Diğer taraftan Mukâtil'in kendinden sonraki müfessirler arasında tartışmalı olan bazı hususlarla ilgilenmediği de eserde açıkça görülür. Örneğin, Kur'an'da bulunan garîb kelimelerle tereddüt etmeden geniş ölçüde ilgilenir. Mesela şöyle der: Kur'an'daki *kıstâs* Yunanca'da "terazi" (*mîzân*)<sup>43</sup>; *istibrak* Farsça'da "sırmalı ipek kumaş" (*dîbâc*)<sup>44</sup> anlamına gelen kelimelerden türemiştir. Yine Mısır'da<sup>45</sup> kullanılan *yemm*, "deniz" (*bahr*) kelimesinin İbranî kökenine; *tâhâ* "Ey adam" (*Yâ Racul*)<sup>46</sup> kelimesinin Süryani kökenine dikkat çeker. Kur'an'ı kelimesi kelimesine Allah'ın konuştuğu sözü olarak kabul eden ehl-i sünnet Müslümanlar için, ilahilik vasfını değiştirme imasında bulunacağından, Kur'an'da başka dilden alınma kelimeler ya da yeni türetilmiş kelimeler olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu yüzden, *kıstas* ya da *istibrak* gibi kelimelerin Arapça kökenli ya da en azından bu kelimelerin İslam öncesi Arap

<sup>41</sup> Kur'an tefsirinde sık sık söz edilen *İsrâiliyyât* tabiriyle ortaçağda yazılan tefsir ve tarih kitaplarına alınmış Kitab-ı Mukaddes kıssaları kastedilir. Calder bu terimin daha önceki dönem müfessirleri tarafından toplanmış fakat itirazlarla karşılanmış materyalleri tarif etmek üzere tefsir literatürüne İbn Kesir tarafından dâhil edildiğini ileri sürer. Bkz. Norman Calder, "*Tafsîr* from Tabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre, illustrated with the reference to the story of Abraham", ed. GR Hawting and Abdul-Kader A Shareef, *Approaches to the Qur'ân*, London 1993, 137.

Aynı kitapta bu konuyla meşgul olan Andrew Rippin da şöyle der: "İsrâiliyyât teriminin ortaya çıkışı ve kullanımı özel bir incelemeyi gerektirir. Benim izlenimim, aşağılayıcı bir terim olarak yaygın tedavüle giren bu tabir tek başına tefsir için sağlam kabul edilmeyen tefsir materyallerini ifade eder... İbn Teymiyye ve İbn Kesîr." Bkz. Rippin, "Interpreting the Bible through the Qur'ân, *Approaches to the Qur'ân*, 258. Daha ileri tartışma için bkz. M.J. Kister, "Haddithü 'an banî isrâ'îla wa-la haraja", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 215-239; Yine bkz. Şahhâta'nın *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'e yazdığı giriş, 64; Kees Versteegh, "Grammar and Exegesis", 214.

<sup>42</sup> Şahhâta, *el-Eşbâh*, giriş kısmı, 64. Mukâtil'in tefsiri üzerine yaptığı uzun araştırmasında Şahhâta, onun Hristiyan ve Yahudi kaynaklarını kullanımına dair bazı örnekler verir. Şahhâta ayrıca bazı tefsir alimlerinin isrâiliyyâta dair görüşlerine de yer verir. Burada ilginç olan durum şudur: Pekçok alim isrâiliyyâtı kullanım konusunda yaptıkları uyarılara rağmen, Şahhâta'nın tespitlerine göre, Taberî, Begavî, el-Hâzin, İbn Kesîr, Kurtubî ve diğerleri gibi pekçoğu tefsirinde isrâiliyyâtı yaygın bir şekilde kullanmıştır. Bkz. Şahhâta'nın *Tafsîr Muqâtil b. Sulaymân: Dirâsa wa Tahqîq* isimli eseri, c. 5, 215-241.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 530.

<sup>44</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 584.

<sup>45</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 59.

<sup>46</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 20.

şiiirlerinde var olduğunu ispatlamak için çok çaba harcamışlardır. Claude Gilliot, Mukâtil'in bazı İbranice figürler hakkındaki görüşlerinin peygamberlerin yanılmazlık (*ismet*) ilkesinin gelişmesinden önceki dönemi temsil ettiğini savunur. Yusuf'un niyeti hakkındaki tartışması (Yusuf, 12/24), Davut'un Bat-Şeba'ya karşı tutumu, Süleyman ve heykel kıssası gibi örnekler, daha sonraki dönem âlimlerine açık olmayan yorum özgürlüğünü gösterir.<sup>47</sup>

Başka bir örnek ise, Kur'an'daki antropomorfik pasajların anlamına ilişkindir. Mukâtil bu pasajların anlamını vurgulamak ya da vurgulamamak gibi bir çabaya girmemiş; onlara da diğer ayetlere yaptığının aynısını yapmış; yani metni başka kelimelerle yeniden yazmış ve tefsir etmiştir. Daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi, bu ayetlerin ne hakiki ne de metaforik tefsiriyle alakalı Mukâtil'in hiçbir sorunu yoktur. Gilliot, "Atfedildiği kadar çok olmasa da Mukâtil'in yakın zamanda yayımlanmış tefsirinde antropomorfik düşüncenin izlerine raslanır"<sup>48</sup> demektedir. Gilliot maalesef Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ifadelere yaklaşımını enine boyuna inceleyecek kadar ileriye gitmemiştir. Benim tezim, Mukâtil'in durumunun daha ileri bir inceleme gerektirdiği yönündedir. Çünkü bu çalışma onun fikirlerini öğrendiğimiz kaynakların güvenilmezliğini ortaya koymaktadır.

### 3. Mukâtil Aşırı Bir Antropomorfist miydi?

Bu bölümde, Kur'an'da görünüş itibarıyla antropomorfik olan ifadeleri Mukâtil'in nasıl tefsir ettiğine bakacağız. Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir ki, Kur'an, Allah'ın ilahi sıfatlarını ilginç bir yolla anlatmaktadır. Bir tarafta, Allah'a eş hiçbir şeyin olmadığını ve O'nun benzerinin bulunmadığını (Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/4) söylerken diğer taraftan O'nu, yüzü, eli, gözü olan; konuşan, tahtına oturan ve duygu sahibi olarak niteler. Hz. Peygamber'e ait pekçok rivayet de Allah'ın bir bedeni olduğu iddialarını destekler mahiyettedir. Asıl dikkat çekici olan husus şudur: Kur'an'da antropomorfik ifadelerin; yani zât-ı uluhiyyetin insan doğasına benzerliğini ifade eden cümlelerin - örneğin Kitab-ı Mukaddes'e kıyasla oldukça makul bir ölçüde de olsa - Kur'an'da yer alması Müslümanları şaşkınlığa uğratmıştır. Akla gelen ilk şey "Bu nasları anlamada doğru yol nedir?" sorusudur.

<sup>47</sup> Gilliot, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit", 70-72.

<sup>48</sup> Gilliot, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", ed. Jane McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'an*, c. 1, 107.

Bu ifadeler yazıldıkları gibi, yani hakikat olarak mı anlaşılmalı, yoksa mecazî bir yorum mu gerektirir ya da bu noktada uzlaştırıcı bir tutum mümkün müdür? Bu bağlamda Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ifadeleri tartışması karmaşık bir durum arz eder. Şöyle ki, o bu ifadeleri lafzî manalarıyla aldığı gibi yerine göre onlara mecazî anlamlar da verir. Zahirî anlamıyla antropomorfik olan ayetlere buldukları yere göre farklı anlamlar vererek oldukça ilginç bir yaklaşım sergiler.

### Allah'ın Yüzü

Antropomorfistler (*müşebbihûn*) pozisyonlarını desteklemek için *vechühû* (onun yüzü) ya da *vechu rabbike* (senin rabbinin yüzü) gibi ayetleri ve yine içerisinde Allah'a yüz isnat edilen benzer ifadeleri delil olarak kullanırlar. Aşırı bir antropomorfiste göre "vech" kelimesi bizim yüzümüz gibi bedene ait bir parça olarak anlaşılmalıdır. Genel olarak antropomorfistlere göre ise "vech" ifadesi nasıllığı (*bilâ keyf*) sorgulanmadan zahiri anlamıyla Allah'ın zatına ait bir sıfat kabul edilmelidir.<sup>49</sup> Diğer taraftan *teşbih*'i inkâr eden Mu'tezile *vech*'i mecazî anlamda Allah'ın zâtı olarak yorumlar.<sup>50</sup> Mukâtil'in bu konudaki tavrı, tıpkı diğer antropomorfik ifadelerde olduğu gibi, yeknesak değildir; bir yerde mecazî anlam verirken başka bir yerde gerçek anlam verir. Allah'ın yüzünden söz eden Kur'an pasajlarına Mukâtil'in yaptığı yorumlar aşağıya aynen alınmış, peşinden de bazı genel tartışmalara yer verilmiştir (Not: Mukâtil'in tefsirindeki usule uyularak ayetler parantez içerisinde ve italik olarak yazılmıştır).

#### Kehf Suresi, 18/28

(*Sen Rablerine dua edenlerle birlikte sabret*), şu anlama gelir: Onlar Rablerine ibadet ederler. Yani (*sabah ve akşam*), günün iki yüzünde namaz kılarlar. (*Onlar Allah'ın yüzünü isterler*). Yani, namazlarıyla ve oruçlarıyla Allah'ın yüzünü talep ederler.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Dîn*, ed. W.Z. Haddad (Beyrut: 1974), 51.

<sup>50</sup> Zemahşerî, "O'nun yüzünden başka herşey yok olacaktır", (Kasas, 28/88) ifadesini şöyle açıklar: "O hariç ...", ve şu ilaveyi yapar "yüz zât'ı ifade eder (*el-vechu yuabberu bihî ani'z-zâti*)."<sup>51</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucuhi't-Te'vil*, ed. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvaz (Riyad: 1998), c. 4, 531.

<sup>51</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 582.

## Kasas Suresi, 28/88

(*O'ndan başka ilah yoktur, O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır*). Allah (c.c.) buyuruyor ki: Yaşayan her şey ölecektir. Sonra sürekli hayat sahibi olduğundan, ölmeyeceğinden dolayı kendisini bundan müstesna tutarak şöyle buyurdu: (*O'nun yüzü hariç*). Yani, O hariç.<sup>52</sup>

## İnsan Suresi, 76/9

(*Biz sizi sadece Allah'ın yüzü için doyuruyoruz*), yani, Allah Teâla'nın rızası için. (*Sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür istiyoruz*). Yani, bize teşekkürünüzü/övgünüzü ifade edecek bir şey.<sup>53</sup>

## Leyl Suresi, 92/19-20

(*[Onun malını başkaları için harcaması], başkasından gördüğü bir iyiliğe karşılık olarak değil*) cümlesinin anlamı şudur: Ebu Bekir, Müezzîn Bilal ve efendisi Ümeyye b. Halef el-Cumahî'nin yanından geçti.... (Mukâtil'in ayetin tarihsel bağlamını açıklamak için getirdiği malumat buraya alınmamıştır), (*fakat sadece Yüce Rabbinin yüzünü istemesinden dolayıdır*). Yüce olan, *el-A'lâ*, demek yaratıklarının üzerinde olan demektir.<sup>54</sup>

Yukarıdaki alıntılar Mukâtil'in Allah'ın yüzüne ilişkin, hem gerçek anlamda hem de mecazî anlamda, Kur'an ayetlerine yaklaşım biçimlerinin hepsini ortaya koymaktadır. Kelimelere gerçek anlamını vermenin veya onları mecaza hamletmenin yanında çoğu zaman onları açıklamadan bırakır. Tek bir hermenötik usul takip etmez. Bütün yaptığı metni takip etmek ve içerisinde okuyucuya açık olmayacak yerleri açıklamaktır. Mukâtil, "yürüdune vechehû" (Kehf,18/28) ayetini tıpkı En'âm, 6/52'de yaptığı gibi "Rablerinin yüzünü istiyorlar" şeklinde açıklar. Fakat Rûm, 30/38'deki "yürüdune vechallah" tabirini aynı şekilde açıklamamış olması takip ettiği bir kalıbın olmadığını gösterir. Mutezile gibi figüratif metot kullandığı Kasas, 28/88'in tefsirinde en ilginç olan taraf, "illâ vechehû" tabirini "illâ hüve (yalnızca O)" şeklinde çevirmesidir. Aynı metodu Bakara, 2/115'de de kullanır, "fe eynemâ tüvellû fesemme vechullah (nereye dönerseniz dönün Allah'ın

<sup>52</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 360.

<sup>53</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 525.

<sup>54</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 723-24.

yüzü ordadır)" ayetini "fe semme Allahu (Allah oradadır)" şeklinde çevirir. Bu bağlamda, Mukâtil, Allah'ın yüzü'nün onun zâtı olduğunu söyleyen Mutezile'yle kesinlikle aynı çizgidedir. Zira tevhit ilkesi gereğince Mu'tezile, Allah'ın bir yüzü olmasını reddeder. Allah birdir ve parçaları yoktur. Bu nedenle yüz gibi bir parçasının olduğunu söylemek akla terstir. İnsan Suresi dokuzuncu ayetiyle (76/9) ilgili Mukâtil'in tefsirinden yukarıda yapılan üçüncü alıntı apaçık bir şekilde onun "vechullah (Allah'ın yüzü)" ifadesini "merdâtullah (Allah'ın rızası)" şeklinde yorumladığını göstermektedir. Bu durum aşırı olması bir tarafa, onun bir antropomorfist olduğu iddialarını bile desteklemez. Yukarıdaki son alıntı da Mukâtil'in ilgili Kur'an pasajlarını tefsir metoduna dair başka bir örnek sunmaktadır. Şöyle ki, "İllâ ibtiğâe vechi rabbihi'l-A'lâ (sadece en yüce olan Rabbinin yüzünü arar)" ayetinde Mukâtil, "vechi rabbihi (Rabbinin yüzü) tabirini açıklamak yerine "A'lâ (En yüce olan)" kelimesini açıklamayı tercih eder. Aslında Bakara, 2/272 ve Ra'd, 13/22 ayetlerinde de "ibtiğâe vechillah" tabiri için bir açıklama getirmez.

### **Allah'ın Gözü**

Diğer taraftan Kur'an, Allah'ı "gözü ('ayn)" olan bir varlık olarak niteler. Allah ile ilgili olarak ('ayn) ve çoğulu (a'yun) Kur'an'da beş kere geçer. Bu kelimeleri müfessirler kelimî yönelimlerine uygun bir çizgide farklı farklı yorumlamışlardır. Mutezilî müfessir Zemahşerî, "gözlerimizin altında bir gemi inşa et" (Hûd,11/37; Mü'minûn, 23/27) ayetine "Sanki Allah'ın muhafızları kendisiyle (Nuh) berabermiş ve kimse yaptığı işi tahrip edemesin diye gözleriyle ona rehberlik yapıyorlarmış gibi bizim koruma ve rehberliğimiz altında" anlamını verir.<sup>55</sup> Hanbelî geleneğinden el-Kâdî Ebû Ya'lâ (v.458/1066) şöyle der: "Allah kendine iki göz atfetmiştir.... Bunlar basar ve rü'yete eklenmiş iki sıfattır."<sup>56</sup>

Göz konusunda da Mukâtil bir tarafta mecazî anlam vermek, diğer tarafta gerçek anlam vermek suretiyle karmaşık bir görüntü arz eder.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, 226.

<sup>56</sup> Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 51.

## Hûd Suresi, 11/37

(*Ve gemiyi* ), yani Nuh'un gemisini (*gözlerimizle*) yani, bizim bilgimizle (*ve vahyimizle*), yani sana nasıl emrettiyse öylece (*yap*), yani onun üzerinde çalış. Bunun üzerine Nuh gemi üzerinde dört yüz yıl çalıştı. Bu gemi tik ağacından yapılmıştır.<sup>57</sup>

## Tâhâ Suresi, 20/39

(...*Gözümün önünde yetiştirilmen için*), sanduka denize bırakıldığında, bulunduğunda ve çocuk emzirildiğinde, ki bütün bunlar Allah'ın (c.c.) gözüyle olmuştur. Fir'avun bebeği sarayına aldığında Allah Musa'ya herhangi bir kadının sütünü kabul ettirmedi.<sup>58</sup>

## Kamer Suresi, 54/14

Gemi (*gözlerimizin altında akıp gidiyordu*). Allah buyuruyor ki: gemi suyun içinde Allah'ın gözünün önünde ilerliyor; sonra Allah Nuh'un kavmini suda boğdu. Bu boğma (*inkâr edilmiş olana bir mükâfat olarak*) Yani, 'inkâr edilen'den kasıt Nuh'tur.<sup>59</sup>

Yukarıdaki pasajlardan, Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ayetlere yaklaşımının ne kadar karmaşık olduğunu daha iyi anlayabiliyoruz. Birinci örnek açıkça gösteriyor ki "bi a'yuninâ (gözlerimizle)" tabirini "bi 'ilminâ (bilgimizle)" şeklinde açıklarken mecazî bir metod kullanıyor. Mukâtil, Allah'ın Nuh'a bir gemi inşa ettirerek bu yolla onu gelen tufandan korumasının hikmetini anlamamıza yardımcı olmak amacıyla "Allah'ın bilgisi" ile "Allah'ın takdiri" (kader) arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Bununla beraber, son iki alıntı Mukâtil'in " 'ala 'aynî" (Tâhâ, 20/39) ve "bi a'yuninâ" (Kamer, 54/14 ve bkz. Tûr, 52/48) tabirlerini çevirmek için herhangi bir yorum metodu kullanmadığını gösterir. Bu pasajları Musa'nın başına gelenlerin (suya bırakılması, bulunması ve emzirilmesi) ve Nuh'un başına gelenlerin (gemide güvende kalması) tamamı Allah'ın gözünde gerçekleşmiştir - (ki ben buna "olanlar Rabb'in gözetimi veya himayesi altındadır" anlamını veriyorum) - şeklinde anlamak Mukâtil'i bir antropomorfist olarak okunma ihtimaline açıktır.

<sup>57</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 281.

<sup>58</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 27.

<sup>59</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 179.

Diğer bir anlatımla, Musa'nın ve Nuh'un hayatındaki bu olaylar Allah'ın onları gözlemleyen bakışları altında ve sayesinde gerçekleşmiştir. Bununla beraber, daha yakından bir bakış Mukâtil'i antropomorfist olarak görmeyen muhtemel başka bir okumayı da ortaya koyar. Dikkat edilmelidir ki, örneğin, birinci ve sonuncu alıntıların ikisi de aynı kıssadan; yani Allah'ın Nuh'a ailesini ve yeryüzündeki dişili-erkekli bütün canlı türlerini büyük bir selden kurtarmak için bir gemi inşa etmesini emreden kıssadan bahseder. Her iki ayette de "bi a'yuninâ" tabiri bu bağlamda yer alır. Mukâtil birinci ayette bu ifadeye mecazî anlam verdiğinden, ikinci ayette bu terime niçin gerçek anlamı vermemiz gerektiği hususu biri tarafından sorulabilir. Diğer bir deyişle, Mukâtil'in her iki ayete olan yaklaşımına bakış, bizi onun açık olan antropomorfistliğini sorgulamaya yöneltir.

### Allah'ın Eli

Kur'an'da Allah'ın yüzünden ve gözünden söz eden ayetler gibi aynı kategoriden olmak üzere O'nun elinden söz eden ayetler de vardır. Bu kabil ayetlerden bazıları şunlardır: "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlanmış!' dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli açıktır, dilediği gibi verir" (Mâide, 5/64); "Ey iblis! Kendi iki ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir" (Sâd, 38/75); ve "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir" (Fetih, 48/10). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir'de* Mukâtil, elin üç farklı anlama geldiğini söyler. *Birincisi*, antropomorfik olarak anlaşıldığı şekliyle "elin kendisidir (*el-yed bi 'aynihâ*)". Nitekim "Kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir" (Sâd, 38/75) ayetine Mukâtil şu anlamı verir: "En yüce olan Rahman'ın eliyle. O Adem'i kendi eliyle yarattı". Yine ayete daha ileri bir açıklama getirerek şöyle der: "Allah gökleri ve yeri tuttuğu (*kabeza*) elleriyle Âdem'i yaratmıştır." Mâide, 5/64. ayetin "Fakat O'nun iki eli açıktır" kısmını açıklarken de eli, "elin kendisi" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>60</sup> İkincisi, gerçek el anlamında değil, "rızklandırmak" anlamında mecazdır. "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Onların elleri bağlıdır..." (Mâide, 5/64) ayetinde durum böyledir. Mukâtil, bu ayeti şöyle tefsir eder: 'Onlar dediler ki: Allah ellerini bize rızık vermekten kısıtladı, bu yüzden Benî İsrail zamanında olduğu gibi rızık bol değildir.'<sup>61</sup> Üçüncüsü ise eylem/iş (amel) anlamına gelir. Mukâtil, bu kategoriye örnek olmak üzere özellikle

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 321.

<sup>61</sup> Mukâtil, *el-Eşbâh*, 321.



iki ayetten bahseder: “Onlar, bizzat kendi elimizle, onlara sahip olacakları birçok hayvan yarattığımızı görmüyorlar mı?” (Yâsîn, 36/71) ve “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” (Fetih, 48/10). Mukâtil bu son ayete şu anlamı verir: “Allah'ın onlara cömert davranışı kendilerinin Hudeybiye günündeki biatlerinden (sadakat sözleşmesi) daha iyidir”.<sup>62</sup> Aşağıda, *el-Eşbâh* isimli eserinde el ile ilgili olarak verdiği bu üç yorumu tefsirinde söyledikleriyle karşılaştıracamız.

#### Maide Suresi, 5/64

(*Ve Yahudiler*) yani: İbn-i Sûriyya ile Finhâs, bu iki Yahudi, ve ‘Âzir b. Ebî ‘Azir, (*dedi ki: Allah'ın eli bağlıdır*) yani kapalıdır. Allah elini bize kapattı, bu yüzden eli bize nimet vermiyor. O cömert değildir. Bunun sebebi, Allah daha önce rızıklarını bollaştırmıştı, fakat isyanları ve haramları helal saymaları nedeniyle, Allah da onlara olan nimetlerini kısıtı. İşte bu yüzden: Allah'ın eli bağlandı, dediler. Allah da buyurdu ki: (*onların elleri bağlıdır*) yani; onların elleri iyi olan şeyleri yapmaktan kısıtlanmıştır (*ve onlar söylediklerinden dolayı lanetlenmişlerdir, fakat Allah'ın iki eli açıktır*), iyi olan her şey onun elindedir (*dilediğine cömertçe verir*). O dilerse nimetlerini artırır, dilerse daraltır. Onlar sadece O'nun tasarrufu altında bulunan yarattıkları ve kullarıdır.<sup>63</sup>

#### Yâsin Suresi, 36/71

(Görmüyorlar mı, biz onlar için) işlerimizden olmak üzere (bizzat kendi elimizle) deve, inek ve koyun gibi (birçok hayvanlar yarattık. Bu yüzden onlar bu hayvanlara sahiptirler), onları kontrol ediyorlar.<sup>64</sup>

#### Fetih Suresi, 48/10

(*Allah'ın eli*) iyi olan her şeyi onlara vereceğine dair sözünü tutarak (*onların ellerinin üzerindedir*). Bu durum onların Hz. Peygamber (a.s.)'e “kaçmayacağımıza, düşmanla savaşacağımıza sana söz veriyoruz, bizi böylece bilin!” dedikleri zaman gerçekleşmiştir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Mukâtil, *el-Eşbâh*, 321.

<sup>63</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 1, 490.

<sup>64</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 584.

<sup>65</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 70.

Mukâtil'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli eseriyle tefsiri arasında bu konu merkezli yapılan bir karşılaştırma bazı çelişkili durumlar ortaya koyar. Bu karşılaştırmaya geçmeden önce, sırayla şu hususları belirtmek gerekir:

*Birincisi*, Mukâtil, "Allah'ın eli" hakkında sadece yukarıda alıntı yapılan üç yerde yorum yapar.

*İkincisi*, el ile alakalı olan *bi yedihi*, *bi yedike*, *bi yedeyye*, ya da *beyne yedeyllahi* ve *beyne yedeyhi* gibi tamlamaları açıklamaz. Bu sebepten ötürü Sâd, 38/75'deki "mâ menâ'eke en tescüde limâ halaktü biyedeyye (benim kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir)" ayetini tefsir ederken, "benim kendi iki elim" tabirinin kendisine ne ifade ettiğiyle ilgili *tefsirinde* herhangi bir açıklama getirmezken *el-Eşbâh'ta* "*kendi iki elim*" tabirinin antropomorfik olarak "elin kendisi (*el-yed bi 'aynihâ*)" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Diğer bir çarpıcı karşılaştırma da Mâide, 5/64'ün izahında görülür. Ayetin ikinci kısmında "bel yedâhu mabsûdetân (fakat O'nun iki eli açıktır)" cümlesine tefsirinde bir açıklama getirmemesine karşın, *el-Eşbâh'da* bunun mecazî olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Diğer taraftan aynı ayetin ilk kısmına yani "Yedullahi mağlûletün (Allah'ın eli kapalıdır)" cümlesine Tefsirinde, (*emseke'llâhu yedehû*) "Allah elini kapattı" anlamı vererek ayeti gerçeğe hamleder. Halbuki *el-Eşbah'ta* aynı cümlede "rızik veren" manasında mecazî anlam verir. Bununla beraber, görünüş itibarıyla çelişkili olan bu durum bir çözüme kavuşturulabilir. Şöyle ki: Mukâtil "Yedullahi mağlûletün" cümlesini açıklamak için getirdiği "emseke'llahu yedehu" tabirini "kendini yardım etmekten alıkoydu" anlamında Arapça bir deyim olarak anlamaktadır. Çünkü bazı Arapça deyimlerde "mâsîk" kelimesi "cimri" anlamında kullanılır. Örneğin İbn Manzûr *Lisanü'l-'Arab'ta* şöyle der: *Racülun mâsikun, ey bahîlun emseke mâ fi yedeyhi lâ yu'tîhi ehaden.* (Racülün mâsikün: Elindekini kimseye vermeyen cimri, demektir).<sup>66</sup>

### **Allah'ın Arşa İstivâsı**

Kur'an, Allah'ın arşından yirmi iki defa söz eder. Bunların yedisi Allah'ın arşa oturmasıyla alakalıdır. Genel olarak, Kur'an Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini ve kainatı yönettiğini tasvir eder. Fakat daha sonra da

<sup>66</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: 1956), c. 10, 488.

görülebileceği üzere, Mukâtil Allah'ın gökleri ve yeri yaratmadan önce tahtına oturmasından söz ederek, ayetlerde sözedilen sıralamayı tersine çevirir. Klasik İslam ilahiyatında "tahtına oturan Allah" tasviri birçok tartışmanın merkezi olmuştur. Çünkü bu durum 'Kur'an literal olarak tercüme edilmeli mi edilmemeli mi; şayet edilecekse ne dereceye kadar edilmeli' gibi soruları ortaya çıkartır. Bu ayetler lafzî manalarıyla anlaşıldığında, metin Allah'a ilişkin antropomorfik görüntüler uyandırır. Şöyle ki: ortada bir taht ve bunun üstünde oturan Allah... vMecazi anlamın tercih edilmesi halinde ise metin ilahi hâkimiyet ve üstünlük için rengârenk bir referansa dönüşür. Zemahşerî bu durumu şöyle izah eder: "Allah arşa oturuyor" sözü mecazî anlamda "Allah meliktir" (*kinâye 'ani'l-mâlik*) sözüyle eşdeğerdir.<sup>67</sup> Mukâtil'in ayetlerde söz edilen sıralamayı (yaratma-tahta oturma) tersine çevirmesi aşağıdaki iki alıntıda görülebilir:

Yunus Suresi, 10/3

(*Şüphesiz ki senin Rabbin, Allah, gökleri*) Pazar ve Pazartesi; (*ve yeryüzünü*) Salı ve Çarşamba günleri; bu ikisinin arasında olanları da Perşembe ve Cuma günlerinde olmak üzere, bunların hepsini (*altı günde yarattı, sonra tahtına oturdu*). Bu ayetlin (*sonra tahtına oturdu*) kısmında takdim vardır. Ayetin anlamı aslında şöyledir: (*Tahtına oturdu*), sonra da gökleri ve yeri yarattı.<sup>68</sup>

Tâhâ Suresi, 20/5

(*Rahmân tahtına oturdu*), ayetinde de "takdim" vardır. Göklerin ve yerin yaratılışından önce oturdu/yerleşti, anlamındadır.<sup>69</sup>

"Allah tahtına oturdu" ayeti'nin anlamı, İslam düşünce tarihi boyunca tartışma kaynağı olmasına rağmen, Mukâtil meseleyi basitçe ele alıyor. "İstivâ 'ale'l-arş" (Allah'ın tahtına oturması) ile ilgili yedi ayet arasından o, sadece Yunus, 10/3'e bir açıklama getirir ve *istivâ* kelimesine *istekarra* (oturmak, kurulmak, yerleşmek) anlamı verir. Onu en çok ilgilendiren konu, yaratılışın mantıksal sırasına dair Kur'an'ın bize söylediği, yani Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra tahtına oturmasıdır. Konuyla ilgili yedi ayetin tefsirlerinde de Mukâtil, "Allah kâinatı yaratmadan önce tahtına oturmuştur" açıklamasında ısrar eder. Bu içerikte

<sup>67</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, 67.

<sup>68</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 225-26.

<sup>69</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 20-1.

kullandığı teknik terim “takdim” kelimesidir. Daha sonraki gramerciler tarafından sadece “cümle öğelerinin sıralanış düzenindeki değişiklik” anlamında kullanılan “takdim”<sup>70</sup> terimini Mukâtil, gerçek anlamında, yani “bir şeyi diğerinin önüne koyma” manasında kullanır. Kendi döneminde “takdim” kelimesi henüz teknik bir anlam kazanmadığı için bu anlaşılabilir bir durumdur.<sup>71</sup> Böylece “takdim” ile asıl vurgulanmak istenen şeyin “ayette söz edilen faaliyetlerin sıralanışındaki mantıksal düzenin ters çevrilmesi” olduğu açıklık kazanmaktadır.

Mukâtil'i konuyu bu şekilde ele almaya iten sebep nedir? Allah'ın tahtına oturduğunu haber veren yedi ayetin tamamında, O'nun gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşına oturduğu ifade edildiği halde onun niçin bu sırayı tersine çevirdiğini, - arşa oturmayı yaratmadan öne aldığı- anlamak zordur. Bunun muhtemel nedenlerinden biri onun Hud, 11/7'yi anlama şekli olabilir. Zira “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır” anlamındaki ayet -açıkça olmasa da- tahtın yaratılışının göklerin ve yerin yaratılışından önce olduğunu îmâ eder. Görünüşe göre Arş'ın yaratılışının gökleri ve yerden önce olduğuna dair Mukâtil'in görüşünü destekleyen bir hadis de yoktur. Muhtemel diğer sebep de ilk Müslümanların çoğu tarafından Yahudilere nispet edilen, “Allah'ın Pazar'dan Cuma'ya kadar kâinatı yaratmakla meşgul olduktan sonra Cumartesi günü dinlenmek için tahtına oturduğu”, görüşünü inkâr kastı olabilir. Mukâtil burada diyor ki: Allah kâinatın yaratılışından önce tahtına oturmuştur. Bu nedenle, gökleri ve yeri yarattıktan sonra dinlenmek için tahtına oturması gibi bir mevzu sözkonusu değildir.

Allah'ın tahtına oturması meselesine geri dönecek olursak, Mukâtil'in *istivâ* yerine kullandığı kelime *istikrâr*'dir. Bu bağlamda Mukâtil bir antropomorfist miydi? Bu sorunun cevabı açıkça “evet” tir. Bunu söylemekle birlikte, Allah'ın tahtına nasıl oturduğu ve yerleştiğini açıklamadığı için, *aşırı* bir antropomorfist olduğunu söyleyecek herhangi bir gerekçeye sahip değiliz. Aslına bakılırsa, Mukâtil *istivâ* konusunu da yukarıda tartışılan diğer benzer konuları da, sıfatlar konusunda kendisini aşırılıkla suçlayan ehl-i sünnet alimleriyle hemen hemen aynı çizgide ele alır. Zira Mukâtil de ehl-i sünnet de bu durumu ele alırken “*bilâ keyf*” terimiyle formüle edilen “nasıl olduğunu izah etmeksizin sıradan eylemleri Allah

<sup>70</sup> Kees Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 231.

<sup>71</sup> Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 231.

hakkında kullanmamıza cevaz veren ilkeye" dayanırlar.<sup>72</sup> "Bila keyf" ilkesi genellikle "istivâuhû ma'lûmûn ve'l-keyfü minhü gayru ma'kûlûn ve's-suâlu 'anhu bid'atûn ve'l-îmânu bihî vâcibun (istiva malumdur, şekli bilinemez, sorgulamak bid'at ve inanmak bir görevdir)" dediği nakledilen Malik b. Enes'e dayandırılır.<sup>73</sup>

Özetle, Kur'an'daki bazı antropomorfik pasajlara Mukâtil'in yaptığı yorumların yukarıda sunulan analizlerine dayanarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an'daki antropomorfik ifadelerle ilgili Mukâtil'in değişik görüşleri vardır. Allah'ın tahtına oturması konusunda Mukâtil'in antropomorfist olduğu açıktır. Tefsiri yakından incelendiğinde, Allah'ın koltuğu (*kürsî*) (Bakara, 2/255), sağ tarafı (*yemîn*) (Zümer, 39/67), ve ahirette görülmesi (Kıyamet, 75/23) meselelerinde de antropomorfik yoruma meyilli olduğu görülür. Mu'tezile son konuyu, yani Allah'ın ahirette görülmesi meselesini antropomorfizmle birleştirir. Çünkü onlara göre Allah ne cevherdir ne de arazdır. Bu nedenle dünyada da, ahirette de görülemez. Şayet cevher olsaydı, -antropomorfistlerin iddia ettiği gibi-, o zaman gözle görülebilirdi.<sup>74</sup> Allah'ın yüzü, gözü ve eliyle ilgili konuları ise Mukâtil bazı yerlerde mecazî; diğer bazı yerlerde ise gerçek anlamlarıyla tefsir eder.

#### 4. Bazı Muhtemel Açıklamalar

Görünüşte antropomorfik olan ifadeler hakkında Mukâtil'in getirdiği yorumlarla ilgili yukarıdaki tartışmalar, onun aşırı bir antropomorfist olduğu suçlamasının doğruluğunu sorgulamayı gerektirir. Cevap bekleyen soru şudur: Abbasi halifesiyle karşı karşıya geldiğinde bizzat kendisi tarafından bu suçlama inkâr edilmesine rağmen, - ayrıca tefsiri üzerine yaptığımız bu inceleme de onun aşırı antropomorfizm yanlısı olmaktan uzak bulunduğunu gösteriyor - Mukâtil neden hem *mütekellimûn* hem de *muhaddisûn* tarafından aşırı antropomorfizmi teşvik etmekle suçlanmıştır? Bu makalenin başında yer verilen Plessner'in gözlemlerine rağmen, bu ithamlara yer veren kaynakların güvenilirliğini

<sup>72</sup> Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," *Transactions*, 13 (1947 -1949), 4. "Bilâ keyf" prensibi ile ilgili olarak bkz. Abrahamov, "The Bi-lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.

<sup>73</sup> Süfyân b. Uyeyne'nin dediğine göre bir şahıs Mâlik'e: "Rahman Arş'a istivâ etmiştir": Allah Arş'a nasıl istivâ etti, Ey Ebû Abdullah?" diye sordu. Mâlik sessiz kaldı ve sonra şöyle dedi: "istivâuhû ma'lûmûn ve'l-keyf minhü gayri ma'kûlûn ve's-suâlu 'anhu bid'atûn ve'l-îmânu bihî vâcibûn." Bkz. Dr. Ahmed Alî Tâhâ Rammân, *Mâlik b. Enes İmâm Dâri'l-Hicre* (Kahire: 1987), 75.

<sup>74</sup> Binyamin Abrahamov, "Introduction to Kitabu'l-Müsterşid", 15-16.

sorgulamak mümkündür. Sebebi de çok basittir, çünkü Mukâtil'in kendi eserlerinde bizzat kendisi tarafından bu tür antropomorfik görüş ifade edildiğini kanıtlayacak güvenilir bir kaynak yoktur. Şu ana kadar sahip olduklarımız, Mukâtil'in kendi çalışmaları olmayıp, ona aşırı antropomorfik görüşler isnat edilen kaynaklar, özellikle de kelim kaynaklarıdır. Bu durum söz konusu kaynakların güvenilirliğini sorgulama ihtiyacını iki katına çıkarır:

İlk önce, Mukâtil'i aşırı antropomorfist olmakla suçlayan kişi erken dönem kelamcılarında Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'dir (v.324/935). Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* isimli eserinde Mukâtil'e şu açıklamaları atfetmektedir:

Allah, insan formunda vücut ve cesetten oluşur: et (*lahm*), kan (*dem*), saç (*şa'r*), kemik (*'azm*), ve el (*yed*), ayak (*riçl*), ağız (*lisan*), kafa (*re's*), ve iki göz (*'aynâni*) dahil olmak üzere uzuv (*cevârih*) ve organlara (*a'zâ*) sahiptir. Bununla birlikte, O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez.<sup>75</sup>

Bu tanımlamadaki sorun, Mukâtil'in ölümüyle Eş'ari'nin ölümü arasında 175 senelik zaman farkı olması ve böyle bir isnadın tarihi doğruluğunu açıklama imkânına hiç kimsenin sahip bulunmamasıdır. Eş'arî'nin yukarıdaki açıklamasını Mukâtil'in herhangi bir çalışmasından elde ettiğine dair bir emare yoktur. Çünkü Eş'arî, Mukâtil'in ismini: (*Kâle Dâvûd el-Cevâribî ve Mukâtil bin Süleymân: "innellahe cism..."*) şeklindeki ifadesinde, aynı sözleri sarf eden Dâvûd el-Cevâribî gibi başka bir şahısla beraber sıralamıştır. Muhtemelen Eş'arî bu kanaatini çağdaşlarının Mukâtil hakkındaki doğruluğunun teyidi zor söylemlerinden elde etmiştir. Maalesef bu açıklama, Mukâtil'in yazılı eserlerinde söyledikleriyle karşılaştırılmaksızın, insanlar tarafından kuşaktan kuşağa tekrar edilmiştir. Örneğin, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (v. 355/966) şöyle yazar: "Mukâtil b. Süleyman, Allah'ın vücutlardan bir vücut (*cismun mine'l-ecsâm*), et, kan ve kendi karışıyla yedi karış uzunlukta olduğunu iddia eder".<sup>76</sup> İbn Hazm (v.456/1064) de benzer bir görüş belirtmiştir: "Mukâtil, Allah'ın insan suretinde vücudu, eti ve kanı

<sup>75</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, ed. H. Ritter (Visbadin: 1963), 209. Wesley Williams gibi İslam'da antropomorfizm üzerine çok yazmış olanlar bile sık olarak kullanılan yukarıda ifadeyi sanki Mukâtil'in ağzından çıkmış gibi onunla ilişkilendirme eğilimindedirler. Bkz. Wesley Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam", *Journal of American Oriental Society*, 129/1 (2009), 35.

<sup>76</sup> Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *Kitâbü'l-bad' ve't-Tarih* (Paris: 1919), 141.

olduğunu söylerdi".<sup>77</sup> Naşvân b. Sa'id el-Himyerî (v.573/1178) de, antropomorfistliği hakkındaki kanaatine neden olduğu anlaşılan şu ifadeleri Mukâtil'e isnat eder: "Duyma, görme, anlama, bilgi, hayat ve kudret gibi özelliklere sahip herhangi bir şeyi biz, et ve kan olmadığı sürece, göremeyiz (*illâ mâ kâne lahmen ve demen*)".<sup>78</sup>

İkinci olarak, bu açıklamanın kelim kitaplarında bulunması başka bir sorunu ortaya çıkarır. Şöyle ki, böyle bir açıklama Mukâtil'in kimi görüşlerine karşı çıkan kelamcılar tarafından öne sürülmüştür. Kelam çalışmalarına aşina olanlar, çoğu kelamcının rakiplerine hitap ederken veya onları eleştirirken abarttıya kaçtıklarını veya insanları birinden uzaklaştırmak istediklerinde söylemediği bir şeyi ona attiklerini bilirler. Abrahamov'un da işaret ettiği gibi antropomorfizm suçlamasının, "İslamî kelam mücadelesinde etkili bir silah haline geldiği anlaşıyor".<sup>79</sup> Josef van Ess de mezhepler tarihi eserlerindeki Mukâtil tanımlamasının karmaşıklığını ifade eder ve bu nedenle "tartışmadaki kabalık, bir ölçüde, fırka yazarlarına atfedilebilir: Herhangi bir orijinal metne sahip değiliz" der.<sup>80</sup>

Şu ilginç noktaya da değinmek yerinde olacaktır. Mukâtil'e antropomorfik görüşler isnat eden herhangi bir biyografi çalışması ya da tarihi doküman yoktur.<sup>81</sup> Daha öncede tartıştığımız gibi, muhaddisler belli belirsiz bir şekilde bu konuya değinmişlerdir. Kelam çalışmalarını Mukâtil'in antropomorfik görüşlerini fark edebileceğimiz güvenilir kaynak olarak alsak dahi, onların Mukâtil'i tarif şekilleri yekpare değildir. Meşhur kelamcı Şehristanî (v. 548/1153) dâhil onun Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini farklı şekilde anlatan başka çalışmalar da vardır. *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Şehristanî, Mukâtil'i Allah'ın sıfatları meselesinde Malik b. Enes ile aynı seviyeye koymuş ve onu selef (ilk nesillerin samimi dindarları) imamları arasında saymıştır. Şehristanî der ki: "Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali el-İsfehânî ve selef imamlarından bir grup, bunların hepsi *ashab-ı hadis* arasından kendilerinden önce yaşamış, Malik b. Enes ve Mukâtil b. Süleyman gibi

<sup>77</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, ed. Muhammed İbrâhîm Nasr ve Abdurrahman Umayrah, (Cidde: 1982), c. 5, 74.

<sup>78</sup> Naşvân b. Sa'id el-Himyerî, *el-Hûru'l-'în*, ed. Kamal Mustafa (Mısır: 1948), 149.

<sup>79</sup> Binyamin Abrahamov, "Introduction to Kitâb al-Mustarshid", 5.

<sup>80</sup> Josef van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Tempe, AZ 1988, 4.

<sup>81</sup> Bağdâdî, *Tarihü'l-Bağdâd*, c. 13, 160-69; Zehebî, *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 87-91; Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, 639-42; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 434-51; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 279-85.

şahısların da dâhil olduğu selefin metoduna tabi olmuşlardır.”<sup>82</sup> Maalesef Mukâtil üzerine yapılan araştırmalar, Şehristânî'nin değil Eş'arî'nin fikirleri etrafında şekillenmiştir. Bazı ilim adamlarının ona karşı çok sert bir dil kullanması da dikkat çekicidir. Ünlü bir tefsir âlimi olan Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî der ki; “Mukâtil'in ilmi iyilikten çok kötülük içerir ve faydalı olmaktan öte çok zararlıdır”.<sup>83</sup> Meşhur *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'un müellifi bu yorumu –iddiasına göre– Mukâtil'in tefsirini dikkatli bir şekilde inceledikten sonra yapmış ve konuyu şöyle özetlemiştir: “Eserde antropomorfistler gibi i'tizâlî ve zararlı mezhep taraftarları önyargı ve arzularına çok uygun, can atarak ve hevesle alacakları materyal bulabilirler.”<sup>84</sup> Zehebî böyle bir sonuca nasıl varabilir? Muhammed b. Ali ed-Davudî (v. 945/1538) *Tabakâtu'l-Müfessirîn* isimli eserinde şunu itiraf etmiştir: “Tefsirde okyanus gibi bir âlim olmasına rağmen Mukâtil antropomorfizmle yaftalanmıştır.”<sup>85</sup>

Diğer taraftan, İbn Teymiye'nin (v.728/1328) Mukâtil'e yöneltilen suçlamaları sorgulamaya çalıştığını görüyoruz. Örneğin, Eş'arî'nin Mukâtil tanımlamasını iki sebepten dolayı sorunlu bulur. İlk olarak, daha önce de söz edildiği gibi Eş'ârî, “Allah ettir, kandır...” ifadesini hem Mukâtil'e hem de Dâvûd el-Cevaribî'ye nispet etmiştir. İbn Teymiye'ye göre bu problemlidir, çünkü Dâvûd el-Cevaribî bu ifadeyi söylemiş biri olarak tanınır. Mukâtil ise “Kendisi hakkındaki gerçeği yalnız Allah en iyi bilir” demiştir (*Fellahu a'lemu bi hakikati hâlihî*).<sup>86</sup> Başka bir deyişle, o cümleyi gönül rahatlığıyla Mukâtil'e nispet edebileceğimizi gösteren güvenilir herhangi bir kaynak yoktur. İkinci olarak, İbn Teymiye, Eş'arî'nin bu açıklamaları Mukâtil'i tahrif eden Mu'tezile'ye ait eserlerden almasının mümkün olduğunu savunur.<sup>87</sup> “Mutezile, Mukâtil'den yaptığı nakillere ilaveler yapmış olabilir; ondan nakilde bulunmuş olabilir; ya da bu görüşleri güvenilir şahıslardan nakletmiş olabilir”,

<sup>82</sup> Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Amir Ali Mahana ve Ali Hasan Fa'ur (Beyrut: 1995), c. 1, 118-19.

<sup>83</sup> M. Hüseyin ez-Zehebî, “Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition”, *The 4th Conference of the Academy of Islamic Research*, Kahire 1968, 659.

<sup>84</sup> Zehebî, “Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition”, 659.

<sup>85</sup> Muhammed b. Ali el-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire: 1972), 331.

<sup>86</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, ed. Dr. Muhammed Reşad Sâlim, (Saudi Arabia: 1986), c. 2, 618.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, c. 2, 618.



diyerek konuyla ilgili farklı ihtimalleri gündeme getirmeyi tercih etmiştir.<sup>88</sup> Bu yüzden de, “Mukâtil hadiste güvenilir değildir, fakat tefsir bilgisinde ve başka ilimlerde tartışmasız güvenilirdir”<sup>89</sup> ifadeleriyle İbn Teymiye, Mukâtil’e karşı ılımlı bir duruş sergiler. Bildiğim kadarıyla, yaptığı Kur’an tefsirini Mukâtil’e dayandıran ilk âlim Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî’dir (v.377/987). Şâfiî hukukçusu olan bu zat, örneğin, “Rahman Arş’a istivâ etmiştir” ayetiyle ilgili olarak “takdîm” terimini kullanır.<sup>90</sup> Eş’arî ile çağdaş olmasına rağmen, Malatî’nin sözkonusu bu suçlamalar hakkında bir şey söylememesi de dikkate değer bir husustur. Zerkeşî (v.794/1392) de, *el-Burhân*’da görüldüğü üzere, Mukâtil’in çalışmalarından yararlanan ve eserinde adından sık sık söz eden Kur’an ilimleri sahasında saygın diğer bir âlimdir.<sup>91</sup>

Mukâtil’in böyle antropomorfik görüşler açıkladığını farz etsek bile, bize ulaşan temel eserleri onu böyle sunmamaktadır. Bu durum da daha ileri izahlar gerektirir. Yapılabilecek açıklamalardan biri şudur: Mukâtil hayatının erken dönemlerinde antropomorfist görüşler ileri sürmüş, fakat daha sonra fikrini değiştirmiştir. Başka bir ihtimal ise, eserlerini nakledenlerin onun bu görüşünü tefsirinden çıkarmış olmalarıdır. Ya da Cehm ile olan münakaşasında bu açıklamayı getirmiş fakat bunları eserlerine kaydetmemiştir. Gerçekten de bazı âlimler bu son ihtimali tercih ediyorlar. Örneğin, Ahmet Emîn (v.1954), Mukâtil’in aşırılığının, Cehmiyye ve Mu’tezile’nin Allah’ın sıfatlarını inkâr etme tutumlarındaki aşırılıklarına bir tepki olduğunu savunur.<sup>92</sup> Aslında Emin’den çok önce Ebû Hanife’nin Cehm’in Allah’ın sıfatlarını inkârdaki aşırılığıyla, Mukâtil’in Allah’a insan sıfatları yakıştırmadaki aşırılığını karşılaştırdığı haber verilmektedir.<sup>93</sup> Daha önce de belirtildiği gibi, Cehm ve Mukâtil arasında kayıtlara geçen bir

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, c. 2, 619.

<sup>89</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, c. 2, 619.

<sup>90</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Redd alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, ed. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Beyrut: 1867), 69-71. Editör Kevserî’nin notu: “Tefsirinde müellifin Mukâtil b. Süleyman’a itimad etmesi onu istivâ’ya istikrâr anlamı vermek gibi bazı gereksiz yanlışlara düşürmektedir.”

<sup>91</sup> Şahhâta şuna dikkat çeker: “Mukâtil’in Âdem’in yaratılışıyla ilgili açıklamaları ve görünüşte birbiriyle çelişen ayetlerin senkronize edilmesi Burhân’da Zerkeşî’yi etkilemiştir. Şahhâta, *Tafsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. 5, 71.

<sup>92</sup> Ahmed Emin, *Facru’l-İslâm* (Kahire: 1964), 297.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t -Tehzîb*, c. 10, 281; Bağdâdî, *Tarîhu’l-Bağdâd*, c. 13, 166; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 28, 442-43; Zehebî, *Tarîhu’l-İslâm*, 641.

tartışma olmuş ve her ikisi de kendi görüşünü diğerine karşı savunmuştur.<sup>94</sup> Eğer durum böyleyse, bu hadise hayatının erken dönemlerinde, en azından 128 yılında Cehm'in vefatından önce, meydana gelmiş olmalıdır.

## SONUÇ

Yukarıdaki tartışmadan, daha sonraki kaynaklarda yazılanın aksine, Mukâtil'in aşırı bir antropomorfist olmadığı sonucuna varabiliriz. Kendi kitapları üzerindeki incelememiz bize farklı bir resim sunmaktadır. Bir dizi örnekte görüldüğü üzere, zahiren antropomorfik olan pasajlar için bazen mecazî anlamlar verirken, bazen de bunlara gerçek anlamlarını verir ya da hiçbir açıklama getirmez. Maalesef, tefsirinin ne zaman yazıldığını tespit etmek zordur. Çünkü hayatının erken dönemlerinde Allah hakkında antropomorfik görüşlere sahip olup, daha sonra Kur'an tefsirini yazarken bu fikrinden vazgeçmiş olması mümkündür. Yukarıdaki tartışmalara istinaden ona kolay bir şekilde aşırı antropomorfist ya da antropomorfizme karşı damgasının vurulamayacağını savunuyoruz. Mukâtil'in bize ulaşan eserlerinin hiçbirinde bu tür suçlamaları haklı çıkaracak hususların yer almaması gerçeği, kendisine antropomorfik görüşler atfedilen kaynakların sıhhatinden şüphelenmeyi haklı kılar. Ona bu görüşlerin izafesinin sadece onun teolojik duruşuna karşı olan akılcı kelamcıların eserlerinde bulunması da bu şüpheyi kaçınılmaz hale getirir. Bazı kelamcılar dinî görüşleri kendi teolojik öğretileri karşısında teste tabi tutmuşlardır. Bundan dolayı, antropomorfik pasajlara zahiri anlamlarını vermiş görünen Mukâtil, dışlanmış ve adı mümkün olan en ağır suçlamalarla anılmıştır.

Ayrıca aşırı antropomorfizmi destek suçlamalarının bazı siyasi ve dinî sebepleri de vardır ve aslında bu durum gayet tabidir. Şöyle ki, bir taraftan pek çok kelamcı ve gelenekçinin uzak durma eğiliminde olduğu siyasi güce Mukâtil "çok yakın" görünmüştür. Bu makalenin baş kısmında söz edildiği gibi, o zaman zaman halifelüğün merkezi olan Bağdat'ı ziyaret ederdi. Orada bulunduğu süre zarfında kendisiyle hem halifeler ve hem de mahalli yetkililer sık sık istişarelerde bulunurlardı. Lehlerinde hadis uydurma teklifinde bulunarak Abbasî halifelerine yaklaşıma teşebbüs ettiğine dair haberler bulunmaktadır. Bu haberler

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 10, 280; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89.

gelenekçilerin siyasi hükümdara bağlı olmayan ideal *âlim* algısını yansıtır gibi görünmektedir. Diğer taraftan, Mukâtil'in dinî görüşleri, belirli bir dereceye kadar, diğer dini toplulukların etkisine açık olmayı da simgelemektedir. Kur'an pasajlarını tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes kıssalarına yoğun bir şekilde itimat etmiş ve Kur'an'da yabancı (*garib*) kelimeler bulunduğunu açıkça ifade etmiştir. Daha sonraları bu iki konu ulema arasında çokça tartışılan konular olmuştur. Siyasi idarecilerle ilişkilerinin ve Kitab-ı Mukaddes literatürüne itimat etmesinin, onun kötü bir şöhrete sahip olmasına önemli ölçüde katkı sağladığını söylemeye gerek bile yoktur. Bir Müslüman yazar şöyle der: "Mukâtil'in Allah'a insani özellikler atfederek yaptığı bid'at, Yüce Allah'a fiziksel bir tarif getirecek (*cassama*) kadar aşırı bir noktaya varmıştır."<sup>95</sup> Bu suçlama, elbette, Mukâtil'in kendi yazdıklarının dikkatli bir şekilde incelenmesine değil, önceki kelamcılarının söyledikleri şeylere dayanmaktadır.

---

<sup>95</sup> Muhammed b. Abdurrahmân el-Mağrâvî, *el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fi Âyâti's-Sifât* (Riyad: 2003), c. 1, 297.

## KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-lā Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology". *Arabica* 42/3 (1995): 365-379.
- Abrahamov, Binyamin. "Introduction to Kitabu'l-Müstersid", E.J. Brill. Leiden-New York-Köln 1996.
- Ahmed Alî Tâhâ Rammân. *Mâlik b. Enes İmâm Dâri'l-Hicre*. Kahire: 1987.
- Ahmed Emin, *Facru'l-İslâm*, Kahire 1964.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: 1968.
- Calder, Norman. "Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre, illustrated with the reference to the story of Abraham", ed. GR Hawting and Abdul-Kader A Shareef, *Approaches to the Qur'ân*, London 1993.
- Crone, Patricia. "A Note on Muqâtil b. Ḥayyân and Muqâtil b. Sulaymân" *Der Islam*, 74 (1997).
- Dâvûdî, Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: 1972.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-dîn*, nşr. W.Z. Haddad. Beyrut: 1974.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*. nşr. H. Ritter. Visbadin: 1963.
- Forster, Regula, "Methoden arabischer Qur'ânexegese: Muqâtil ibn Sulaymân, at-Tabarî und 'Abdurrazzaq al-Qashani zu Q 53, 1-18", ed. I.P. Michel and H. Weder, *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, Zurich 2000.
- Forster, Regula, *Methoden Mittelalterlicher Arabischer Qur'ânexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001.
- Gilliot, Claude, "Exegesis of the Qur'ân: Classical and Medieval", ed. Jane McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'ân*.
- Gilliot, Claude, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit," *Journal Asiatique*, 279 (1991), 39-92.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Tarîhu'l-Bağdâd*. Kahire: 1931.
- Himyârî, Naşvân b. Saîd. *el-Hûru'l-în*. nşr. Kamal Mustafa. Mısır: 1948.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n – nihal*. Nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr ve Abdurrahman Umayrah. Cidde: 1982.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l –Arab*. Beyrut: 1956.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. nşr. Dr. Muhammed Reşad Sâlim. Saudi Arabia: 1986.
- Kister, M. J., "Haddithü 'an banî isrâ'îla wa-la ħaraja", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 215-239.
- Koç, Mehmet Akif. "A Comparison of the References to Muqâtil b. Sulaymân (150/767) in the Exegesis of Tha'labî (427/1036) with Muqâtil's own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53 (2008): 69-101.
- Mağrâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Müfessirûn beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fi Âyâtî's-Sıfât*. Riyad: 2003.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir. *Kitâbü'l-bad' ve't-Tarih*. Paris: 1919.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâu'r-Ricâl*. nşr. Dr. Bişar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: 1992.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Abdullah Mahmûd Şahhâta'nın yazdığı girişle birlikte. Kahire: 1975.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şahhâta. Kahire: 1979.
- Malatî, Abu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l –Ehvâ' ve'l-Bida'*. nşr. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Beyrut: 1867.
- Nickel, Gordon D.. "Early Muslim Accusations of Tahrîf: Muqâtil ibn Sulaymân's Commentary on Key Qur'anic Verses", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223.
- Nickel, Gordon D.. "Muqâtil bin Sulaimân on the Verses of 'Tampering'," *Islamic Culture: an English Quarterly*, 76 (2002), 1-25.
- Nickel, Gordon D.. *The Theme of "Tampering with the Earlier Scriptures" in Early Commentaries on the Qur'ân*, Doktora Tezi, University of Calgary 2004.
- Plessner, Martin. "Mukâtil b. Sulayman", *The Encyclopaedia of Islam*. ed. M.Th.Houtsma, vd. Leiden: 1936.
- Rippin, Andrew. "Interpreting the Bible through the Qur'ân, *Approaches to the Qur'ân*. Şahhâta, Abdullah Mahmûd. *Tafsîr Muqâtil b. Sulaymân: Dirâsa wa Taḥqîq*. Beyrut: 1423/2002.

- Şehristânî, Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Amir Ali Mahana ve Ali Hasan Fa'ur. Beyrut: 1995.
- Van Ess, Josef, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Tempe, AZ 1988.
- Versteegh, Kees, "Grammar and Exegesis: the Origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqatil", *Der Islam*, 67 (1990) 206-242.
- Versteegh, Kees, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, (özellikle 1. Bölüm), Londra 1997.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Londra 1977.
- Watt, Montgomery, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," *Transactions*, 13 (1947 -1949).
- Williams, Wesley, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam", *Journal of American Oriental Society*, 129/1 (2009).
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. "Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition", *The 4th Conference of the Academy of Islamic Research*, Kahire: 1968.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Tarîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. nşr. Dr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri. Kahire: 1989.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*. nşr. Mus'ad Kâmil, Eymen Selâme ve Mecdi es-Seyyid Emîn. Kahire: 2004.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucuhi't-Te'vîl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvaz. Riyad: 1998.

Sirry, Mun'im. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm", çev. Yusuf Yurt - Büşra Yurt. *RTEÜİFD* 12 (2017): 251-282.



MAKALE DEĞERLENDİRMELERİ

---

*ARTICLE REVIEWS*





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (285-298)

Makale Değerlendirmesi / Article Review

Neriman Akcanlı Üst\*

**Ayman Shihadeh'in *The Existence of God* Makalesinin Türkçe Tercümesi  
Üzerine Bir Değerlendirme.**

A Review of the Turkish Translation of *The Existence of God* by Ayman Shihadeh.

## GİRİŞ

“Tanrı’nın varlığı akılla ispatlanabilir mi?” sorusu din felsefesinin odağında yer alan ve zamana yenik düşmeyen sorulardan biridir. Bu soruya dair günümüze ulaşan pek çok farklı tutum olsa da, bu tür bir ispatın mümkün olduğu yönünde yapılan çalışmalar azımsanmayacak ölçüdedir. İslam dünyası özellikle IX. – XIII. yüzyıllar arasında bu soruyla çok yakından ilgilenmiş ve gerek kelâmcılar gerekse filozoflar Tanrı’nın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceğini ifade ederek çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Öyle ki, üzerinden yüzlerce yıl geçmesine rağmen o dönem yapılan çalışmalar hala büyük bir merakla araştırılmakta, dönemin algısına dair yeni ufuklar açmaya devam etmektedir. Bu çalışmaya konu olan makalede de Tanrı inancının aklî olarak temellendirilmesinin gerekli olup olmadığı sorusuna İslam âleminde verilen farklı yanıtlar incelenmiştir. Neden delile ihtiyaç duyulduğu

---

\*Yük. Lis. Öğr. Recep Tayyip Erdoğan Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.  
Grad. Stud., Recep Tayyip Erdogan Uni, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies. Rize / Turkey ([nerimanakcanli@gmail.com](mailto:nerimanakcanli@gmail.com))  
orcid.org/0000-0003-3284-7540

araştırıldıktan ve yaklaşımların çeşitliliği ifade edildikten sonra özellikle kelâmda açıklanmış olan rasyonel argümanlara odaklanılmıştır.<sup>1</sup>

Makalenin Türkçe tercümesini okurken, sözcük ve cümle düzeyindeki bazı muğlak kullanımlar beni makaleyi aslından okumaya yönlendirmiş ve tercümedeki bazı hataları tespit etmemi sağlamıştır. İngilizce metne bakıldığında, Ayman Shihadeh'in dili ve üslubu bu tür bir metnin el verdiği ölçüde sade ve akıcıdır. Yazar karmaşık ve anlaşılması güç cümleler kurmaktan kaçınmış, konuya hâkim olmayan okuyucuya da hitap etmeyi başarmıştır. Türkçe tercümenin, metnin aslı ile tutarlı bir üsluba sahip olması beklenir. Bunun için de okuyucunun zihninde çağrışım yapmaktan uzak *mot à mot* bir çeviriden ziyade, metnin okuyucuya anlamı aktaracak şekilde Türkçeleştirilmesi çok önemlidir. Fakat tercüme, doğası gereği hataya açık bir uğraştır. Kimi zaman küçük bir dikkatsizlik bile çok büyük hatalara sebep olabilmektedir.

Bu çalışmadaki amacım, söz konusu hatalardan bazılarını gündeme getirerek, din felsefesi alanında yapılan çalışmalara ufak da olsa bir katkıda bulunmaktır. Katkıdan anladığım ise hatasız bir tercüme veya tercüme faaliyetinin hatasız olması gerektiğini vurgulamak değil, Türkçe felsefe metinlerinin okuyucu için daha akıcı ve anlaşılır hale getirilmesine yardımcı olmaktır.

Aşağıda, yanlış anlamalara yol açabileceğine kanaat getirdiğim bazı bölümlere yer vereceğim. Bu çalışmada yöntem belirlemede Ömer Türker'in *Kitâbü't-Tevhîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi* ve Tahir Uluç'un *Kitâbu't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar* isimli çalışmaları yararlandığım iki önemli örnek değerlendirme metni oldu.<sup>2</sup> Tercümede karşılaştığım hataları anlam kavram ve biçim düzeyinde olmak üzere üç başlık altında inceleyecek, ilgili bölümün İngilizcesini, akabinde Türkçe tercümesini aktarıp, daha sonra kendi önerimi

<sup>1</sup> Ayman Shihadeh tarafından kaleme alınan çalışma, Tim Winter'ın derlediği *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* kitabında yer almakta olup kitap, Cambridge Companion serisinin diğer kitaplarında olduğu gibi, okuyucuya seçtiği konuyla ilgili kapsamlı bir genel bakış sunmayı ve hararetle ve ihtilâflı tartışmaları gündeme getirmeyi amaçlar. Kitabın tamamı Türkçeye çevrilmemiştir ancak Recep Alpyağlı'nın derlediği *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1*'de Shihadeh'in *The Existence of God* isimli makalesine yer verilmiştir. Makale, Mehmet Ata Az'ın tercümesiyle *Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller* adı altında yayımlanmıştır.

<sup>2</sup> Ömer Türker, "Kitâbü't-Tevhîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III* içinde, der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 155-173.

Tahir Uluç, "Kitâbü't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi III*, 5 (2016): 9-52.

sunacağım. Örnek metnin birden çok hata sınıfına dâhil edilebilir olduğu durumlarda ise önceliği, daha kritik olduğunu düşündüğüm başlığa vereceğim.

### 1. Anlam Sorunları

Bu bölümde, metnin İngilizcesinin yanlış anlaşılmuş olmasından kaynaklanan tercüme hataları incelenecektir. Bu tür yanlış anlamaların muhtemel sebebi ise kaynak dile yeterince hâkim olunmayışıdır.

*Örnek metin:*

The problem of whether or not belief in God should be founded in reason has a complex history in Islam. Both kalām exponents and philosophers showed a keen interest in advancing arguments for the existence of God, which was born of diverse motives, chiefly the need to establish this most crucial doctrine within their broader metaphysical systems, to respond to physicalist atheism, and to support and enrich the belief and piety of believers (s. 197).

*Tercüme:*

“Tanrı inancının akli olarak temellendirilmesinin gerekliliği probleminin İslâm’da karmaşık bir geçmişi vardır. Hem kelâmcılar hem de filozoflar, tabiatçı ateizme cevap vermek, inancı ve inananların dindarlıklarını güçlendirmek ve desteklemek üzere, daha çok geniş metafizik sistemleri içinde temel doktrini tesis etmek üzere Tanrı’nın varlığına dair farklı güdülerden kaynaklanan argümanlar geliştirmede istekli davranmışlardır.” (s. 571).

*Düzeltilme:*

Allah inancının akıl ile temellendirilmesinin gerekli olup olmadığı sorunu İslâm’da karmaşık bir geçmişe sahiptir. Hem kelâmcılar hem de filozoflar Allah’ın varlığına ilişkin argümanlar geliştirme konusunda oldukça ilgili davranmışlardır. Bu ilgiyi doğuran başlıca sebepler arasında, son derece mühim olan bu doktrini kendi daha kapsamlı metafizik sistemleri içinde ortaya koyma, fizikalist ateistlere cevap verme ve iman sahiplerinin inanç ve imanlarını destekleme ve güçlendirme ihtiyacı gibi çeşitli gerekçeler sayılabilir.

*Yorum:*

Yukarıdaki kısım makalenin ilk iki cümlesidir. Yazar ileride detaylı bir şekilde işleyeceği konuya genel bir giriş yaparak, bu konunun kelâmcılar ve filozoflar açısından neden ilgi çekici olduğundan bahsediyor. Yazar aslında bu girişiyile, konuya dair detaylı bilgisi olmayan okuyucunun bu konuyla ilgilenmesi için aynı

gerekçeleri kendi içinde de bulmasına kapı aralamış oluyor. Türkçe çeviri bu gerekçeleri anlaşılır bir şekilde sıralamaktan uzak görünüyor. Söz konusu ilginin sebebinin tam olarak ne olduğu belirsiz kalırken, “Tanrı’nın varlığına dair farklı güdülerden kaynaklanan argümanlar geliştirmek” ifadesi, argüman geliştirmeyi aklî bir uğraş olmaktan uzaklaştırıyor. Dolayısıyla Türk okuyucu bu cümleleri es geçerek metne giriş yapmış oluyor.

*Örnek metin:*

Related to this was the question of whether lay people must follow essentially the same route as theologians, or whether, if they are incapable of doing so, they may adhere to simple, uncritical belief instead (s. 197).

*Tercüme:*

“Bununla ilgili temel soru, insanların kelâmçılar ile aynı metodu takip etmesi mi gerektiği, tabi eğer bunu yapabilecek yeteneğe sahiplerse, ya da eleştiriden ari basit bir inanca mı sahip olmaları gerektiğidir.” (s. 571).

*Düzeltilme:* Bu noktada karşılaşılan başka bir soru da şuydu: Sıradan insanlar [ya da avam] kelâmçılar ile aynı yoldan mı gitmeliler; yoksa, bunu yapabilecek durumda değiller ise, sade ve eleştirel olmayan bir inancı benimseyebilirler mi?

*Yorum:*

Bu cümlede hem anlatım bozukluğu hem de metnin aslı ile zaman açısından tutarsızlık söz konusudur. “tabi eğer bunu yapabilecek yeteneğe sahiplerse” ifadesi aslında “yoksa, bunu yapabilecek durumda değiller ise” şeklinde çevrilmeliydi. Bu durum, yanlış tercümenin yanı sıra bir de metnin aslında bulunmayan bir ‘aşağılama/yetersiz görme imasına sebep olmuştur.

*Örnek metin:*

Generally, arguments from design were either omitted or accorded secondary importance in kalâm works, since they proved only the existence of a “designer”, but not the generation of matter and hence creation ex nihilo, and because they were often seen to lack methodological rigour. (s. 205)

*Tercüme:*

“Genelde, düzenden hareketle geliştirilen argümanlar, maddenin nasıl meydana geldiğini veya *ex nihilo*’dan yaratmayı, metodolojik kesinlikten yoksun olduklarını ve aynı zamanda sadece bir “tasarımcı”nın varlığını

kanıtlamaları nedeniyle ya ihmal edilmişler ya da *kelâmi* çalışmalarda ikincil düzeyde bırakmışlardır.” (s. 580).

*Düzeltilme:*

Düzenden hareketle geliştirilen argümanlar, maddenin nasıl meydana geldiğini ve dolayısıyla *yoktan var etmeyi* değil, sadece bir “tasarımcı”nın varlığını kanıtladıkları için ve çoğunlukla metodolojik titizlikten yoksun oldukları düşünüldüğünden genellikle kelam çalışmalarında ya ihmal edilmişler ya da ikincil düzeyde önem görmüşlerdir.

*Yorum:*

Burada yine yanlış anlamadan kaynaklanan bir anlatım bozukluğu söz konusudur. Bu pasaj aynı zamanda tercümeden sonra metnin üzerinden geçilmediğinin de sinyallerini vermektedir. Bununla birlikte ‘ex nihilo’ teriminin çevrilmeden olduğu gibi bırakılmış ve herhangi bir dipnot veya parantezle ilave bilgi verilmemiş olması da ilginçtir.

*Örnek metin:*

- (a) Accidents exist in bodies.
- (b) Accidents are generated.
- (c) Bodies cannot be devoid of, or precede, accidents.
- (d) What cannot be devoid of, or precede, what is generated is likewise generated.

Earlier *mutakallimūn* seem to hold that the generation of the world follows from these contentions directly. Yet, as Averroes points out, this line of reasoning involves an equivocation: what is found to be generated in the fourth principle is the single body that necessarily has a particular accident known to be generated, rather than bodies as such, and consequently the world as a whole, as in the conclusion. Indeed, he points out, it will still be conceivable for the world to be pre-eternal, involving infinitely regressing series of temporally originated things (*hawādith lā awwala lahā*) (s. 205-206)

*Tercüme:*

- (a) Arazlar cisimlerde var olurlar.
- (b) Arazlar meydana getirilmişlerdir.
- (c) Cisimler, arazlardan arı olamazlar, arazları önceleyemezler
- (d) Kendisinden arı olunamayan veya öncelenemeyen, meydana getirilen şey aynı şekilde meydana getirilmiştir.

Öyle görünüyor ki, erken dönem *kelâmcılar*, âlemin oluşumunun doğrudan bu şeylerden geldiğini kabul etmektedirler. Yine de İbn Rüşd'ün işaret ettiği üzere, bu tür bir akıl yürütme kelime oyununa neden olmaktadır: Yukarıdaki dört prensibe göre yaratılan şey, zorunlu bir şekilde cisimlerden daha ziyade yaratıldığı bilinen belirli bir araza sahip olan tek bir cisimdir. Bunun bir sonucu olarak da, bir bütün olarak âlemde yaratılmıştır. Gerçekte İbn Rüşd, geriye doğru başlangıcı olmayan hâdislerin teselsülü gerektirmesine rağmen âlemin ezeli olmasının halen makul olacağını ifade etmektedir." (s. 581).

*Düzeltilme:*

- a) Arazlar cisimlerde mevcuttur.
- b) Arazlar yaratılmıştır.
- c) Cisimler, arazlardan arî olamazlar, arazları önceleyemezler.
- d) Yaratılan şeyden arî olamayan veya onu önceleyemeyen şey de benzer şekilde yaratılmıştır.

Öyle görünüyor ki, erken dönem *kelâmcılar*, bu tezlerin sonucunda doğrudan âlemin yaratılışının ortaya çıktığını savunmaktadırlar. Yine de İbn Rüşd'ün işaret ettiği üzere, bu tür bir akıl yürütme cinaslı safsataya neden olmaktadır: Dördüncü prensipte yaratıldığı sonucu çıkarılan şey, bütün cisimler ve sonuçta âlemin tamamı değil, yaratıldığı bilinen belirli bir araza zorunlu olarak sahip olan tek bir cisimdir. Aslında İbn Rüşd, hâdislerin teselsülü [yani, sonradan var olan şeylerin birbirinin varlığına sebep olarak geriye doğru sonsuza kadar zincirleme gitmesi] düşünüldüğünde, âlemin ezeli olmasının halen akla yatkin olabileceğini ifade etmektedir.

*Yorum:*

Yukarıdaki pasaj Cübbâî'nin atomların yaratılışına ilişkin dört prensibini ve İbn Rüşd'ün eleştirisini içermektedir. Her cümlesinde ayrı bir hata içeren bu örnek tüm tercümenin belki de en sorunlu kısmıdır. Dolayısıyla burada anlatılan yaratılış prensipleri ve İbn Rüşd'ün eleştirisi, özellikle bu alana yeni yeni ilgi duymaya başlayanlar için hem anlaşılmaktan çok uzaktır hem de konudan uzaklaştırıcıdır.

Öncelikle dördüncü prensip tamamen yanlış anlaşılmış ve yanlış çevrilmiştir. Bu önermeyi yakından inceleyelim: "What cannot be devoid of, or precede, what is generated is likewise generated" cümlesini açacak olursak, "What cannot be devoid of what is generated, or what cannot precede what is generated, is likewise generated" cümlesini elde ederiz. Bu da "Kendisinden arî olunamayan veya öncelenemeyen, meydana getirilen şey aynı şekilde meydana getirilmiştir" değil 'Yaratılan şeyden arî olamayan veya onu önceleyemeyen şey de benzer şekilde

yaratılmıştır' anlamına gelir. Bu önermenin yanlış tercümesi argümanın anlaşılmasını önlemektedir.

İkinci sorun 'equivocation' teriminin 'kelime oyunu' şeklinde çevirisinden kaynaklanmaktadır. Oysaki burada gördüğümüz kelime oyunu değil bir mantık hatası olan 'cinaslı safsata'dır. Yani, İbn Rüşd'ün de eleştirdiği üzere dördüncü prensipte yaratıldığı sonucu çıkarılan şey bütün atomlar değil tek bir cisimdir ki tercümenin bunu açıkladığı kısım da hatalıdır.

Metinde bu tür anlam sorunlarına sık sık rastlamak mümkündür. Ancak burada ele alınan örneklerin makalenin amacı için yeterli olduğu kanaatindeyim. Anlam sorunları kaynak dile yeterince hâkim olunmadığı için İngilizce metnin yanlış anlaşılmasından kaynaklanırken, hedef dildeki kullanımlara, yani Türkçe terminolojiye yeterince hâkim olunmaması ise diğer bir soruna yol açmıştır.

## 2. Kavram Sorunları

Bu başlık altında metnin tercümesinde karşılaştığım ve kavramsal düzeydeki sorunlardan kaynaklanan hatalar incelenecektir. Bunların bir kısmı bariz çeviri hataları olup, söz konusu kavramın yanlış çevrilmesini içermektedir. Diğer kısmı ise çevirmenin yanlış olarak nitelendirilemeyecek ancak tartışmaya açık tercihleridir. Bu tür hataların muhtemel sebebi hedef dildeki terminolojiye yeterince hâkim olunmayışı ya da söz konusu alanda detaylı bir terminoloji taraması yapılmamış olmasıdır. Bunların tümü metnin akıcılığını bozmakta ve anlamını bulanıklaştırmaktadır.

### *Örnek metin:*

Once the inevitability of this eschatological fear is established, the duty to reflect is affirmed through the Mu'tazilite ethical premise that it is obligatory on the agent to avoid any unjustified harm that he expects to befall him. Mu'tazilites consider this to be a duty in a realist sense: harming oneself is evil because it is a form of wrongdoing, and wrongdoing is intrinsically evil (s. 199).

### *Tercüme:*

"Kaçınılmaz olan bu eskatolojik korku, onun kalbinde meydana gelmez, düşünme yükümlülüğü, ona isabet edebilecek herhangi bir haksız kötülükten sakınmanın bir yükümlülük olduğu anlamındaki Mu'tezile'nin ahlaki öncülü doğrultusunda onaylanacaktır. Mu'tezililer bunun gerçekçi bir anlamda yükümlülük olduğunu düşünürler: Birine zarar vermek kötülüktür,

zira bu bir kötülük yapma türüdür; kötülük yapmak da doğası gereği kötüdür.”  
(s. 574).

*Düzeltilme:*

Ahirete ilişkin bu korkunun kaçınılmazlığı bir kez ortaya koyulduktan sonra, ‘fail, kendisine isabet edebilecek herhangi bir kötülükten sakınmak zorundadır’ şeklindeki Mu‘tezile ahlâki öncülü ile derin düşünme ödevi/vazifesi doğrulanmış olur. Mu‘tezililer bunun gerçekçi anlamda bir ödev olduğunu düşünürler: Kendine zarar vermek kötüdür, çünkü bu bir yanlış davranış biçimidir; yanlış davranış ise doğası gereği kötüdür.

*Yorum:*

Bu pasaj, Tanrı’yı bilmek için derin düşünmenin zorunlu olduğu iddiasının Mu‘tezile tarafından nasıl temellendirildiğini anlatmaktadır. Melâhimi’ye göre kişinin kalbinde ahirete ilişkin korku uyanır uyanmaz, derin düşünme ödevi devreye girecek ve kişi Mu‘tezile’nin ahlâki öncülü doğrultusunda kendisine isabet edebilecek herhangi bir kötülükten sakınacaktır. Burada ‘oneself’ zamirinin ‘birine’ şeklinde çevrilmesiyle konu bir anda ‘kendine zarar vermek’ten çıkıp başka ‘birine zarar verme’ye dönüşmüş ve cümlenin bir önceki kısmı ile bağlantısı kopmuştur.

Yazar, Mu‘tezilî ve Eş’arî tavır arasındaki ahlâki anlayış farklarını anlatmak için ‘duty’ ve ‘obligation’ kavramlarından faydalanmış ve ‘duty’ kelimesinin yanına parantez açarak bunu ‘vacip’ kelimesinin İngilizce karşılığı olarak kullandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ‘obligation’ kavramını ‘vücup’ şeklinde anlamak mümkündür. Diğer bir deyişle, ‘obligation’ ‘yükümlülük’ ise ‘duty’ bu yükümlülüğün gerektirdiği vecibeler, yani ‘ödev’ veya ‘vazife’lerdir. Ancak metnin Türkçesinde böyle bir ayırmadan söz edemiyoruz. Geçtiği her yerde hem ‘duty’ hem de ‘obligation’ kavramları ‘yükümlülük’ olarak Türkçeleştirilmiştir.

Yine, ‘evil’ ve ‘wrongdoing’ kavramları için önerilen ‘kötülük’ ve ‘kötülük yapma’ ifadeleri söz konusu önermenin bir totolojiye dönüşmesine sebep olmaktadır: *Birine zarar vermek kötülüktür, zira bu bir kötülük yapma türüdür; kötülük yapmak da doğası gereği kötüdür.* ‘Evil’ kötülük, ‘wrongdoing’ ise ‘yanlış davranış’ şeklinde çevrildiğinde cümle anlamlı hale gelecektir.

İlk cümlede ise kavram değil anlam düzeyinde bir sorun mevcuttur: Burada Melâhimi’nin mantıksal çıkarımı anlatılmaktadır. Yani Melâhimi önce bu korkunun failin kalbinde kaçınılmaz olarak meydana geleceğini ortaya koymuş, ardından ahlâki öncül ile de derin düşünmenin zorunluluğunu ispatlamıştır.



*Örnek metin:*

Some consider the premise self-evident, others consider it discursive (s. 207).

*Tercüme:*

“Bazıları öncülleri kendiliğinden apaçık olarak kabul ederken, diğerleri ise öncülleri tutarsız görmektedir.” (s. 582 ).

*Düzeltilme:*

Bazıları öncülün apaçık olduğunu, diğerleri ise onun diskürsif olduğunu düşünmüşlerdir.

*Yorum:*

‘Discursive’ terimini bu makalenin bağlamında ‘tutarsız’ olarak Türkçeleştirmenin ciddi bir tercüme hatası olduğu ortadadır. Diskürsif, mantıksal yolla çıkarımlar yaparak sonuca ulaşan düşünme yolunu nitelemek için kullanılır.<sup>3</sup> Daha önce Aziz Yardımlı tarafından ‘gidimli’ şeklinde çevrilmiş ancak Türkçe felsefe terminolojisinde pek kabul görmemiş ve din felsefesi de dâhil olmak üzere, genellikle ‘diskürsif’ şeklinde kullanılmıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu metinde de ilk geçtiği yerde bir dipnot ile ‘diskürsif’ şeklinde verilmesi gerekmektedir. Terim metnin ilerleyen kısmında bir kez daha aynı şekilde çevrilmiştir. Bu tür hatalar, metnin anlam bütünlüğünü bozmakla kalmamış, okuyucuyu pek çok konuda muallâkta bırakmıştır.

Tercüme boyunca ara ara bu tür kavram sorunlarıyla karşılaşmak mümkündür. Diğer başlıklar altında verdiğim örneklerde bunlardan bazıları yer almaktadır. Okuyucu, özellikle anlatım bozukluğu içeren anlam düzeyindeki hataları yer yer fark edebilir; ancak kavram hatalarını konuya hâkim olmayan birinin fark etmesi neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, bir kıyaslama yapacak olursak, bu hataların okuyucuyu yanlış bilgilendirme/yönlendirme ihtimalini göz önünde bulundurarak, diğerlerine göre daha kritik hatalar olduğunu söyleyebiliriz.

**3. Biçim Sorunları**

Biçim sorunları, tercümede ve metnin görsel aktarımında dikkatsizlikten kaynaklanan hataları içermektedir. Bu hatalar, sadece çevirmenin değil makaleyi

<sup>3</sup> Abdülbâki Güçlü vd. *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 600.

<sup>4</sup> Zeki Özcan, “Genel ve Teolojik Hermenötikte Söylem”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7 (1998): 225-240.

yayıma hazırlayan editörün de dikkatsizliğini gösterir ki bu da okuyucuda, kitap hazırlanırken yeterince özen gösterilmemiş olduğu hissi uyandırmaktadır.

*Örnek metin:*

Common teleological arguments (s. 198)

*Tercüme:*

Genel Kelâmi Argümanlar (s. 573)

*Düzeltilme:*

Genel Teleolojik Argümanlar

*Yorum:*

Bu hata bize çevirinin ne kadar dikkat isteyen meşakkatli bir iş olduğunu bir kez daha göstermektedir. “Teleological” ifadesi “Theological” olarak algılanıp ‘Kelâmi’ şeklinde çevrilmiş ve aynı hata iki kez tekrar edilmiştir. Açıklaması oldukça kolay görünen bu hatanın okuyucu üzerindeki etkisi ise aynı basitlikte değildir çünkü artık okuyucunun zihninde 1- Genel Kelâmi Argümanlar 2- Kelâmi Kozmolojik Argümanlar olmak üzere gerçekte karşılığı olmayan iki ayrı kelâmi argüman sınıfı inşa edilmiştir.

*Örnek metin:*

That what is temporally originated requires an originator (s. 207)

*Tercüme:*

“Hâdis olanın bir muhdisi gerektirmesi ne anlama gelmektedir” (s. 582)

*Düzeltilme:*

Hâdis olan bir muhdisi gerektirir

*Yorum:*

Metnin orijinalinde yazar şöyle bir biçim kullanmıştır: Ana başlıkları NORMAL BÜYÜK HARFLER, alt başlıkları **Kalın küçük harfler** ve onların da altındaki başlıkları *Normal italik harfler* ile göstermiştir. Bu sayede okuyucu hangi konunun doğrudan nereye bağlı olduğunu takip edebilmektedir. Tercümede ise buna uyulmadığı gibi metnin başlık düzeninde tutarsızlıklar mevcuttur. Örneğin, ‘**Âlem Hâdistir**’ alt başlığı kalın yazılırken, aynı başlık seviyesindeki ‘*Hâdis Olanın Bir Muhdisi Gerektirmesi Ne Anlama Gelmektedir*’ başlığı normal italik yazılmıştır.

Oysaki bir önceki başlık olan “*That the world is temporally originated*” “Kelami Kozmolojik Argüman” [aslında ‘Teleolojik Argüman’ olmalıydı] ana başlığının altındaki ‘Ex Nihilo’dan Oluşturulan Deliller’ [aslında ‘Yoktan Yaratmaya ilişkin Deliller’ olmalıydı] alt başlığının altındaki iki başlıktan biridir. İlk başlık ‘Alem hâdistir’ şeklinde çevrildiğinde, “*That what is temporally originated requires an originator*” başlığının da “Hâdis olan bir muhdisi gerektirir” şeklinde çevrilerek, metnin İngilizcesinde hedeflenmiş olan başlıklar arası geçiş ve uyumun Türkçe tercüme de yansıtılması gerekirdi.

*Örnek metin:*

This is the main form of argument used by early Ash’arites, and is often used by Mu’tazilites and later Ash’arites. It turns on the notion of particularisation (takhsîs), which has its background in a trend distinctly characteristic of classical kalâm, stemming from the sense that randomness of any kind, in either quantity or quality, is inconceivable (s. 209)

*Tercüme:*

“Eş’arîler tarafından kullanılan argümanın esas formudur, aynı zamanda sıklıkla Mu’tezilîler ve son dönem Eş’arîler tarafından da kullanılmıştır. Bu argüman formu, belirgin bir şekilde, keyfiyet ve kemiyetteki her türlü tesadüfiliğin makul olduğu anlamındaki klasik *kelâm*’ın vasıflarına haiz olan tahsîs (*particularisation*) mefhumu üzerine kuruludur (s. 585).

*Düzeltilme:*

Bu, Eş’arîler tarafından kullanılan esas argüman biçimidir; aynı zamanda sıklıkla Mu’tezilîler ve son dönem Eş’arîler tarafından da kullanılmıştır. Bu argüman, klasik *kelâm*’ın ayırt edici özelliklerinden biri olan ve ister nicelik isterse nitelik açısından olsun, rastlantısallığın hiçbir şeklinin makul olmadığı fikrinden beslenen tahsîs (*particularisation/has kılma*)<sup>5</sup> kavramı üzerine kuruludur.

<sup>5</sup> İlginçtir ki, tahsis delili söz konusu olunca Türkçe İslam felsefesi ve kalam metinlerinde karşılaştığımız biçim her yerde aynıdır: tahsîs (*particularisation*). Tahsis kelimesi Arapça, *particularisation* ise Fransızca’dır. İngilizce veya Fransızca yazılan metinlerde parantez içinde Arapça karşılığının verilmesi anlamlı olmakla birlikte, bunun aynısının Türkçe metinlerde yapılıyor olması ilgi çekicidir. Wolfson’a göre Cüveynî’nin *muhtasîs* (*particularizer*) terimini kullanışı, bu delilin çeşitli yazarlar tarafından ‘tahsis delili’ olarak isimlendirilmesine yol açmıştır. Buradan hareketle, parantez içinde *has kılma* ifadesine yer verilebilir. Wolfson, *Philosophy of the Kalam* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1976), 434-436.

*Yorum:*

Burada dikkatsizlik, kavram ve anlam hatalarını bir arada bulmak mümkündür. Yapılan dikkatsizlik okuyucuyu ‘tesadüfiliğin makul olduğu’ fikrine yönlendirmektedir. Öte yandan ‘Randomness’ kavramı felsefe terminolojisinde ‘Tesadüf’ten ziyade ‘Rastlantısallık’ olarak kullanılagelmiş bir kavramdır. Pasajın ilk cümlesinde ise ilgili argümanın “Eş’arîler tarafından kullanılan argümanın esas formu” değil “ Eş’arîler tarafından kullanılan esas argüman biçimi” olduğu anlatılmaktadır.

*Örnek metin:*

Bâqillânî further argues that objects in this world have different shapes, since they consist of different arrangements of atoms. Yet it is conceivable for each object to have an arrangement different from the one it actually has: (s. 209)

*Tercüme: --- (s. 585)*

*Teklif edilen tercüme:* Dahası Bâkillânî’ye göre bu âlemdaki nesnelere farklı şekillere sahip olmasının nedeni, içerdikleri atomların farklı dizimlere sahip olmasıdır. Yine de her bir nesnenin aslında ona ait olan dizimden farklı bir dizilime sahip olması da düşünülebilir:

*Yorum:*

Bu paragraf Türkçe tercümede adeta unutulmuştur. Paragrafın hemen ardından Bâkillânî’den bir alıntı yapılmış olması, bağlantı kurmayı imkânsız hale getirmekte ve paragrafın eksikliğini fazlasıyla hissettirmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada Ayman Shihadeh tarafından kaleme alınmış olan *The Existence of God* isimli makalenin Türkçe tercümesinde karşılaştığım bazı hataları ve yanlış anlamaları aktarmaya, bunların yerine yeni çeviriler teklif etmeye ve bunları gerekçelendirmeye çalıştım. Bunu yaparken de söz konusu hataları, anlam, kavram ve biçim sorunları başlıkları altında incelemeye, tercümedeki sorunları tespit etmeye çalıştım. Tercüme, doğası gereği bünyesinde pek çok hatayı barındıran bir uğraştır. Bazen tercüme konu olan metinlerin dil ve üslubundaki sorunlar tercümenin de sorunlu olmasına yol açar. Bizim çalışmamızda ise daha çok çevirmenin kaynak metnin diline yeterince hâkim olmaması, anladığını aktaramaması veya hedef dildeki kullanımlara dair bilgi eksikliği tercümenin okunup anlaşılmasını oldukça

zorlaştırmıştır. Bunlara bir de dikkatsizlik eklenince, söz konusu makalenin gereken zen gösterilmeden yayına hazırlandığını düşünmek kaçınılmaz hale geliyor.

Yapılan hataların sebebi her ne olursa olsun, eviri sonrası yapılacak iyi bir okuma ile pek çok tercümenin okuyucuya asgari hatayla ulaşması ve özellikle felsefe evirilerinin biraz daha ‘okuyucu-dostu’ olması sağlanabilir. Yapmış olduğum çalışmanın buna hizmet etmesini umuyorum.

**KAYNAKÇA**

- Güçlü, Abdülbâki, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Özcan, Zeki. "Genel ve Teolojik Hermenötikte Söylem", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, sy. 7 (1998): 225-240.
- Shihadeh, Ayman. "The Existence of God". In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter, 197-217. Cambridge Collections Online: Cambridge University Press, 2008.
- Shihadeh, Ayman. "Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1* içinde, derleyen Recep Alpyağıl, 571-592. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Türker, Ömer. "Kitâbü't-Tevhîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III* içinde, derleyen Recep Alpyağıl, 155-173. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Uluç, Tahir. "Kitâbü't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5 (2016): 9-52.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1976.
- Akcanlı Üst, Neriman. "Ayman Shihadeh'in The Existence of God Makalesinin Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme". *RTEÜİFD* 12 (2017): 285-298.



YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ

---

---

*BOOK REVIEWS*





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (301-305)

**Yayın Değerlendirmesi / Book Review**

Muammer İskenderoğlu\*

**Saruhan, Müfit Selim(ed.). *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.**

Saruhan, Mufit Selim(ed.). *Moral Principles of Islam and its Philosophy*. Ankara: Grafiker Publication, 2013.

Ülkemizde son yıllarda önce değişik İlahiyat fakültelerinde açılan uzaktan bitirme programları, sonra da bir anda açılan yüze yakın yeni İlahiyat Fakültesi bu alanda öğrenci sayısının da bir anda kat be kat artmasına neden oldu. İyimser düşünöldüğünde akademik üretim ve yayıncılık açısından bu ümit verici bir gelişme olabilirdi: Sırf akademik çevreye veya öğrenciye hitap eden kaliteli çalışmalar yapılabilir ve bu çalışmalar daha geniş bir okuyucu kitleyle buluşabilirdi. Aradan geçen birkaç yılın bu iyimser beklentileri adeta tükettiği söylenebilir. Akademik çevreye hitap eden eserleri bir kenara bırakarak burada öğrenciye hitap eden bir eser üzerinden iyimser beklentilerin nasıl tükendiğini göstermeye çalışacağım. Bu bağlamda *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* adlı eseri öncelikle bir ders kitabında olması gereken konuların sistematik sunumu açısından değerlendireceğim. Ardından, genelde Türk akademik camiasının, özelde de İlahiyat camiasının en önemli etik ihlallerinden biri sayılan, bir yazarın başkasının çalışmalarından “Kopyala-Yapıştır”

---

\* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.  
Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Philosophy of Religion.  
Rize / Turkey ([iskenderoglumuammer@gmail.com](mailto:iskenderoglumuammer@gmail.com))  
orcid.org/0000-0003-1857-9826

yöntemiyle intihal açısından eseri değerlendireceğim. Son olarak eserde akademik çevreye hitap etme ile öğrenciye hitap etme arasında bir ayırım yapıp yapılmadığını sorgulayacağım.

*İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* Grafiker Yayınları'nın İlahiyat müfredatına yönelik ders kitapları serisinin bir ürünü olarak yayımlanmış. Bu bağlamda aynı seride diğer felsefe dersleri ile ilgili olarak *İslam Felsefesi Tarihi* (2012) ve *Din Felsefesi* (2014) gibi kitaplar da yayımlanmış. Bu kitapların her birisi için müstakil bir değerlendirme yapılması gerekiyor.

Öncelikle bir kitaptan, özellikle de bu kitap felsefe ile ilgili bir kitapsa, ilgili konusunun sistematik bir sunumu beklenir. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* İslam'da ahlâk konusunu sistematik bir şekilde sunuyor mu? Kitapta, editörünün başlangıçta kendisi veya bölüm yazarları ile bu konuyu nasıl sunacağına dair bir fikri çaba içerisine girdiğine dair bir işaret var mı? Ahlâk konusu düşünürler üzerinden tarihsel mi yoksa temel konular üzerinden mi tasnif edilip sunulmalıydı? Düşünürler herhangi bir ölçüte göre tasnif edilip o tasnife göre belli eğilimlerin temsilcileri olarak uygun alt başlıklar altında mı sunulmalıydı? Bir örnekle anlatmak gerekirse, Macid Fahri *Ethical Theories in Islam (İslam Ahlâk Teorileri)* adlı eserinde İslam ahlâkını nassî, kelamî, felsefî ve dinî olmak üzere dört temel kısma ayırmış ve her bir ahlâk düşünürünü uygun kısmın altında incelemiştir. Sorular çoğaltılabilir. Bu kısa yazımda bütün bu sorulara cevap arama veya değerlendirme yapma imkânına da sahip değilim. Bu nedenle örnek kabilinden bazı hususlara değinmekle yetineceğim.

Sistematik sunum ile ilgili açıkça ifade etmek gerekirse, eserde adeta bir *aşure çorbası* ile karşı karşıyayız: Ahlâk konusu hem düşünürler hem de temel konular üzerinden, bazen temel konu başlığı altında bir düşünür üzerinden sunulmuş. Her konu ve düşünür belli miktarda belli bölümlere serpiştirilmiş; bir konuyu biraz bir bölüm yazarı, biraz başka bir bölüm yazarı ele almış, bir düşünürü biraz bir bölüm yazarı, biraz bir başka bölüm yazarı ele almış. Dolayısıyla, okuyucunun/öğrencinin bu konu veya düşünürden kurtuluşu adeta imkânsız görünüyor. Söylemek istediklerimizi örnekler üzerinden anlatalım: İlk bölümün tahsis edildiği din ve ahlâk ilişkisi beşinci bölümde de bir alt başlık olarak tekrar karşımıza çıkıyor. Altıncı bölümde İslam ahlâkında başlıca perspektifler felsefî, kelamî, dinî ve tasavvufî olmak üzere dördü bir tasnife tabi tutuluyor ve her bir perspektif belli temsilciler üzerinden kısaca tasvir ediliyor. Bu tasnifteki felsefî ahlâk perspektifi temsilcileri müstakil olarak daha detaylı bir şekilde tekrar yedinci bölümde ele alınıyor, fakat

bunların bazılarında örnek metinler nedense “Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler” başlıklı on üçüncü bölümde karşımıza çıkıyor. Tasnifin diğer iki perspektifi olan kelamî, dinî altıncı bölümdeki kısa değininin dışında adeta yok sayılmış görünüyor. Tasavvufî ahlak ise ilk olarak “İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri” isimli alakasız gibi görünen başlık altında, daha sonra yukarıda bahsedilen on üçüncü bölüm ve diğer bazı bölümlerde karşımıza çıkıyor. Klasik amelî felsefenin üç temel kısmı olan bireysel ahlâk, aile ahlâkı ve devlet ahlâkından ikinci kısım olan aile ahlâkı on birinci bölümde adeta klasik felsefî ahlâk perspektifinin kaynaklarına atıfla değil de dinî ahlâkın üslubunu takiben bir vaaz üslubuyla yazılmış. Bu vaaz üslubu aslında kitabın birçok bölümünde karşılaştığımız bir üslup. Bu üslup “İslam’da ahlâk felsefesi olmaz, İslam’ın ahlâkı olur!” zihniyetinin yaklaşımıyla uyuşsa da “İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesinin ele alınacağı bu kitabın giriş cümlelerinde felsefeye ve felsefî düşünceye olan ihtiyacı vurgulamayı önemsiyorum.” (s. 11) diyen editörün yaklaşımıyla uyuşmasa gerek. Amelî felsefenin üçüncü kısmı, “Devlet Ahlâkı” başlıklı on ikinci bölümde ele alınmış, ama bu bölüm sadece Kınalızâde üzerinden işlenmiş. Kınalızâde tekrar on üçüncü bölümde “İslamî Dönem Türk Düşüncesinde Ahlâk” alt başlığında tekrar karşımıza çıkıyor. Örnekler çoğaltılabilir. Fakat yukarıda zikrettiğimiz örnekler kitapla ilgili bir kanaat oluşturmamız açısından yeterlidir. Yukarıda verdiğimiz *aşure çorbası* temsili üzerinden anlatmak gerekirse, bazı konu ve düşünürler belli bölümlere tekrar tekrar serpiştirilmiş, araya da konusu tam olarak anlaşılamayan ve on dört haftalık ders programında hangi haftada hangi bağlamda işleneceği belli olmayan bölümler serpiştirilmiş.

Şekille ilgili yukarıdaki değerlendirmelerin ardından içerikle ilgili değerlendirmelere geçebiliriz. Öncelikle bir telif eserden beklenen, o konuyla ilgili kaynakları ve temel tartışmaları hazmetmiş bir uzman olarak yazarının, kendi dil ve üslubuyla belli bir konuyu sistematik bir şekilde sunmasıdır. Üçüncü temel değerlendirme sorusu bağlamında, bu eserin bir ders kitabı olduğu ve her bir bölümün ayrı bir yazar tarafından yazıldığı göz önüne alındığında, her bir bölümün konusunun değişik kaynaklardaki bilgiler, tartışmalar ve değerlendirmelerin harmanlanarak, detaylara girmeden sade ve anlaşılır bir dille öğrenciye sunulması beklenir. Çoğu bölüm yazarının bu kitap için sunduğu metinde böyle bir çaba içerisine girdiklerinin bir işaretine rastlamak mümkün gözüküyor. Şayet bölüm yazarı o konu ile ilgili daha önce akademik çalışmalar yapmış ve akademik camiaya yönelik tez hazırlamışsa, bu kitap için ondan beklenen daha önce yazdığından

“Kopyala-Yapıştır” yapmak yerine, yazdıklarını akademik camiaya değil de öğrenciye hitap eder şekilde yeniden düzenlemesiydi. Şayet bölüm yazarının daha önce bölüm konusuyla ilgili bir yazdığı yoksa, ilgili kaynakları harmanlayıp kendi dil ve üslubuyla, fakat yine akademisyene değil, öğrenciye hitap eden bir üslupla bölümü hazırlamasıydı. Fakat bu ders kitabında ne ilk sınıftaki yazarlarda ne de ikinci sınıftaki yazarlarda böyle bir çabanın işaretlerine rastlıyoruz. Dahası bazı bölüm yazarlarının açıkça başkalarının eserlerinden “Kopyala-Yapıştır” ile bölüm hazırladıklarını görüyoruz. Örnekle ifade etmek gerekirse; altıncı bölümde bölüm yazarı/“intihalcisi” “Mutezile’nin Akılcı Ahlâk Perspektifi” alt başlığı altında Fahri’den uzunca bir bölüm ‘kopyala yapıştır’ yapıyor ve üzerinde biraz tahrif (?) yapıyor. Şöyle ki: Fahri, s. 53:

Önemli Mu’tezilî bilginlerinden biri olan Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât (10. asır sonunda vefat etti) *Kitâbu’l-İntisâr* adlı eserinde değişik Mu’tezile okullarının üzerinde anlaştığı beş temel prensip sıralar. Bu prensiplerin beşincisi onun tarafından şöyle ifade edilir: ‘[ahlâken] tasvip edileni (*ma’rûf*) emretmek ve [ahlâken] yerileni (*münker*) yasaklamak.’ Bu ifadeyle ilgili en açık ve derli toplu açıklama 12. asır Eş’arî bilgini olan Muhammed eş-Şehristânî ( ö. 1153) tarafından yazılan *el-Milel ve’n-Nihal*’da bulunur. O şöyle yazar: “Onlar (Mu’tezile) vahyin (*sem’*) gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar doğru (*husûn*) ve yanlışın (*kubûh*) akıl yoluyla bilinebilmesinin, doğruya uymanın ve yanlıştan sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allahü Teâlâ’nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî teklif Allah’ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir. Dolayısıyla ‘helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan açık bir delille yaşasın’ (Kur’an, 8: 42).” (Şehristânî: c. I, s. 29.)

Demirkol, s. 130:

Mutezile âlimlerinin ittifak ettiği beş temel ilkedden biri olan marufu(iyi) emretmek, münkerden (kötüden) alıkoymak ilkesini mezhep âlimlerinin maksatlarına uygun olarak muhalif Eş’arî âlimi Şehristânî tarafından şöyle ortaya konulmuştur: “Onlar vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar husun (iyi) ve kubuhun (kötü) akıl yoluyla bilinebilmesinin ve iyiye uyup kötüden sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allahü Teala’nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük Allah’ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir. Dolayısıyla helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan açık bir delille yaşasın.” (Şehristânî: c. I, s. 29.)

Bölüm yazarının intihali bu şekilde devam ediyor ve alt başlığın sonunda (Mutezile’nin Akılcı Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde Macid Fahri’nin İslâm Ahlâk Teorileri adlı kitabından [2004, s. 55-73] derlenerek oluşturulmuştur.)

notuyla bitiyor. Aynı intihali ve benzer notu bir sonraki ve daha sonraki alt başlıkların sonlarında da görüyoruz. Burada sorulması gereken soru şudur: Fahri'nin eserini yazmasından çeyrek asırdan fazla, Türkçeye çevirisinden de on küsur yıl süre geçmişken, Mu'tezilî veya Eş'arî kelamının ahlak perspektifi ile ilgili hiç mi çalışma yapılmamıştır? Bölüm yazarının bu çalışmalarla ilgili bir değerlendirmesi ve kendi katkısı yoksa bu bölümü niçin yazmaktadır? Ve de intihalin ismi ne zamandır "derlenerek oluşturma" olmuştur. Bu sorun sadece alana hiçbir katkısı olmayan yeni ders kitaplarının sorunu değil, aynı zamanda akademik tezlerin de sorunudur. Lakin intihalin ödüllendirilmesi de ülkemizin bir gerçeğidir.

Sonuç olarak, ülkemiz üniversite camiasının akademik çalışma yapma, ders kitabı hazırlama, halka yönelik popüler eserler üretme konusunda henüz ciddi bir çaba içerisine girdiği söylenemez. Nicelik artışının ardından nitelikli çalışmaların, işin gerçek ehli nezdinde hak ettiği yeri ve değeri bulması yeterlidir.

Saruhan, Müfit Selim(Ed.). "İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi". Değerlendiren:  
Muammer İskenderoğlu. *RTEÜİFD* 12 (2017): 301-305.





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (307-313)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Muhammed Nurullah Turan\*

**Şayegan, Daryuş. *Din Devrimi Nedir?* Çevirmen: Neslihan Özakıncı. Ankara: Sitare Yayınları, 2016.**

Shayegan, Dariush. *What is Revolution of Religion?* Translator: Neslihan Ozakinci. Ankara: Sitare Publication, 2016.

Daryuş Şayegan, ülkemizde *Yaralı Bilinç (Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni)*<sup>1</sup> ve *Batı Karşısında Asya*<sup>2</sup> isimli kitaplarıyla tanınan İranlı entelektüel. Bu yazıda Şayegan'ın *Din Devrimi Nedir?* başlıklı kitabını tanıtacağız. Kitap, Batılı modern kültür karşısında geleneksel yapıların yani Doğulu din ve kültürlerin durumunu inceliyor. Öncelikle geleneksel medeniyetlerin karakteristik özelliklerini tespit eden yazar, ardından bu medeniyetlerin yaşadığı modern krizin boyutlarını ele alıyor. Batı'nın yaşadığı küllü dönüşümden uzak kalamayacağını iddia ettiği diğer kültürlerin mevcut ahvalini ve gelecek imkanlarını tartışıyor. İran'da devrim entelektüelleri olarak bilinen düşünürlerle düşünsel mesafesine karşın aynı kuşağa mensubiyeti, Batı'da yaşamasına rağmen İran'ı yakından izlemesi ve İranlı kimliğinden vazgeçmemesi, Şayegan'ın bakışını farklı kılan ve zenginleştiren

---

\* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Philosophy and Religion. Rize / Turkey ([muhammed.turan@erdogan.edu.tr](mailto:muhammed.turan@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0001-6817-0098

<sup>1</sup> Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2002).

<sup>2</sup> Daryuş Şayegan, *Batı Karşısında Asya*, çev. Derya Örs (Ankara: Sitare Yayınları, 2012).

unsurlar. İçerden bir hesaplaşmanın ürünü olan bu kitap, yazarın kendi ifadesiyle “mutsuz bilincinin hikayesi” sayılmalı.

Kitabın izlediği kronolojiye uyararak önce Batı’da gerçekleşen değişimden uzak kalmış, geleneksel düşüncenin manevi perspektife sahip büyük yapılarını tanıyalım. Bu yapılar Hint, Çin ya da İslam’a ait olsalar da bazı eşbiçimliliklere sahiptir. Bir başka deyişle, hem teorik bazı temaları hem de pratik boyutları bakımından yapısal benzerlikler taşımaktadır: 1. Bu geleneklerin hepsinde “Varlık’ın (Tanrı’nın) görünmez merkezi”, içkin ve aşkın nitelikleriyle varlığın temeli, özlerin özüdür. 2. “İniş ve çıkış” motifi, Yeni Platoncular’dan Meister Eckhart’a, İslam ve Hint mistisizmlerine değin doğulu geleneklerde yaygın bir şekilde karşılaştığımız ontik bir hareketi temsil eder. Varlığın bu ikili iniş ve çıkış hareketi, varoluşsal düzeyler arasında hiyerarşiye bağlı biçimde tahakkuk eder. Tarih, ilk olayların tarihidir ve mezkûr iniş ve çıkışa bağlı olarak döngüsel bir seyir izler. 3. Evrenin ve insanın yapısı, birbiriyle uyumlu tarzda üçlü bir karakter arz eder. 4. İnsanla alem, bir diğer deyişle “makrokozmos ile mikrokozmos arasında bir benzeşim” ve ahenk mevcuttur. Semboller ağıyla örülü dünyayı çözümleyen ve biçimlendiren, “ilk köken ve son tabiat arasındaki köprü” olan insandır. (s. 38.) 5. Her geleneksel yapı, pozitif ve negatif teolojiler üretmiştir. Fakat baskın teolojik yaklaşım, İslam irfanında gördüğümüz gibi varlıktan çekilme vasıtasıyla ölümle özdeşleştirilen (*kıyamet-i vusta*) bir negatif teolojidir. Ontik çıkış ya da yükseliş hareketi, saklı olanın ortaya çıkartılmasına tekabül eder (*keşfu’l-mahcub*). Epistemolojik açıdan Tanrı ancak bilinemezlik halesiyle çevrili olduğu kabul edildiğinde “bilinbilir”. *Docta ignorantia*, öğrenilmiş cehalet, Tanrı’yı anlamak için zihnin yetersizliğini kabul etmenin en şık negatif/tenzihi ifadelerinden biridir. (ss. 31-44)

Bu müşterek manevi perspektiflerin temel şemalarını özetledikten sonra geleneksel düşünme tarzının imajinatif/tahayyüli boyutu üzerinde duracağız. Bu boyut önemli sayılmalıdır çünkü modern dönüşümle *muhayyile*, Kartezyen akıl karşısında kaybedilen kalelerden biri olacaktır. Oysa geleneksel yapılarda muhayyile yetisi, bağluları için ontik bir gelişme ve sürekliliğin imkanını temsil eder. Yine muhayyile vasıtasıyla sanatsal anlama ve mutlak bilginin mistik hallerine erişilebiliyordu. Her insanda müşterek olan arketipler muhayyile sayesinde sembolik bir dile tercüme edilebiliyor ve böylece şiire yansıtılabiliyordu. Muhayyile vasıtasıyla hayali bir coğrafya yaratılabilir ve Attar’ın meşhur *Simurg* öyküsünde olduğu gibi hakikat arayışının hayli popüler bir temsili kılınabilirdi. Modern zamanlarla birlikte dindar insandan agnostik insana dönüşüm, muhayyile yetisi ve



imajinatif alanın istihdamının niteliksel farklılaşması üzerinden okunabilir: Varlık'ın topografyasına ve kutsalın tecrübesine açık insan, muhayyilenin yitimiyle asli perspektifin altüst oluşunu tecrübe edecektir. Artık muhayyile, bir bilgi kaynağı, metaforlarla beslenen dünyalar arası bir aracı ve ahlaki eylemin ateşin muharriki olma özelliğini yitirmiştir. Batılı felsefe aktif imgelemi yani muhayyileyi dışlayarak şairlere terk etmiştir.

16. yüzyılda bilimsel çağın zuhuruyla insanın kendisi ve dünyadaki yerine ilişkin bilinci büyük bir dönüşüme uğradı. Kopernik devrimiyle yermerkezciliğin yerine gökmerkezcilik ikame edildi. Böylece geleneksel kozmik düzen çöktü. Aristo'nun canlı tabiatı, matematiksel yasalarla işleyen mekanik bir dünyaya dönüştü. Geleneksel düşüncenin büyük yapılarının bu dönüşümünü adım adım izleyelim: 1. Klasik metafiziğin teleolojik kavrayışı, yeni dünyanın deneyci temsilcileri tarafından reddedildi. Artık varlığın yakın etkin sebepleri ya fizik vasıtasıyla bilinebilirdi, ya da Tanrı gibi açıklanamaz uzak bir sebebe işaret edilebilirdi. 2. Evren, klasik ayrımların ötesinde "varlıkbilimsel hiyerarşinin çöküşü" ile tek ve aynı doğa haline geldi. 3. Kartezyen tavır, ruhla bedeni, iç dünyayla dış dünyayı keskin biçimde ayırırken esasen mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki mümkün ilişkileri de iptal etmekteydi. Zahiri olanı batını olanla mukayese ederek anlamak, böylece muhayyile vasıtasıyla ontik hareketi yorumlamak imkansızlaşmıştır. Tanrı ve dünya arasındaki bütün ilişkiyi anlamak iddiasındaki irfani yaklaşım, iki dünyanın ayrışmasıyla kötürümleşti. 4. Dekart'tan sonraki en önemli felsefi sorunlardan biri, beden ve ruhun nasıl uzlaştırılacağı sorusuna yansıyan "metafizik ikicilik"tir. 5. Kartezyen düşünme tarzına göre, "gerçek, nesnenin zihinle uyumudur ve ölçütleri berraklık yani açıklık ve seçiklik"tir. 6. Freud'un tespitiyle modern insanın hakikat tasavvuru, üç şokla allak bullak edilmiştir: İlki, dünyanın merkezinde artık kendisinin olmadığını kavradığı "kozmogonik şok". İkincisi, evrimle birlikte beşeri soy kütüğüne ilişkin tasavvurun parçalanmasına yol açan "biyolojik şok". Son olarak insanın egosunun bilinç ve mantık dışı güçlere dayanmasını ve bu durumun tarihteki ağırlığını temsil eden "psikolojik şok." (ss. 76-90)

Şayegan, böylece modernliğin temel eksenlerini ortaya koyduktan sonra geleneksel medeniyetlerin modernlikle yüzleşme biçimlerini betimleyerek incelemesini sürdürmektedir. Geleneksel medeniyetlerin modernliğe tepkilerini "çifte yanılısama" kavramıyla açıklar düşünür. "Bir yandan, modernliğin etrafından dolanıldığı, onu parantez içine alıp ilkörnekteki altın çağın dikey noktasına

kavuşulduğu zannedilir; öte yandan, bunu yaparken, vaktiyle yitirilmiş kimliğin sahibiliğinin tekrar parçası olunduğu zannedilir. Oysa işlemlerin ne biri ne diğeri başarılmakta ve ikircikliğin ya da iki-arada-bir-deredeliliğin bulanık sularında kalınmaktadır.”<sup>3</sup> Nihayetinde varılan nokta, bir yandan bilinçdışı bir Batılılaşma, diğer yandan kültürel şizofrenidir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, etkileşimin sınırsızca arttığı bir dünyada kaçınılmaz biçimde giderek artan bir hızla Batılılaşma yaşanmaktadır. Öte yandan kendi üzerine kapanma ve kimlik katılaşması sebebiyle biçimi modern, lakin içeriği geleneksel kültürel bir şizofreni hali tezahür etmektedir. Bu yüzden Şayegan’a göre, geleneğin yüceltilmesine eşlik eden “kendi hafızanıza ve kaynaklarınıza dönün” sloganı, Batılılaşma hastalığının kesin ilacı olmaktan uzaktır.

Kanaatimizce düşünürün en fazla dikkate alınması gereken merkezi kavramlarından biri, “geleneğin ideolojileştirilmesi.” Bu kavram, geleneksel bir yapının modern zamanlarda yaşayan mensupları eliyle siyasi bir projeye dönüştürülmesine atıfta bulunuyor. Başta “fundamentalizm” olmak üzere geleneksel toplum düzeninin muhtelif içerimleriyle bugüne taşınmasını önerenler, geleneği ideolojik bir biçimde kavramaktadır. Şayegan’a göre artık din, “toplu bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) oluşturamaz. Çünkü zamanımızın baskın biçimi, ne denirse densin, ideolojik bir düşünce biçimidir ve çünkü tüm dinler yapıları gereği kamu sektörünü olduğu kadar özel sektörü de içine alan bir bütün olduğundan, dini, siyasi düzen olarak tüm gerçekleştirme girişimleri, ideolojiler dünyamızda efsanelerin dini dünyada üstlendikleri görevle aynı görevi üstlendiği oranda onu kolayca totaliter bir sisteme dönüştürecektir. Dünyamız açık bir dünya, gezegen çapında bir iletişim ağı olduğundan, tüm insanı kapalı bir kabile sistemine hapsetme girişimleri baştan başarısızlığa mahkumdur, çünkü bir dinin arkaik biçimlerinin içerdiği ‘duygusal yapı’ bugünün insanının hassaslığı için kabul edilemez.” (s. 25-26)

Şiiliğin dönüşümü hadisesi, geleneğin ideolojileştirilmesi için önemli bir örnektir: Şiilik, başlarda mutasavvıfların ve mazlumların safında fıkıhçılarla mücadele ederken, sonrasında Safeviler döneminde resmi din haline gelmesiyle birlikte ariflere karşı fıkıhçılardan ve düzenden yana saf tutar. Şiilik, böylece bir devlet dini haline gelmiş, Corbin’in deyişiyle cismani iktidara dönüşmüştür. Ali Şeriatî’nin Marksist öğretisiyle İslam’ı özdeşleştiren teorik yaklaşımı da geleneğin ideolojileştirilmesinin güncel örneklerinden biridir. “Din aklın kurnazlığının

<sup>3</sup> Daryuş Şayegan, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis, 2013), s. 45.

tuzacağına düşmektedir, Batı'ya karşı diklenmek isterken Batılılaşmaktadır, dünyayı ruhanileştirmek isterken sekülerleşmektedir ve tarihi inkâr etmek isterken tamamen ona batmaktadır." (s. 191) Din bugün toplumsal hayatı kuşatma gayreti içine girse ister istemez sekülerleşecektir, zira siyasi bir projeksiyon belirlemek ve rasyonel perspektifleri öne çıkarmak zorunda kalacaktır. Geçmiş tarihsel görüngüleriyle bugüne taşımayı vaat eden bütün öneriler, esasen "geleneğin ideolojileştirilmesi" tehlikesini özlerinde taşırlar.

Son tahlilde Şayegan, moderniteye hak ettiği değeri vermek ve onu insanlığın büyük özgürleşme hikayesinin bir parçası olarak görmekten yanadır. Ona göre Batı'nın macerası, olma yolundaki insanlığımızın da macerasıdır ve tüm krizleri, ve peşi sıra gelen kritikleriyle, Batı düşüncesi insanlığımızın müşterek zenginliğidir. Batı'nın güncel tecrübesi dikkate alınmaksızın insanlık daha iyi bir noktaya gelemez: Çünkü "yalnızca yaralayan mızrak iyileştirir yarayı."<sup>4</sup>

Şayegan, bugün geleneksel ya da modern kesimleriyle bütün insanlığın önünde mühim iki görevin olduğuna işaret eder: Nihilizmin aşılması ve ideolojileştirmenin gerilemesi. Bu görevlerin başarılması için de iki muhtemel yol vardır: *Mesnevî*'de yer alan meşhur ressamlar yarışması kıssasını hatırlatan müellif, Yunanlı ressamların başarısının aynanın cilalanmasında yattığını belirtir. Burada aynanın cilalanması, aynanın başka olanı yansıtacak parlaklık düzeyine ulaşması anlamına gelir. Esas olan aynaya yansıyan biçimler değil, aynanın farklı biçimleri yansıttığı niteliğidir. "Aynanın cilalanması" tutumu, aynaya yansıyan biçim ve görüntülerin çeşitliliğine hürmet eden bir hoşgörüyü temsil eder. Şayegan'a göre bu hoşgörünün temelinde "zihinsel şiddetsizlik" yatmaktadır.

İkinci yol, kültürel bağlamların çoktan ayrıldığını, kültürler arası uzlaşmaz mesafeleri fark etmekten geçer. Kendi kültürel bağlamımızdan hareketle kendimizi kavramamız zordur. Ancak başka bağlamlardan hareketle kendi durduğumuz yeri daha iyi kavrayabiliriz. Şayegan, İran'da geleneksel felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Celaleddin Aştıyani'ye, niçin eleştirel bir bakışla İslam düşüncesinin tarihini yazmadığını sorar. Aştıyani ise bunu yapamayacağını, çünkü bu düşünce tarzının bir örneği olduğunu ifade eder. Bilgece bir cevaptır bu Şayegan için. "Çünkü mitsel-şiişel düşünce kendi kendini açıklayamaz. Kendi ışığıyla

<sup>4</sup> "Işık Batı'dan Gelir", Daryush Şayegan ile Söyleşi, çev. Ali Hasar.

<https://alihasar.blogspot.com/2017/01/daryush-shayegan-ile-soylesi-isik-batidan-gelir.html>

yaşadığından, ne kendi kendine mesafe koyabilir ne de kendini nesneleştirebilir.”<sup>5</sup> Bir yandan teknolojik ürünleri kullanıp “diğer yandan bunları tasarlayanları şeytanın ortakları olmakla suçlamak anlamsızdır. Bu nesnelere üretilmesine izin veren zihniyetin işleyiş biçimini anlayabilmek söz konusudur.” (s. 232) Bu yüzden dünyayı merakla keşfeden insanın zihniyetini “sevgiyle” anlamaya çalışmamızı önerir Şayegan. Bugün Batı’nın yahut felsefenin yaşadığı krizler de esasen küresel krizlerdir. Çıkamaz, küresel olduğu için geleneksel yahut modern tüm medeniyetler için geçerlidir. Bu yüzden hangi coğrafyaya mensup olunursa olsun, sorunla gerçek bir yüzleşme elzemdir.

Kuşkusuz Şayegan’ın bu fikirleri radikal bir eleştirel tutumun meyvesi olduğu ölçüde farklı eleştirel okumalara açık sayılmalıdır: Dikkat edilirse, Şayegan’ın bütüncül okumasında İslam, bir öğreti olarak istisnai bir konuma sahip değildir. Bilakis İslam, diğer dinlerden bir din ve medeniyet olarak kabul edilir ve tarihsel bir olgu/veri olarak takdim edilir. Bu durum, “istisnai oluş”un daimi vurgusuyla büyüyen zihniye Müslüman okur için alışıldık bir tutum değildir. Şayegan, analizlerinde genellikle modern düşüncenin güzergahını geleneksel kültürlerin önündeki nihai yol, mecburi istikamet gibi göstermektedir. Bunun da ötesinde söyledikleri yer yer modernleşme için belirli bir formülün mevcudiyeti hissini vermektedir. Bu bağlamda modern tecrübenin özgünlüğünü vurgulamada mübalağaya kaçtığı kesinlikle söylenebilir. Üstelik Batılı modernlik biçiminin diğer kültürler için sabit bir arketip olarak takdimi, eleştiriye en açık noktalardan biri olarak tebarüz eder. Yine düşünürün kapsamlı analizini dayandırdığı düalist düşünme tarzı ve total tasnifleri de kendi bağlamında eleştiriye açıktır. Şayegan’ın kendisinin de bir söyleşisinde ifade ettiği gibi, sınırların aşıldığı bir dünyada farklı cevapların aranması ve bulunması, düalist tasnifleri tahtından edecek derecede mümkün görünmektedir. Çoğulluk düşünürün ima ettiği gibi yalnızca Batı’da tezahür etmez. Sabitlikten uzak, değişken kimlikler ve melez bilinçler, Doğu’nun da ufkunu kaplamış vaziyettedir. Açıkçası Şayegan, *-Yaralı Bilinç* kitabı hariç tutulursa-Türkiye’de çok tanınan ve fikirleri tartışılan bir isim değildir. Daha çok okunması, kısmen özetlemeye çalıştığımız fikriyatının tartışılmasına ve kısaca işaret ettiğimiz eleştirel şerhlerin açılmasına vesile olacaktır.

Son olarak elimizdeki kitabın çevirisiyle ilgili okuru uyarmamız gerekiyor. Kitabı her okuyanın kolayca anlayabileceği gibi, çevirmen hem klasik Türkçe’nin

<sup>5</sup> Şayegan, *Melez Bilinç*, 58.

imkanlarından hem de felsefi kavramların dünyasından uzak bir profil çiziyor. Kitabın Fransızca aslında yer alan Farsça ve Arapça ibareleri karşılama zorlanması, örneğin “anfusi” kavramını olduğu gibi transfer ederek “enfüsi” olarak aktarmaması, “perspektivist” kelimesini “bakışaçısı” olarak, yine *Mantıku't-Tayr*'ı “Kuşların Konferansı” şeklinde çevirmesi vahim tercüme hatalarına birkaç örnek sadece. Bu nevi hatalar ciddi bir çeviri ve edisyon eksikliğinin göstergesi olsa da daha iyi bir çeviriye kadar elimizdeki metin, önemini muhafaza edecektir. Görebildiğimiz kadarıyla bu hususiyetini, “düşünülmemiş olanı düşünmeye” nitelikli bir çağrı olmasından almaktadır.

Şayegan, Daryuş. "Din Devrimi Nedir?", çev. Neslihan Özakıncı. Değerlendiren: Muhammed Nurullah Turan. *RTEÜİFD* 12 (2017): 307-313.





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (315-318)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Hızır Hacıkeleşoğlu\*

Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.

Karaca, Faruk. *Psychology of Religious Development*. Trabzon: Eser Ofset Publication, 2016.

Çok yönlü bir kavram olarak gelişim, anne karnından başlayarak ölümlerle son bulan dinamik bir süreç şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu hayata tutunmak için gelişmek zorundadır. Bu zorunluluk onun gelişmeye muhtaç bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Karaca'nın ifadesiyle gelişmeye muhtaç, müsait ve mecbur olan insan yavrusu, gelişimin değışmez bir objesi olarak açıklanabilir.

Din veya insanda yansıması şeklinde tezâhür eden dindarlık ile gelişim, birlikte ilerleme zorunluluğu olan iki ayrı alan görünümündedir. Dolayısıyla gelişim bir bütün olarak ele alındığında; dinin de gelişime müdahil olduğu, hatta gelişimin en önemli motivasyon araçlarından biri olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda Faruk Karaca, dinî gelişimi kişisel gelişimin bir parçası ve kişilik gelişimiyle paralel ilerleyen bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Karaca'nın *Dinî Gelişim Psikolojisi* başlığıyla yayımladığı eseri, söz konusu sürecin temel özelliklerine ve gelişim evrelerine göre ele alınmasına odaklanmaktadır. Çalışma, din psikolojisi

---

\* Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.  
Research Assistant, Gumushane University Divinity Faculty, Department of Psychology of Religion,  
Gumushane / Turkey. ([hizirhacikelesoglu@hotmail.com](mailto:hizirhacikelesoglu@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0001-7831-0090

alanında Türkiye’de yayımlanan ilk ve tek eser olma özelliği taşımakla beraber İlahiyat Fakültelerinde seçmeli ders olarak okutulan ‘Dinî Gelişim Psikolojisi’ dersleri için de gerek akademik bir dil kullanılmasından kaçınılması gerekse ana başlıklar halinde tasnif edilmesi açısından özgün bir ders kitabı niteliği taşımaktadır.

Çalışma, giriş bölümünde ‘Dinî Gelişimin Doğası’ ve ‘Dinî Gelişimi Belirleyen Faktörler’ olmak üzere iki başlık altında şekillenmektedir. Bu bölümlerde insanın dindarlaşıma potansiyelini yüzme kapasitesiyle dünyaya gelen bir çocuk örneği üzerinden açıklayan yazar, dindarlığın gelişimsel bir süreç izlediği, çevre tarafından desteklenmesi gerektiği ve birikimli bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Bu süreç içerisinde dinî gelişimi belirleyen faktörler bireysel ve sosyal olmak üzere iki ana başlıkta incelenmiştir. Dinî gelişimi belirleyen bireysel faktörlerden özellikle genetik faktörler üzerinde duran yazar dinî eğilimi, bireyin diğer ruhsal özellikleriyle birlikte ve kişiliğin bilinmeyen bölgeleriyle iç içe bir şekilde geliştiğini vurgulamaktadır. Sosyal faktörler başlığı altında sosyalleşmenin gerçekleştiği ailenin önemine değinen Karaca, çocuk ve gençlerin dindarlığı üzerinde ebeveynin tartışılmaz bir önem taşıdığını söyleyerek ve ebeveynin çocuk üzerindeki etkisinin çocuklarına sağladıkları ilgi ve bakım sonucu ortaya çıkan güven duygusu ekseninde geliştiğini belirtmektedir. Ayrıca bireylerin ebeveynlerinden hangisiyle daha pozitif ilişkiler geliştirmişse ondan daha çok etkileneceğini ve ebeveynin kişilik özellikleri ve çocuklarıyla ilişkilerindeki tutarlı tutumun olgun bir gelişim için son derece önemli olduğu üzerinde durmaktadır.

‘Dinî Gelişim Teorileri’ başlığı altında dinî gelişim olgusunu açıklamaya yönelik teorileri; evre teorileri, ömür boyu gelişim teorileri ve bütünsel yaklaşımlar olmak üzere üç bölüm olarak tasnif eden yazar, söz konusu teorilerin oldukça kapsamlı olduğunu ifade ederek burada sadece öne çıkan yaklaşımları özetlemekle yetinmiştir.<sup>1</sup> Bu kısımda bilişsel psikolojinin en önemli isimlerinden biri olan Piaget’in bilişsel gelişimi açıklamak için önerdiği yaklaşımın gelişim ve dinî gelişimi açıklamadaki hemen tüm yaklaşımlara bir referans kaynağı olduğu ifade edilmektedir.

Batı eksenli geliştirilen yaklaşımlara ek olarak yazar, dinî gelişim olgusuna İslâmî perspektiften bir model sunmaktadır. Batıda geliştirilen dinî gelişim modellerinin gelişim olgusunu daha çok bilişsel kavrayış düzeyinde ele alması, dinlerin konuya yaklaşımının göz ardı edilmesi ve geliştirilen teorilerin genellikle Hristiyan ve Yahudi kültürel atmosferinde geliştirilmiş olması gibi etkenlerin yazarı İslâmî bir bakış açısıyla model geliştirmeye sevk ettiği gözlenmektedir. Ayrıca yazar,

<sup>1</sup>Dinî gelişim teorileri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul Dem Yayınları, 2007).



diğer araştırmacıların da bu tarz teoriler geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Karaca'nın teklif ettiği dinî gelişim modeline (Karaca Modeli) bakıldığında üç evre ve yedi aşamadan meydana geldiği görülmektedir. Çocukluk dönemini 'Duygusal Eğilimler ve Dinsel Hazırlık Evresi' olarak ifade eden yazar, bu dönemde içgüdüsel arzuların öncelikli olduğu ve dinî gelişimin henüz kendisini belli etmediği ve bazı insanların hayatları boyunca bu evrede kalabileceğini belirtmektedir. Modele göre gelişimin ikinci evresi ergenlik dönemine karşılık gelmekte ve 'Dinî İlginin Uyanışı ve Sorgulama Evresi' şeklinde isimlendirilmektedir. Karaca'ya göre bu evrede artık bireyden dinsel fitratını aktifleştirmesi ve içgüdüsel arzu ve eğilimlerinde bir denge durumu sağlaması beklenmektedir. Üçüncü ve son evre olan 'Uyum ve İstikrar Evresi', yetişkinlik dönemiyle başlayıp ömür boyu devam eden bir süreçtir. Bu dönemde artık insan psişesinde bir öz olarak bulunan dinî eğilimin zamanla gelişerek merkezî bir tutum haline gelmesi beklenmektedir. Bu şekilde yazar, dinî tutumların merkezîleşmesiyle birlikte yukarıda sayılan eğilimler başta olmak üzere insanın sahip olduğu tüm eğilimlerin merkezî tutumun etkisi altına gireceğini belirtmektedir.

Batı dünyasında geliştirilen dinî gelişim teorilerinin temel eksikliğinin uygulamaya yeterince yer vermemeleri olduğunu belirten yazar, İslâm'da Rab-Kul ilişkisi bağlamında 'Urvet'ül-Vuska Modeli' olarak isimlendirdiği bir yaklaşım sunmaktadır. İslâmî gelişim modelinin üç aşamada tasnif edildiği gözlenmekte ve bunlardan birincisinin 'niyet' faktörü olduğunu söylemektedir. Niyetin; insanın dini ne kadar ciddiye aldığını gösterdiği ve samimiyet derecesini yansıttığını ifade eden yazar, niyete hayatî bir önem atfetmektedir. Modelin ikinci ve en önemli aşamasını ise 'aksiyon' oluşturmaktadır. Modelin merkezinde aksiyonun bulunduğunu belirten Karaca, İslâmî gelişim modelinin, aksiyon öncesi ve aksiyon sonrasının eklenmesiyle üç temel evreden oluştuğunu ileri sürmektedir. Burada döngüsel bir süreçten bahseden Karaca, öngördüğü davranışlar tarafından yeniden doğrulmayan inancın varlığını devam ettirmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Temel karakteristiği 'aksiyon' olan İslâmî gelişim modelinin önemli özelliklerinden biri de 'kümülatif bir süreç' olmasıdır.

Eserin diğer bölümleri gelişim dönemlerine (Çocukluk, Ergenlik, Yetişkinlik, Yaşlılık) ayrılarak bu dönemler açısından dinî gelişimi belirleyen temel faktörler ve dinî gelişim karakteristikleri hakkında derinlemesine bilgi vermeye dayalı bir dizayn içerisinde okuyucuya sunulmaktadır. Ayrıca her başlığın sonunda söz konusu gelişim dönemlerine ilişkin öneriler yer almaktadır. Bu bağlamda çocukluk dönemiyle ilgili dinî gelişimin, sanıldığından daha erken başladığı ve ebeveynlerin bu konuyu hassasiyetle ele almaları gerektiği, ayrıca çocuğun hayatında duygu unsurunun dinî gelişimde önemsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çocukların

hayatlarında ilk defa din kültürü ve ahlâk bilgisi öğretmenleriyle tanıştıkları yaşlarda derslerine girecek olan öğretmenlerin, yeni mezun değil de tercihen daha yaşlı ve meslekî deneyimi fazla, ebeveyn olmuş öğretmenlerden seçilmesi; yazarın üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Ergenlikte dinî gelişim ile ilgili öneriler kısmında aşırı kontrolcü bir tutum sergilemenin doğru olmadığı, çelişkili davranışlarda bulunmanın yanlış olduğu ve sevginin bu dönemi atlatmada en etkili ilaç olacağı belirtilmektedir. Yapılan bir araştırmada genç insanları dinden uzaklaştıran dört faktörden en önde geleninin anne-babayla zayıf ilişkiler olduğu örneğinden hareketle yazar, ebeveyn-çocuk ilişkisinin güçlü olması gerektiğini ifade etmektedir. Yetişkinlik dönemi açısından bireylere yüklenen gelişim ödevlerinin din vasıtasıyla hafifletilebileceğini belirten yazara göre bu dönemde Allah'la girilen ruhsal ilişki sonucunda birçok yetişkin için Allah, önemli bir çözüm ortağı, bir yardımcı ve yoldaş konumundadır. Yetişkinlik dönemini bireysel farkındalığın en üst düzeye çıkabileceği bir dönem olarak niteleyen yazara göre bu dönemde bireyler, zaman zaman kendi iç dünyalarına bakıp derin tefekkürlere dalmalıdır. Bu durum kişisel gelişim ve farkındalık açısından önemli olduğu kadar, iç dünyada Allah ile irtibat kurmaları açısından da önemlidir. Yaşlılık dönemi dinî-kişisel gelişim ile ilgili öneriler ise daha çok çevre desteğinin önemi etrafında şekillenmektedir. Yaşlılık döneminde insanlara en fazla desteğin aile çevresinden geldiği ifade edilerek ideal bir aile yaşantısının, çocuk sahibi olmak ve onlarla kurulan iletişimin; yaşlılık döneminde ihtiyaç duyulan fiziksel, sosyal ve psikolojik destek için vazgeçilmez bir faktör olduğu vurgulanmaktadır.

*Dinî Gelişim Psikolojisi* adıyla yayımlanan bu eser, Türkiye'de hızla gelişen akademik disiplinlerden biri olan din psikolojisi alanına önemli bir katkı sağlamaktadır. Eser içeriğiyle ilgili kısaca ifade edilenlerin yanında, gerek din psikolojisinin temel ilgi alanlarına yönelik bilgilenmek isteyenler, gerekse gelişim ve dinî gelişim konularında bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli bir başvuru kaynağı özelliği taşımaktadır.

Karaca, Faruk. "Dinî Gelişim Psikolojisi". Değerlendiren: Hızır Hacıkeleşoğlu.

*RTEÜİFD* 12 (2017): 315-318.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (319-322)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Emine Gümüş Böke\*

**Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.**

Aslan, Mehmet Selim. Islamic Family Law. Bursa: Emin Publication, 2015.

Kur'an, erkek ve kadının huzur ve sevgiyi karşı cinsle elde edeceğini bildirmektedir: "Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır." (Rûm, 30/21). Bu huzur ve sevgi, evlenme ve aile hayatının sağladığı hikmetlerdendir.

İslâm hukukunda aile hukukuyla ilgili konular önceleri muamelat altında nikâh ve talâk olarak, daha sonraları ise muamelatın detaylandırılmasıyla *münâkehât* ve *mufârakât* başlıkları altında ele alınmıştır. Günümüz İslâm hukukçuları ise İslâm aile hukuku için -genellikle- *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* veya *Ahkâmü'l-üsra* gibi ifadeleri kullanmaktadırlar. Aile fertlerinin karşılıklı ilişkilerini, hak ve ödevlerini düzenleyen hukuk dalına aile hukuku denir. İslâm aile hukuku, ailenin kuruluş öncesi görüşme ve nişan gibi aşamalarını, nikâh akdi gibi kuruluşunu, aile meydana geldikten sonra eşlerin birbirlerine karşı hak ve vazifelerini ve talâk, muhâla'a/hul' gibi nikah akdini sonlandırmaya dayalı tasarrufları ele alan hukuk dalıdır.

Mehmet Selim Aslan'ın ele aldığı "*İslâm Aile Hukuku*" adlı çalışma evlilik ve talâk ile ilgili hukukî işlemler üzerine detaylı bir incelemedir. Bu eser İslâm Aile Hukuku

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı. PhD., Presidency of Religious Affairs  
Istanbul / Turkey ([dr.eminegumus@hotmail.com](mailto:dr.eminegumus@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0001-9648-8693

alanında yapılan çalışmalara benzerlik arz etmekle beraber yazar bu çalışmada klasik dönem eserlerini esas almıştır. Yer yer meselenin daha iyi anlaşılması açısından müellif, günümüzde yazılan İslâm hukukuna dair eserlerden de istifade ettiğini belirtmiştir. Eserde akıcılığı temin etmek ve okuyuculara kolaylık sağlanması amacıyla ayet ve hadislerin tercüme metininde, Arapçaları dipnotta verilmiştir.

Eser önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşur. Müellif, önsözde fıkıh ve İslâm hukuku terimlerinin karakteristik yapısından bahsederek İslâm aile hukukunun konularına değinir. Giriş bölümünde ise İslâm'da aile kavramı ve önemi ele alınıp konunun hem dinî hem de dünyevî yararları üzerinde durulur.

Birinci bölüm "Nişanlanma, Nikâh Akdî ve Hukukî Sonuçları" başlığını taşır. Bu bölümde nikâh akdinden önceki münasebetler, nikâh akdinin tanımı ve hukukî sonuçlar, nikâh akdinin rükünleri, nikâh akdinin şartları, nikâh çeşitleri, nikâh akdinin sonuçları, doğum ve hukukî sonuçlar gibi alt başlıklar ele alınır. Nikâh akdinden önceki münasebetlerin ele alındığı bölümde görüşme, nişanlanma ve düğün merasimi konularına değinilir. Burada müellif, konunun önemini vurgulayarak İslâm'ın öngördüğü düğün merasimlerine dikkat çeker.

Nikâh akdinin tanımı ve hukukî sonuçların yer aldığı kısımda nikâhın hükmü, evlenme manileri, eşler arasındaki denklik, evlenme ehliyeti, velâyet, vekâlet gibi konular detaylı olarak incelenir. Konuları âyet ve hadisler ışığında ele alan yazar, İslâm hukukçularının görüşlerine de yer vermiştir. Geçerli bir nikâh akdinden söz edilebilmesi için akitte bazı temel unsurların bulunması gerekmektedir. Bu unsurlar olmadan nikâh akdinden söz edilemez. İslâm hukukçuları, bir akdin gerçekleşmesi için gerekli olan unsurlar ile akdin sahit olması için gerekli bulunan unsurları birbirinden ayırmışlardır. Birinci unsurlar için rükün; ikinci unsurlar için şart tabirini kullanmışlardır. Müellif Aslan, burada önce nikâh akdinin rükünlerini daha sonra şartlarını ele almıştır. Hanefi mezhebine göre nikâh akdinin birbirinden farklı şartları (in'ikâd, sıhhat, nefâz ve lüzum) olduğu ileri sürülerek bu şartların eksik olması halinde farklı hukukî sonuçların ortaya çıkacağı belirtilmiştir.

İn'ikâd şartları içerisinde ehliyet, meclis birliği (ittihâdü'l-meclis), evlenme manilerinin bulunmaması ve icab ile kabulün şartsız olması başlıkları incelenmiştir. Aslan, nikâhın sıhhat şartları içerisinde evlenme engelini olmaması, şahitler ve ilan konularını ele almıştır. Ayrıca günümüzde yazılan bazı eserlerde, nikâh akdinde ikrahın olmaması meselesinin de bir sıhhat şartı olarak zikredildiğini belirtmiştir. Müellif, birtakım eksikliklerden dolayı yürürlüğe girmeyen nikâh akdinin geçerlilik kazanabilmesi için gerekli olan nefâz şartlarını ve bulunmadığı takdirde nikâh akdini feshedilebilir konumuna sokan lüzum şartlarını da ele almıştır.

Yazar, muteberlik bakımından nikâh çeşitlerini incelerken her birini ayrı başlık altında değerlendirmiştir. Sahih nikâh, mevkûf nikâh, gayri lazım nikâh ve fasit nikâhtan bahseden müellif, bâtil nikâh başlığı altında müt'a nikâhı, hülle nikâhı, gizli nikâh ve mükrehin nikâhını detaylı olarak ele almıştır. Hülle nikâhı üzerinde fazlaca duran Aslan, konuyu mezhepler açısından tahlil etmiştir.

Nikâh akdinin meydana getirdiği hukukî sonuçlara değinen müellif bu başlık altında değerlendirilen nafaka, mesken, mehir ve müt'a gibi hakların yükümlülüğünün kocaya ait olduğunu ve bunları hak edenin ise kadın olduğunu ifade etmiştir. İslâm hukuku açısından mehrin sahibinin kadın olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla mehrin, başlık veya süt parası olarak isimlendirilen ve kadının ailesine yapılan ödemelerle hiçbir ilgisi olmadığını belirtmiştir. Müellif burada mehrin çeşitlerini ele alıp incelemiştir. Birinci bölümün son başlığı olan "Doğum ve Hukukî Sonuçları"nu anlatırken nesep, emzirme ve nafaka konularına değinmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde yazar "Evliliğin Sona Ermesi, Talâkın Kavramsal Çerçevesi, Çeşitleri ve Hukuki Sonuçları" hakkında bilgi vermiştir. Bu başlık altında fesih, talâk, tefrîk, muhâla'a, mülâ'ane, ila, zihar, talâkın hukuki sonuçları ve iddet süresi içinde eşlerden birinin ölmesi halinde miras hükmü gibi konular incelenmiştir. Yazar, öncelikle feshin tanımı ve mahiyeti üzerinde durarak talâk ile arasındaki farkı belirtmiştir. Talâk kavramı ile dar anlamda günümüz İslâm hukukçularına göre kocanın tek taraflı irade beyanıyla meydana gelen boşanmanın ifade edildiği vurgulanmıştır.

Talâkın hukuken geçerli olabilmesi için kocanın âkil ve bâliğ olması gerektiği gibi genel kabule göre talâka yönelik rızanın bulunmasının da şart olduğu dile getirilmiştir. Esasen koca, tehdit altında, sarhoş, hasta veya öfke halinde iken eşini boşarsa genel kanaatin talâkın gerçekleşmeyeceği yönünde olduğu belirtilmiştir. Zira sözlü tasarruflar, kasıt ve irade ile meydana gelmesi halinde geçerli hukukî bir netice doğurmaktadır. Buna göre İslâm hukukunda ikrah, sarhoşluk, hata ve benzeri durumlar ehliyet arızalarından sayılarak bu durumlardan biriyle müptela olmuş muhtı, mükreh ve sarhoş olan kimsenin sözlü tasarrufları Hanefî mezhebi hariç diğer üç mezhepte geçersizdir.

Bu bölümde talâk için kullanılan söz ve işaretlere değinilerek talâk çeşitleri detaylı olarak incelenmiştir. Müellif, İslâm hukukuna göre boşanmanın yalnızca erkeğin yetkisinde olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan kadının madden ve manen evlilikten zarar gördüğünde boşanma imkânına sahip olduğunu, ancak boşanabilmesi için hâkimin kararı gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca İslâm hukukuna göre kocanın, boşama yetkisinin tamamını veya bir kısmını nikâh akdi sırasında ya da daha sonra hanımına verebileceğini (Tefvizu't-Talâk) dile getirmiştir. Boşama yetkisi elinde bulunan kadın ise dilediği zaman bu yetkiyi kullanarak tek taraflı bir beyanla kocasından

boşanabilmektedir. Bununla beraber İslâm, kadına kocasından bir bedel karşılığında (muhâla'a) boşanmasını talep hakkı da tanımıştır.

Müellif mülâ'ane (lanetleşme), ilâ (kocanın dört ay veya daha fazla süreyle eşine yaklaşmamaya yemin etmesi) ve zihar (kocanın, eşini mahremlerinden birine benzetmesi) konularını ele alırken ailenin yapısını bozacak her türlü davranışı İslâm'ın yasakladığını ifade etmiştir. Zira sağlam bir toplum sağlam bir aileden; sağlam bir aile de hak ve hukuka riayet eden taraflardan meydana gelmektedir. İslâm aile hukuku kurallarının nihai hedefinin, aile fertleri için mutlu ve huzurlu bir yaşam temini olduğu görülür. Söz gelimi erkeğin evlenmek istediği kadına denk olmasının şart koşulması sağlıklı bir aile hayatının devamı içindir. Çünkü kişi ancak kendi sosyal yapısına benzer bir eşle huzurlu bir aile hayatını devam ettirebilir. Sağlam temeller üzerine oturtulmayan aileler, huzur ve saadet içerisinde yaşayamazlar.

Nikâhın ve talâkın tesciline değinen müellif, bu iki tasarrufun kayıt altına alınması hususunda bir nass yoksa da maslahat gereği tescil edilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Nitekim Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi nikâh akdinin kayıt altına alınması gerektiğine dair 37. maddeyi düzenlemiştir. Buna göre günümüz şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda nikâh akdi gibi talâkın da tescil edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Talâkın hukuki sonuçlarının incelendiği bölümde ise iddet ve çeşitleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bölümün sonunda yazar, iddet süresi içinde eşlerden birinin ölmesi halinde miras hükmü ile ilgili bilgi vermiştir.

Sonuç olarak *İslâm Aile Hukuku* adlı bu çalışma, evlilik ve boşanma konusunda müstakil olması, bir hukuk dalını kapsamlı bir şekilde ele alması ve aile hukukunun güncel meselelerine de değinmesi açısından bir ders kitabı mahiyetinde olduğu söylenebilir. Ayrıca eserin dilinin akışkan olması sebebiyle halkın da başvurup istifade edebileceği faydalı bir kaynaktır.

Aslan, Mehmet Selim. "İslâm Aile Hukuku". Değerlendiren: Emine Gümüş Böke.

*RTEÜİFD* 12 (2017): 319-322.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (323-328)

**Yayın Değerlendirmesi / Book Review**

Faik Aytemiz\*

**Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.**

Ağbal, Davut. *The Ishârî Exegesis of Ibnu'l-Arabî* İstanbul: Litera Publishing, 2017.

İslam düşünce tarihinde zirve isimlerden biri olan İbn Arabî'de bütün konular onun insan düşüncesini anlatmak üzere ele alındığı söylenebilir. Onun insan anlayışı, insanın âlem içindeki müstesna yerini, onun kabiliyetlerini, yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşunu ve bütün bunların kaynağı olarak da "ilahi surete" göre yaratılmasını başlangıç noktası olarak, bütün konulardaki düşüncelerinin gayesi ve bütün tikel konular hakkındaki birikimin taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda değerlendirmesini yapacağımız eser hem Kur'ân'ın işârî tefsiri yönünden hem de dinin sembolik/mecazi kullanımına iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Doktora tezi olarak hazırlanan Davut Ağbal'ın eseri giriş ve sonuç dışında iki temel bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde konu, metot ve temel kaynaklar hakkında değerlendirme yapmakta, İbn Arabî'nin kısa bir hayat hikâyesine yer vermekte ve tefsir ile ilgili eserlerini nispeten ayrıntılı tanıtmakta, onun işârî tefsir

---

\* Dr. Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı. PhD. Student, Recep Tayyip Erdogan University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy of Religion. Rize / Turkey ([mecnunileyleyla@gmail.com](mailto:mecnunileyleyla@gmail.com))  
orcid.org/ 0000-0002-5706-4983

geleneğindeki yerini tespit etme açısından önem arz eden işârî tefsirin tanımı ve tarihsel gelişimini ele almaktadır (s. 15-67).

Ağbal, giriş bölümünde, çalışmanın amacının İbn Arabî'nin fikirlerinin tefsir sahasındaki izdüşümlerini takip etmek ve yaşadığı dönem itibarıyla tevârüs ettiği İslâmî ilimleri kendine özgü bakış açısıyla terkip ederek, kapsamlı bir ilmî duruş sergileyen İbn Arabî'nin, Kur'ân yorumu ile ilgili fikirlerini incelemeye kapı aralamak, Kur'ân'ı yorumlama yönteminin tefsir ilmi içerisindeki yeri ve önemini açıklamak olduğunu ifade etmektedir. İşârî tefsir faaliyetinin bir takım merhalelerden geçtiği ve İbn Arabî'yi de içine alan bir süreçle birlikte işârî yorumların daha kapsamlı ve sistemli bir hâle dönüştüğü, İbn Arabî'nin bahsedilen bu dönüşümdeki en önemli isimlerden biri olduğu tespitinden hareket eden yazar, araştırmasında orijinal kaynakların kullanımına dikkat edildiğini, Arapça kaynakların tahkikli nüshalarına müracaat edilmeye gayret sarf edildiğini, ancak bir takım sebeplerden dolayı bu ilkedden feragat edilmek zorunda kaldığı durumların olduğu, çalışmada onun daha çok *Fütûhât* ve *Fusûsu'l-hikem* eserlerinin kullanıldığını yine giriş bölümünde ifade etmektedir (s. 9-22).

Birinci bölümde, İbn Arabî'nin yorum metoduna doğrudan etki etmesi dolayısıyla onun ıstılahlar ve varlık mertebeleri açısından *varlık*, *insan*, bilginin tanımı ve bilgi kaynakları açısından *bilgi* ve mâhiyeti ve özellikleri (nüzul, hitap, muhtevâ) açısından Kur'ân anlayışına ait fikirlerini ortaya koymak suretiyle İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temellerini göstermeye çalışmaktadır.

Ağbal'ın bu bölümde dikkat çektiği birkaç hususa atıf yapmakta fayda görüyoruz. İbn Arabî'nin, metafizik'e yönelik müdahalelerinin etkisi, onun geleneğini takip eden sufiler nezdinde metafizik'in konusunun değişmesine yol açtığını, metafiziğin konusu İbn Sînâ'da "*var olmak bakımından varlık*" iken; İbn Arabî ile birlikte -var olmak bakımından var olanın sadece Allah olması düşüncesinden mütevellit- "Cenab-ı Hak" olduğunu, İbn Arabî'nin varlığı mutlak vücûd ve mukayyet vücûd diye ikiye ayırdığını, onun Allah ile âlem arasında herhangi bir öncelik ve sonralığın yanı sıra, aynı anda olmalarını da nefyettiğini, bu konuda söylenebilecek tek şeyin *Hakk'ın bizâtilih varolduğu, âlemin ise Hak sebebiyle var olduğu* gerçeğini ifade eden yazar, Allah-Âlem ilişkisinde İbn Arabî'nin vücûdu tek hakikat olarak gördüğünü belirtmektedir (s. 72-80).

Ağbal, İbn Arabî düşüncesinde, hiçbir sûrette bilinmeyen Zât-ı İlâhî'nin âlem ile irtibatının gerçekleştiği varlık mertebesine tecellî etmesinde "ilahi muhabbet" in



önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmekte ve bir varlık mertebesi olarak a'yân-ı sâbitenin ve âlemin konumunu adlandırmada gölge sembolünün önemli bir yer edindiğini belirtmektedir (s. 96).

İbn Arabî'nin ortaya koyduğu varlık zincirinin son halkasını insan oluşturmaktadır. İnsan, her ne kadar sıralamada en son gelse de, İbn Arabî düşüncesinde aslında kendinden önceki bütün zuhur mertebelerinin tamamını kapsatan ve bu mertebeler içerisinde en istisnâî yeri olan varlıktır. Zira her mertebe bir ilâhî mertebenin mazharı iken; insan, "Allah" isminin mazharıdır ve İbn Arabî'nin ifadesiyle parlatılmamış bir ayan gibi olan veya ruhsuz bir ceset mesabesinde bulunan âlemin cilâsı ve ruhu gibidir. Ona göre insanın son olarak var olması, onun bütün varlık mertebelerini kuşatan bir niteliğe sahip olmasını sağlamıştır (s. 119).

İkinci bölümde ise, yazar, İbn Arabî'de işârî tefsiri sorgulamakta, bu bağlamda İbn Arabî'de işari tefsirin temel ilkelerini onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân anlayışı perspektifinden hareketle açıklamakta, İbn Arabî'nin işârî tefsir metodunu din dili açısından (temsil, analogi, sembol vd) incelemekte, onun işârî tefsir geleneğindeki yerini ve işârî tefsir geleneğine etkisini göstermeye çalışmakta, İbn Arabî'nin tefsir metodundan yansımaları örnek metinlerle açıklığa kavuşturmuştur (s. 203-355).

Yazara göre, İbn Arabî'nin varlık nazariyesi, onun Kur'ân'ı anlama yönteminin dayandığı esasları kendisinde barındırmaktadır. Bu esaslar içerisinde en önemli yeri zâhir-bâtın kavramları almaktadır. Çünkü bu iki kavram, varlığın bütün mertebelerine sirâyât etmekle birlikte gerek öz-sûret ayırımına ve gerekse bu ayırımın beraberinde getirdiği sonuçlara işaret eden umumi çerçeveyi oluşturmaktadır (s. 208).

Ağbal'a göre, İbn Arabî -teorik olarak- Kur'ân yorumu ile ilgili muhtelif metodların varlığını mümkün görmektedir. Zira ona göre Kur'ân farklı boyutlara sahip bir kitaptır. Farklı kapasite ve ilgide muhataplara hitap etmektedir (s. 246). Tasavvuf literatüründe ifade ettiği anlam bakımından işâret "*bir mânâyı, düşünceyi veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatmak*"tır. Ancak sözsüz, dolaylı bir mânâyı delâleti karşıladığı da görülebilir. Yazar, İbn Arabî düşüncesinde ise işâret kavramının iki temel anlamı olduğu tespitini yapmaktadır. Bunlardan ilkiyle alakalı olarak, işâret kavramıyla vahiy arasındaki ilişki ve özdeşleştirme önem arz etmekte ve işâret tamamen ilâhî talim çerçevesinde ele alınmakta, Allah'tan alınan bilgiyi temsil eden işâret, hakikatin bizzat kendisini ifade etmektedir. Burada zâhiri anlamın yanısıra sūfînin elde ettiği bâtinî anlamın da Allah'ın muradı olduğunu söylemektedir. Zira ona göre bu şekilde zâhir ve batın yönlerin bir araya getirildiği anlayış kemali temsil etmektedir. İşâretin İbn

Arabî'nin düşüncesindeki ikinci kullanımı ise, hem sözsüz hem de remizli sûfî ifadeleri kapsamakta, sûfî tarafından ulaşılan fakat ehli olmayandan farklı sebeplerle gizlenilmeye çalışılan, remz, kinâye, imâ yoluyla ifade edilen bir bilgiye delâlet etmektedir. Yine, İbn Arabî, tefsir ve işâret yapmakta, tefsirin işâretten farklı bir anlam boyutu olduğunu ihsas ettirmektedir (s. 249-256).

Dilin, İbn Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde de ciddi yer işgal ettiğini belirten Ağbal, dil ve dilin kullanımının onun düşüncesindeki yerini genel hatlarıyla görebilmek açısından dörtlü varlık tasnifine göz atmanın yeterli olacağını söylemektedir. Bunlar; zâtî varlık, ilmî varlık, lafzî varlık ve kitâbî/yazıda varlık. Dolayısıyla varlık boyutlarının çoğu dil ile olmaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî'ye göre, harfler tıpkı kelimeler gibi kendi başlarına anlamları bulunan öğelerdir; harfler de tıpkı insanlar gibi bir ümmettir, mükelleftir ve muhataptır. Onlar içerisinde elçiler ve kutuplar vardır; yine onlar arasında avam ve havas olan harfler bulunmaktadır... İbn Arabî'nin kelime düzeyinde yaptığı yorumları sadece kelimeye eklenen tasavvufî bir anlam eklemekle de sınırlandırmamak gerektiğini belirten yazar, kelimelerin türediği kök ile o kelimenin kullanım arasındaki ilişkiye temas ederek ibadetlerin hikmetlerine yönelik yaptığı çıkarımları zikretmek gerektiğini, bu tür yorumların tasavvufî mârifetin hâricinde nazarî yöntemle kurulabilecek bir ilişki ile gerçekleştirilebilecek nitelikte olduğunu ifade etmektedir (s. 256-286).

İbn Arabî'nin ayetleri yorumlarken nüzül sebepleri ve tarihî verileri kullanması ile ilgili iki farklı yaklaşıma sahip olduğunu belirten Ağbal, onun, ayetin zâhirini açıkladığı yerlerde nüzul ortamı ve nüzul sebeplerine fazlaca ehemmiyet verirken, işârî te'villerinde bu tarihsel verileri ikinci plana bırakabildiği tespitinde bulunmaktadır (s. 287).

Ağbal, İbn Arabî'nin Kur'ân'ın zâhirini açıklamada takip ettiği bütüncül yöntem (örneğin İcâzu'l-beyân) mukâbil, işârî yorumlarda parçacı bir tavır benimsediğini, bu bağlamda gerek ayetlerden bir takım hikmetler çıkarmada gerekse sahip olduğu varlık ve bilgi anlayışının izlerine rastlanan işâretlerde ayetleri, bulunduğu siyaktan kopararak yaptığı yorumlara sıklıkla tesadüf edildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda şu örneği verebiliriz. O, "*Rabbim ancak kendisine ibadet edilmesini emretti.*" ayetini yorumlarken "*emretti*" kelimesini "*hükmetti.*" olarak ele aldığı hüküm anlamından, her neye ibadet ediliyorsa edilsin, ilâhî kıskançlık nedeniyle aslında Allah'a ibadet edildiğini açıklamaktadır (s. 291-300).

Yazara göre, iki şey arasındaki benzerlikten yola çıkarak biri hakkında verilen hükmü diğerine uygulamak anlamına gelen ve mantık ilmi açısından tikelden tikele doğru bir akıl yürütme yöntemi olan analogiyi bolca kullanan İbn Arabî, “*ayaklarının altından yerlerdi*” ifadesini “*insanın kendi çabası sonucu ulaşılan marifete; namaz, yolculuğa çıkmak’a; “namazda okunan sureler”de, yolculukta kat edilen menzillere benzetmektedir* (s. 301-307).

Sembolün İbn Arabî’nin eserlerindeki kullanımını açıklayan Ağbal, onun sembolik yorumlamalarını, harf düzeyinden başlayarak düşünce sisteminin en karmaşık konularına kadar hemen her alanda müşahede edebileceğini söylemekte ve buna örnek olması bakımından, onun insan-ı kâmil kavramını ele alış şeklini incelemektedir (s. 307-312).

İbn Arabî’nin işârî tefsir geleneğindeki yerinin de açıklandığı eserde yazar, İbn Arabî’nin işârî yorumlarda kendine özgü duruşunu ortaya koyan asıl alanın, kökleri varlık ve bilgi nazariyesine uzanan âlem, insan ve Kur’ân arasında kurmuş olduğu benzerlik olduğu tespitinde bulunmaktadır. Nitekim hususi çerçevede, Kur’ân ve insan arasında kurulan kardeşliktir. Yine yazara göre, İbn Arabî’nin bir diğer önemli katkısı, işârî tefsirin mahiyetidir. Buna göre, işârî tefsir, sûfinin bizzat yaşadığı hâl olarak; öznel, tekrarlanamaz, doğrulanamaz/test edilemez, kesin, açık ve o hâli yaşayan sûfiyi bağlayan ve tamamen metottan soyutlanmış olarak ontolojik bir hazır bulunuş ve tecelli ile alakalı bir durumdur (s. 316-319).

Yazar, İbn Arabî’nin tefsir metodundan yansımaları ayrıca toplu olarak bir başlıkta vermekte, bu başlıkta onun ayetler için gerçekleştirmiş olduğu farklı yorumları kıyaslamaya imkân verecek düzeyde, onun muhtelif eserlerinde Fâtihâ suresini nasıl elde aldığına dair örnekler vermektedir. Bunlar, onun, Kur’an’ı zâhirî ve bâtinî olarak nasıl tefsir ettiğine dair genel fikir verecek metinlerdir. Önemli olması açısından bu bölüm daha geniş tutulabilirdi (s. 331-353).

Sonuç bölümünde yazar, zâhirî tefsir karşısındaki konumunu da gündeme getirmek suretiyle değerlendirmeler yapmaktadır. Bu bağlamda, Kur’ân’ın anlaşılması noktasında önemli düşünceler ortaya koyan İbn Arabî’nin sunduğu örneklerin ancak tasavvuf tarihindeki dönüşüm (tasavvufun metafizike dönüşmesi) ve dönüşümün zeminini dikkate almadan sağlıklı değerlendirilemeyeceğini belirten yazar, İbn Arabî’nin yorumlarını, onun varlık ve bilgi problemlerini ele alış şeklinden ayıramamakla beraber, bu yorumların onun düşünce sisteminin hemen her noktasıyla ilişkilendirme kapasitesine de sahip olduğunun belirtilmesi gerektiğini ifade

etmektedir. Ağbal'ın bazı tespitleri şöyle: İbn Arabî ile birlikte işârî tefsirlerin başlangıçta fer' / ikincil anlam kabul edilmesinden asıl anlam kabul edilmesine ulaşıldığı söylenebilir. Öte yandan İbn Arabî'nin düşünce sistemi içerisindeki Kur'ân'ı anlamamanın mâhiyeti ile ilgili teorik çerçeve ve bu anlamları ifadeye dökme arasındaki ilişki, işârî tefsirin yöntemi ile birtakım verilere ulaşmaya imkân sağlamaktadır. Teorik olarak Kur'ân'ın bâtinî anlamları sürekli bir şekilde mü'min kulların kalplarına indirilmektedir (tenzil). İlâhî tecellîlerle kula görünen anlamlar, tecellîlerin tekrar etmemesi sebebiyle her an değişmektedir. Bu teorik çerçeveye ilgili olarak İbn Arabî, bir ayeti iki kere okuyup her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlamamanın iki okuyuştan birinin hakkını vermemek olduğunu kabul etmektedir. İbn Arabî'nin işârî yorumlarının, ayetin mantûku ve mefhumundaki kapalılığı izale etmek yerine; ayetlerin, ayet içerisindeki kelimelerin hatta harflerin -buna yazılış şekilleri de dâhil olmak üzere- insan ve âlemdeki hakikatlere nasıl ve ne şekilde işâret ettiğine yoğunlaştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla, işârî tefsirin, -adına tefsir veya te'vil denilsin- zâhirî düzlemde ve dil düzeyinde bir açıklamayı amaçladığı söylenemez (s. 356-362).

Sonuç olarak, kitap bir taraftan İbn Arabî'nin tefsir anlayışının fikrî arka planını ve bu anlayışa tesir eden ilkeleri tespit ederken, diğer taraftan da onun Kur'ân yorumlarını/metodunu başarılı bir şekilde ele almaktadır. Böylece hem işârî tefsirin kapsamı, amacı, yöntemi ve pratiğini İbn Arabî özelinde yeniden başarılı bir şekilde tanımlamakta, hem de Tanrı/Tanrı'nın sözü hakkında konuşmak olarak da tanımlayabileceğimiz din dilinin mahiyeti üzerinde İbn Arabî'nin yaklaşımını daha sistematik bir tarzda görme imkânı bularak bu alana önemli bir katkı sağlamaktadır. Akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olan eser, konuların nispeten dengeli bir dağılımla başlıklandırılması ve tasnifi açısından da başarılıdır.

Ağbal, Davut. "İbn Arabî'de İşari Tefsir". Değerlendiren: Faik Aytemiz. *RTEÜİFD*

12 (2017): 323-328.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (329-334)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Arslan Balta\*

Çakmak, Mustafa. *Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*.  
İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Cakmak, Mustafa. *Religious Inclusiveness in Western and Islamic Thought*.  
Istanbul: Iz Publishing, 2014.

18. yüzyıl aydınlanma düşüncesiyle, mutlak hakikate yönelik idraklerde değişim meydana gelmiştir. Hakikat anlayışı mutlaklıktan çıkarılarak dinamik, diyalojik ve tarihi olarak algılanmaya başlanmıştır. Felsefe kurgusu ontolojik temelden epistemolojik temele doğru kaymıştır.

Bu sürecin yönetilmesi adına, siyasi ve sosyal alanda olduğu gibi, bazı kavramlar dini alanda da kullanılmaya başlanmıştır. Tek doğru bir din vardır ve kurtuluş da ona mensup olmaktadır şeklinde tanımlanabilecek olan dışlayıcılık anlayışının reel durumu yönetmede yetersiz kalması sonucu, mensup olduğumuz dinin dışında, diğer dinler de hakikati temsil edebilir. Hakikatin sadece bizim inandığımız din tarafından temsil edildiği ile ilgili apriori bir bilgiye sahip değiliz anlayışı çerçevesinde dini çoğulculuk ortaya atılmıştır. Bu iki paradigmanın zayıf tarafları kapsayıcılık fikrinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

---

\* Dr. Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. PhD. Student, Recep Tayyip Erdogan University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies. Rize / Turkey ([arslan.balta@hotmail.com](mailto:arslan.balta@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0002-2337-633X

Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık kitabı üç bölümden oluşur. İlk bölümde, dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık anlayışlarının arka planı felsefi ve kutsal metinler çerçevesinde ortaya koyuluyor. İkinci bölümde Çağdaş Batı Düşüncesinde Dinsel kapsayıcılık, üçüncü bölümde Çağdaş İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık felsefi ve kutsal metinler çerçevesinde inceleniyor.

Kitabın Yazarı Mustafa Çakmak, hemen kitabın önsözünde, kapsayıcılığın, dışlayıcılık ile çoğulculuğun orta bir noktasına konumlanabileceğini yazar. Alan Race'in 1983 yılında, ilk defa dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık tasnifini yaptığını belirtir. Kapsayıcılığın, Race tarafından, alaycı bir tavırla "diyalektik evet/hayır yaklaşımı olarak eleştirildiğini söyler. Yazar, Kapsayıcı paradigmanın, Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki yansımalarının, kitabının esasını oluşturduğunu belirtir.

Kitabın yazarı, giriş bölümünde, Kapsayıcılık konusunda düşüncelerini ortaya koyan düşünürlerin John Farquhar, philippe Glorieux, John Robinson, Paul Tillich, John Cobb olduğunu söyler. Bu düşünürlerin kapsayıcılıkla ilgili görüşlerinin II.Vatikan konsili kadar etkili olmadığını ifade eder. II.Vatikan konsili Hıristiyan dünya açısından ve kapsayıcılık açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. "Kilise dışında kurtuluş yoktur" anlayışı, kapsayıcılık anlayışı çerçevesinde, temel mantığından vazgeçildiğinin işareti olarak görülür.

Çağdaş Batı düşüncesinde dinsel kapsayıcılık denildiğinde Karl Rahner'in ilk akla gelen isim olduğunu söyleyen yazar, Clark H. Pinnock ve Gavin D'Costa'yı da batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılık denildiğinde akla gelen isimler olarak belirtir. Çakmak, Kapsayıcılık; en genel anlamda, bir dinsel geleneğin hakikatleri içermesi ve kurtuluşun kaynağı olması açısından biricikliği kabul edilmesine rağmen, diğer dinsel geleneklerin mensuplarından bazılarının ortaya koyduğu övülmeye layık davranışları nedeniyle kendi dinsel geleneklerinin içinde kalarak da kurtuluşa kavuşabileceği ihtimaline vurgu yapan bir anlayıştır diyor (s.18).

Yazar, İslam geleneği ve Çağdaş İslam düşüncesinde dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık kavramları kullanılarak bir bilgi üretilmediğini, fakat bu kavramların içerdiği anlamların işlendiği fikirlerin olduğunu söyler.

Birinci bölümünde, öncelikle dinsel dışlayıcılık ele alınıyor. Tüm dinlerde dışlayıcı yaklaşımların olduğu belirtiliyor. Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde dışlayıcılığı besleyen ontolojik, epistemolojik, tarihi temeller üzerinde duruluyor.

Öncelikle İncil ve Kur'an'dan ayetler sunuluyor. Hristiyanlıkta dışlayıcı unsurların daha çok kilise babalarının etkin olduğu dönemde öne çıktığı vurgulanıyor. Hristiyanlıkta dışlayıcılığın "kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklinde formüle edildiği belirtiliyor.

Yazar, Hristiyan dışlayıcılığının felsefi ve epistemolojik temelleri üzerinde duruyor. Dışlayıcılığı savunan klasik ve çağdaş bilim adamları, kilise babalarından söz ediyor. Floransa konsilinde alınan kararların dışlayıcılık unsurlar taşıdığını belirtiyor. Haçlı seferlerinin dışlayıcılığın bir sonucu olarak görüldüğünü söylüyor.

Çakmak, Amerika'nın keşfi ve Vasco da Gama'nın ümit burnunu geçip Hindistan'a ulaşmasından sonra, Hristiyan dünyanın, kendi dışında kendi dinlerinden haberdar olmayan başka toplulukların da olduğunu ve bunların kurtuluşlarının nasıllığı ile ilgili düşünmeye başladıklarını ifade ediyor. Bu anlamda II. Vatikan Konsili önemli görülür. Yazar, Hristiyan dışlayıcılığının sonu olarak görülebilecek olan konsilin, Frankfurt deklarasyonunu ortaya koyanlar tarafından eleştirildiğini söyler.

Yazar, İslam dininde, dışlayıcı yaklaşımı destekleyen ayet ve hadislerden söz eder. Âl-i imran 169, 85, Bakara 75 ayetlerinin dışlayıcı bir yaklaşım içerdiğini belirtir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Müsnedinde; III-338 hadisın yine dışlayıcı bir içeriğe sahip olduğu ifade eder.

Dışlayıcı olarak görülen yukarıdaki ayetlerin aksine, dışlayıcılığı yanlışlayabileceğine delil olarak, Bakara 62., Maide 69. ayetlerini gösterir. Dışlayıcılık paradigması incelenirken, konu ontolojik, inanma kavramı ve kutsal metinlerden ziyade, daha çok epistemolojik temelleri, herkesi kurtarma endişesi ve Hümanist kaygılar üzerinden incelendiği intibai uyandırmaktadır. Sanki dışlayıcılığın daha baştan yanlışlığına hükmedilmiş gibi görünmektedir.

Kişi kendi dışındaki inanç ve geleneklerle ilgili ortaya bir hüküm koymaksızın, bir değer atfetmeksizin, kendi inancının en doğru olduğunu söyleyebilmelidir. Bunun için ortaya koyduğu epistemolojik, ahlaki, ontolojik gerekçeleri sadece kendisini ikna etmiş, başkalarını ikna etmemiş olabilir. Bu, onun, inancı konusunda doğruluk iddiasında bulunmasına engel olmamalıdır. Bu pekala rasyonel bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Dışlayıcılık eleştirilirken, başka dinler konusundaki kanaatler, sadece o dinin mensuplarının ahlak sahibi olmalarına indirgeme düzeyinden olmamalıdır. Dinin

ritüellerden, ibadetlerden, inançlar ve duygulardan oluşan komplike bir olgu olduğu unutulmamalıdır. Yazar, dışlayıcılık paradigması konusunda ilk başlarda verdiği olumsuz diyebileceğimiz tavrı; bir dine iman etmiş kişinin, doğal olarak, inandığını en doğru olarak kabul ettiği için inandığını ve bunun sonucu olarak dışlayıcılığın doğal bir eğilim olarak görülebileceğini söyleyerek nesnel bir tavır takınmıştır denilebilir. (S.54)

Eserin birinci bölümünün sonunda, dışlayıcılığa bir tepki olarak önerilen çoğulculuk üzerinde durulur. Çoğulculuğun temel eleştirileri John Hick üzerinden ortaya konur. Yazar, John Hick'in, çoğulculuğu, din merkezli bir anlayıştan, tanrı merkezli bir anlayışa geçmek olarak gördüğünü ve bunu teolojide kopernik devrimi olarak ifade ettiğini söyler.

Çakmak, öncelikle hem Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde hem de İslam'ın temel kutsal metinlerinde çoğulcu yaklaşım olarak değerlendirilecek verilerin olduğunu yazar. İbn. Arabi, Mevlana gibi mutasavvıfların bazı eser ve söylemlerinde, çoğulculuğa onay verecek yaklaşımlarının olduğuna inanıldığını söyler. Yazar'ın, İbn. Arabi ve Mevlana'nın sözlerinden, bu günkü anlamda bir çoğulculuk kastedilmeyebilir şeklinde bir itiraz ortaya koymaması, kendisinin de benzer düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. İbn. Arabi'nin ve Mevlana'nın kendi şartları, bağlamı ve ait oldukları tasavvuf geleneği içerisindeki bir söylemini, modern zamanların çoğulculuk anlayışı ile örtüştürmek ne kadar doğru bir değerlendirme olur? Sorusu sorulmalıdır.

Yazar, John Hick'in, kendimiz seçmediğimiz bir dinsel geleneğin diğerlerinden üstün olduğunu a priori olarak nasıl iddia edebiliriz? sorusu ve Wilfred Cantwell Smith'in, insanlık, ortak tek bir dinsel tarihe ve imana sahiptir. Dolayısıyla insanlığın dinsel tarihinin teolojisi olarak adlandırılacak tüm dinsel geleneklerin izlerinin bulunacağı tek bir dünya teolojisi mutlaka oluşturulmalıdır temennisini kitabına alarak bir bakıma çoğulculuğun özetini yapar.

Çakmak, çoğulculuğun, dinin ahlaka ve bireysel tecrübeye indirgenmesi, hakikatin bilinemezliği, iman etmenin doğasının göz ardı edilmesi, temel dini kabullerin içinin boşaltılması ve böylece dinlere karşı bir güvensizliğe sebep olduğu, nihilist bir anlayışı tahrik ettiği için eleştirildiğini söyler.

Birinci bölüm boyunca yazar, dışlayıcılık ve çoğulculukla ilgili söylenenleri tekrar etmektedir. Yazar yaklaşımlarında, dışlayıcı ve çoğulcu paradigma ile ilgili temellendirmelerin doğruluğu ön kabulü ile hareket ettiği intibai vermektedir



denilebilir. Özellikle İslam dini açısından temellendirmelerin yapıldığı ayet ve hadislere, İbn. Arabi ve Mevlana'nın sözlerine özgün yorumlar geliştirilememiştir denilebilir.

Eserin ikinci bölümünde dışlayıcı paradigma ile buna karşı gelen çoğulculuk arasın bir formül olarak değerlendirilebilecek kapsayıcılık ele alınır. Öncelikle kapsayıcılığın izleri sürülür. Yeni Ahit'in içerisinde kapsayıcılık anlayışını görebileceğimiz sözlerden bahsedilir. Yazar, kapsayıcılık izlerinin 12. Yüz yıla kadar gideceğini belirtir. II. Vatikan konsili, 18. Yüz yılda Aristo'nun zıtlık prensibi anlayışındaki değişiklikler, mutlak hakikat algısının değişmesi, tarihselcilik, izafilik, niyetten bağımsız bir mutlaklığın olmayacağı anlamında niyetsellik, hakikat hakkında her bir ifade tasvir etmeye çalıştığı hakikatin ancak kısmi bir bölümünü ortaya koyabilir şeklinde Wittgensteinci anlayış, hakikat ve bilginin yorumdan bağımsız olmadığı, tüm hakikat ve bilginin, yorumlanmış hakikat, yorumlanmış bilgi olduğu şeklinde Gadamerci yaklaşımların, dışlayıcı olan Hıristiyan paradigmayı kapsayıcı bir paradigmaya çevirdiğini söyler.

Kapsayıcı paradigma eserde, kurtuluşun merkezi olarak bir dini kabul etmesine rağmen, diğer başka bazı dinlerin de kurtuluş için meşru yollar olabileceği ihtimalini yadsımayan bir yaklaşım biçimi olarak tanımlanır. Ya da bu tanım tercih edilir. Bu tanım üzerinden Yazar, yaptığı alıntıyla; Hıristiyan dünyanın, Hıristiyanlığın dışındaki din mensuplarını, "isimsiz Hıristiyan" (Rahner) ve "mesihi kurtuluşa hazırlanan inananlar" (Pinnock) olarak gördüğünü söyler. Bu yaklaşımdan dolayı kapsayıcılığın, başta John Hick olmak üzere, bazı düşünürler tarafından bir nevi dışlayıcılık olarak değerlendirildiğini ifade eder. Daha öncede söylendiği gibi yazar sadece mevcut söylenenleri tekrar etmiş, kendi görüşlerini belirtmekten çekinmiştir denilebilir. Mesela, Kapsayıcılık, dışlayıcılık ve çoğulculuğu yumuşatmak için üretilen bir kavram mıdır? Aslında yapılan sadece, konjüktürel manevralar mıdır? Bir bakıma Hıristiyanlığın diğer din mensuplarına lütfu gibi mi düşünülmüştür? Kapsayıcılığın anlaşılmasında bu nevi soruların sorulması önemli görülebilir.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde yazar, İslam'da kapsayıcılık yaklaşımının olup olmadığı ile ilgili bir soruşturmaya giriyor. Yazar, İslam tasavvuf alanında ve itikadi alanda eser vermiş bazı alimlerin sözlerini kapsayıcılık alanında değerlendiriyor. İbn. Arabi, Mevlana, Yunus Emre gibi mutasavvıflar gönül ve irfan düzeyinde çoğulcu, akıl ve ilim düzeyinde kapsayıcı olarak değerlendiriliyor.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden yola çıkılarak, ehl-i kitapla ilgili ayetler anlaşılmasına çalışılıyor. Farklı alimlerin görüşleri inceleniyor. Yazar, Kur'an'da ehli-kitapla ilgili ayetlerin bir kısmının, bizim alimlerimiz tarafından, onlarında kurtuluşa ulaşabileceği şeklinde yorumlandığını söyler. Onlara göre kurtuluşa ermenin ölçüsü, Allah'a iman, ahiret gününe iman ve iyi işler yapmak olarak ifade edilir. Yazara göre kitapta örnek görüşleri sunulan âlimler, kapsayıcılık yaklaşımını benimsemektedir. İslam dininin esas olduğuna vurgu yapılmakla birlikte yukarıda ifade edilen, Allaha iman, ahiret gününe iman ve iyi işler yapmanın da kurtuluşa ulaştıracağı görüşü ağırlık kazanır. Genel olarak, ilahi kitapların kaynağının bir olmasından yola çıkarak, bir kapsayıcılık temellendirmesi yapıldığı görülür.

Kur'an'daki bazı ayetleri ve bazı mutasavvıfların sözlerini, zorlama bir yorumla, bugünkü anlamda kapsayıcılık olarak değerlendirmek ve kapsayıcılığa dayanak olarak göstermek kolaycı bir yaklaşım olarak görülebilir. İslam'ın, kendi dışındaki din mensuplarına, iman etme noktasından, ibadetlere kadar, zorlama değil, özgür irade ile karar verme imkanı tanıdığı görülmektedir. Bunu bir lütuf değil, hak olarak değerlendirmektedir denilebilir. İslam'ın bu tutumunu niçin kapsayıcılık şeklinde kavramsallaştıralım ve bunda ısrar edelim?

Yazar, günümüzde din felsefesi alanında tartışılan bu kavramları eserinde, bu konularda, felsefi ve düşünsel planda söylenenleri ortaya koyarak değerlendirmektedir. Eserinin temelini teşkil eden kapsayıcılıkla ilgili özgün bir bakış geliştirme yerine; özellikle Kur'an'daki bazı ayetleri, İbn. Arabi, Mevlana, Yunus Emre gibi düşünürlerin söylemlerini, bizdeki çağdaş bazı düşünürler ve Batı düşünürlerinin anladığı gibi anlama konusunda ısrarcı olunmuştur denilebilir.

Çakmak, Mustafa. "Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık".

Değerlendiren: Arslan Balta. *RTEÜİFD* 12 (2017): 329-334.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (335-341)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Ayşe Murat\*

**Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.**

Ayten, Ali. *A Psycho-Social Research on Coping with the Religion and Seeking Refuge in God*. İstanbul: İz Publication, 2012.

1960'larda başa çıkma davranışının araştırılmaya başlanmasıyla dinî başa çıkma davranışı önemli bir araştırma konusu haline gelmiştir. Son 30-40 yıldır özellikle zor durumlarla başa çıkma durumu, başa çıkma ve dinî başa çıkma teorileri çerçevesinde ele alınmaktadır. Literatüre bakıldığında bu konu ile alakalı pek çok çalışma olduğu görülmektedir. Ülkemizde dinî başa çıkma ile dindarlık, sağlık, ruh sağlığı ve depresyon gibi olumsuz yaşam olaylarının ilişkisini ele alan çalışmalar olsa da bu çalışmaların sayısı yabancı literatüre oranla oldukça azdır.

Dinî başa çıkma literatürüne önemli bir katkı olan *Tanrı'ya Sığınmak (Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma)* kitabı, yazarın dinî başa çıkma etkinlikleri üzerine yaptığı alan çalışması ve konu ile ilgili literatür bilgisini kapsamaktadır. Kitap "Giriş" kısmıyla birlikte üç bölümden oluşmaktadır.

---

\* Psikolog, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi.  
Psychologist, Recep Tayyip Erdogan University Training and Research Hospital,  
Rize / TURKEY ([ayseemurat@gmail.com](mailto:ayseemurat@gmail.com))  
orcid.org/0000-0002-0367-7688

“Giriş” kısmında ilk olarak başa çıkma ve dinî başa çıkma çalışmalarının tarihine değinilmiş ve dinin insanoğlunun hayatında oynadığı önemli role vurgu yapılmıştır. Zira birçok durumda, özellikle de hayatın doğal akışını bozan durumlar söz konusu olduğunda pek çok insanın ilk teselli kaynağı dindir. İnsanların zor zamanlarında sorunlarıyla başa çıkmaya çalışırken dini referans olarak ortaya koyduğu çabalar ise dinî başa çıkma etkinlikleridir. Başa çıkma konusu ile ilgili pek çok teorik ve pratik çalışma ortaya konmuştur. İlk olarak Richard Lazarus’un 1966’da yayımlanan *Psychological Stress and Coping Process* adlı kitabı ile başa çıkma çalışmaları başlamıştır. 1970 ve 1980’lerde çalışmalar artış göstermiş; 1990’larda pek çok kitap yayınlanmıştır. Dinin başa çıkma üzerindeki etkinliğinin anlaşılmasında ise Pargament’in 1997’de yayınlanan *The Psychology of Religion and Coping* adlı kitabı önemli bir rol oynamıştır. Dini başa çıkma konusuna son 30-40 yıldır daha fazla ilgi olsa da dinin başa çıkma sürecindeki rolünün incelenmesi yüzeysel olsa bile daha eskilere dayanmaktadır. Örneğin, Freud, dini, bir yanılısama olarak görürken; Jung, W. James, V. Frankl ve I. Yalom gibi psikologlar dinin faydalı olabilecek yönlerine daha çok odaklanmıştır. Günümüzde yapılan çalışmalarda da din, doğal bir savunma yöntemi olmanın ötesinde hayata anlam ve değer katan bir yapı olarak ele alınmaktadır.

Dini başa çıkma çalışmalarının tarihi böyle sonlandırılırken giriş bölümünün geri kalan kısmında çalışmanın konusu, problemleri, amacı ve önemi; değişkenler arası hipotezler ve ilişkiler, katılımcıların nitelikleri ile metot ve teknik konularına değinilmiştir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın konusu bireylerin sıkıntılı ve stresli zamanlarında hangi dinî başa çıkma etkinliklerini daha fazla tercih ettiğidir. Ülkemizde yapılan dinî başa çıkmaya yönelik araştırmalarda genellikle kötü bir olayın ardından bireyin dinden nasıl bir destek aldığı üzerinde durulurken, bu araştırmada hem olağanüstü durumlarda hem de günlük hayatın sıradan problemleri söz konusu olduğunda hangi dinî başa çıkma etkinliklerinin gerçekleştirildiğini tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaca istinaden İstanbul’da ikamet eden 14-62 yaş aralığındaki 558 kişilik örneklem grubundan anket tekniği kullanılarak bilgi toplanmış ve analiz edilerek yorumlanmıştır. Dinî başa çıkma, hayat memnuniyeti, depresyon ve demografik değişkenler arasındaki ilişkilerin ele alındığı bulgular ve yorumlar kısmına ikinci ana bölümde değinilecektir.

Öncelikle birinci bölümde yer alan; dinî başa çıkmanın tanımı, hedefleri, anlam kontrol ve manevi olgunlaşma ile ilişkisi, dinî başa çıkma etkinliklerinin yararları ve zararları, dinî başa çıkma sürecini etkileyen faktörler ve dinî başa çıkmanın sağlık açısından sonuçları konularını inceleyelim.

İnsanoğlunun karşılaştığı sıkıntılı durumlar (kaza, kayıp, hastalık, başarısızlık) bireyi hayatını yeniden anlamlandırma, kontrol kazanma ve teselli bulma arayışına iter. Böylece başa çıkma süreci başlar. Başa çıkmanın iki şekli vardır; ya anlam korunur ya da (anlamın korunması mümkün değilse) anlam dönüştürülür. İnsanın başa çıkma sürecinde gösterdiği her çaba, bir başa çıkma etkinliğidir. Dinî başa çıkma ise, dini inanç ve davranışların zor zamanlarda sıkıntılarla başa çıkma amacıyla kullanılması olarak tanımlanabilir. Din, ne kadar bireyin kendine özgü yönelim sisteminin parçası ise olayların değerlendirilmesi ve anlamlandırılmasında o kadar etkilidir ve özellikle gerçeklerin değiştirilemeyeceği durumlarda algının değiştirilmesi yoluyla durumla baş etme sürecinde bireye yardımcı olur.

Dinî başa çıkma etkinliklerinin zor zamanlarda yerine getireceği beş temel hedef vardır. Bunlar; anlam arayışına cevap verme, kontrol sağlama, manevi teselli sunma, samimiyet ve yakınlık hissi sağlama ve hayatı dönüştürmedir. Bu amaçlar kapsamında kullanılan 21 farklı başa çıkma tekniğinden aşağıda kısaca söz edilmiştir.

*Anlam bulmaya yönelik dinî başa çıkma etkinlikleri;* hayra yorma, Allah'ın cezalandırmasına yorma, şeytan işi olarak görme, uğursuzluğa yorma, Allah'ın kudretine yorma ve Allah'ın gücünün sıkıntı yaratan durumu etkileyeceğini düşünmedir. *Üstünlük ve kontrol kazanmak için yapılan dinî başa çıkma etkinlikleri;* işbirlikçi dinî başa çıkma, pasif dini erteleme, aktif dini teslimiyet, doğrudan aracılık/şefaath dileme ve kendi idare etmeci başa çıkmadır. *Teselli ve Allah'a yakınlık kazanmak amaçlı dinî başa çıkma etkinlikleri;* manevi destek arama, dini odaklanma, dini arınma, manevi bağlantı arama, manevi hoşnutsuzluk ve dini sınırlar çizmedir. *Başkalarıyla iyi ilişkiler kurma ve Allah'a yakın olma amaçlı dinî başa çıkma etkinlikleri;* din adamları veya cemaat üyelerinden destek arama, dini yardım ve kişilerarası dini hoşnutsuzluktur. *Hayatta dönüşüm elde etmek amacıyla yapılan dinî başa çıkma etkinlikleri* ise dini istikamet arayışı, dini dönüşüm ve dini bağışlamadır.

Dinî başa çıkmanın bireylerin önemsedığı maddi veya manevi şeylere zarar gelme tehdidi söz konusu olduğunda ortaya konan başlı başına bir anlamı koruma ve dönüştürme çabası olduğu söylenebilir. Din, başa çıkma sürecinde anlamı,

saklama ve yeniden yapılandırma olmak üzere iki şekilde muhafaza eder. Saklamada, anlama ulaşma yolları ve anlam hedefleri korunurken; yeniden yapılandırmada anlamın hedefleri olabildiğince korunarak anlama ulaşma yolları değiştirilir. Saklama ve yeniden yapılandırma başarılı olmadığında ise eski hedef ve değerlerden vazgeçerek hayatın anlamında dönüşüm yapılması gerekir.

Din sadece anlam bulmada değil kontrol duygusunun kazanılmasında da etkilidir. Dinî başa çıkma sürecinde ilk hedef, duyguların düzenlenerek duygu kontrolünün sağlanmasıdır. Bu amaçla birey ya kendi durumunu daha kötü bir durumla kıyaslayarak şükreder, böylece kaygısı azalır ve rahatlar. Ya sıkıntısının ilerleyen zamanlarda hallolacağına yönelik “Derdi veren dermanı da verir” tarzında düşüncelerle kendini rahatlatır. Ya da her şeyin aşkın bir güç tarafından kontrol edildiğini düşünmeyi tercih ederek kontrolün vekâletini Tanrı’ya verebilir.

Bütün bunların yanı sıra dinin, olumsuzlukları manevi olarak olgunlaşma için bir fırsata dönüştürme amacı da vardır. Sabır, şükür ve tevekkül ise bunun en etkili yollarıdır. Ancak kişi yaşadıklarını şerre yorar ve Allah’tan ümidini keserse, hem başa çıkma süreci hem de olgunlaşma süreci sekteye uğrayacaktır. Dolayısıyla dinî başa çıkma etkinliklerinin yararlarından bahsedildiği gibi zararlarından da bahsedilebilir. Dinî başa çıkma etkinlikleri anlam kazanma, kontrol sağlama ve teselli bulma gibi amaçlara yönelik olarak belli inançlar ve pratikler vasıtasıyla gerçekleştirilir. Ancak amaç-araç uyumu sağlanamazsa birtakım sorunlar ortaya çıkar. Örneğin her şeyin Tanrı’nın kontrolü altında olduğunu ve insanın kendi hayatı üzerinde bir etkisinin bulunmadığını düşünen bireyler olumsuz dinî başa çıkmaya başvurabilir.

Yararlı veya zararlı olan hangi dinî başa çıkma etkinliğinin kullanılacağını belirleyen faktör nedir? Dinî başa çıkma seçimi üzerinde cinsiyet, yaş, ırk, sosyoekonomik durum, eğitim, kişilik yapısı, ruh sağlığı ve dini yönelim gibi pek çok faktör bulunmaktadır. Örneğin, pek çok çalışma dinî başa çıkma etkinliklerine daha çok kadınların başvurduğunu ortaya koymuştur. Yaş arttıkça dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklığı da artmaktadır. Sosyoekonomik durum da başa çıkma süreci üzerinde etkilidir. Bunun yanı sıra yaşanan problemin türüne göre, seçilen başa çıkma etkinliği de değişiklik göstermektedir. İnsanın gücünün sınırlı, kaynaklarının yetersiz kaldığı durumlarda dinî başa çıkma diğer başa çıkma yöntemlerine göre daha etkilidir.

Dindarlık düzeyi, başa çıkma üzerinde etkili olan en önemli faktörlerdendir. Dindarlık arttıkça dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma eğilimi de artmaktadır. Dini içselleştirerek yaşayan birey ile dini sınırlı bir şekilde hayatına katan bireyin dinî başa çıkma sürecinde elbette farklılıklar gözlemlenecektir. Bunların yanı sıra yaşanan kültür de sıkıntılı durumlarda nasıl bir dinî başa çıkma metodu geliştirileceğini etkilediği için aynı dine inanan farklı kültürdeki insanların benzer olaylara verdiği tepkiler farklılaşabilmektedir.

Dinî başa çıkma etkinliklerinin etkilendiği faktörlerin yanı sıra, birtakım fiziksel ve ruhsal etkileri de vardır. Çalışmalar dinî başa çıkma etkinliklerinin hem fiziksel hem de ruhsal sağlığı olumlu yönde etkilediğini saptamıştır. Örneğin HIV virüsüyle yaşamak zorunda olanlar, kronik ağrıdan şikâyet edenler, bedensel engelliler ve kanser hastaları üzerinde yapılan çalışmalarda, dinî başa çıkma etkinliklerinin hem acıyı ve sıkıntıyı katlanılabilir hale getirmede hem de bu acı ve sıkıntıya anlam atfederek sürecin olumsuzluğunu olumluya dönüştürmede etkili olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra hastalığın derecesi arttıkça dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklığı da artmaktadır. Örneğin özellikle ölümcül hastalarda olayın gidişatının Allah'ın elinde olduğunu bilmek, bireylerin sıkıntılarını azaltmada onlara yardımcı olmaktadır.

Dinî başa çıkmanın ruh sağlığı açısından da doğurguları vardır. Örneğin bir araştırmada olumlu dinî başa çıkma ile iyi olma arasında pozitif, olumsuz dinî başa çıkma ile iyi olma arasında ise negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Başka bir araştırmada üzüntü ve kaygı ile olumlu dinî başa çıkma arasında negatif, olumsuz dinî başa çıkma arasında pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dinî başa çıkmanın fiziksel ve ruhsal sağlığa katkıları oldukça önemlidir. Bu nedenle terapide kullanılmak üzere dinî başa çıkma teknikleri araştırılmış, maneviyat temelli psikoterapötik yaklaşımlar geliştirilmiştir.

İkinci bölümde bu araştırmanın bulguları yer almaktadır. Bulgular ışığında dinî başa çıkma etkinliklerinin genel profili, dinî başa çıkma etkinliklerinin demografik değişkenlerle ilişkisi, son olarak da dinî başa çıkmanın depresif eğilimler ve hayat memnuniyeti ile ilişkisi incelenmiştir.

Dinî başa çıkma etkinlikleri, olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere iki üst boyut ve pek çok alt boyutta ele alınarak incelenmiştir. Genel olarak olumlu dinî başa çıkma puanları, olumsuz dinî başa çıkma puanlarından yüksek bulunmuştur.

Cinsiyet etkisine bakacak olursak; pek çok çalışmada kadınların dindarlık düzeyi erkeklerin dindarlık düzeyinden daha yüksek bulunduğundan, dindarlık düzeyi yüksek olan kadınların dinî başa çıkmayı da daha çok kullanması beklenir. Ancak bu çalışmada erkeklerin kadınlara göre olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini ve dini hoşnutsuzluk tarzındaki olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerini daha sık kullandığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra diğer çalışma bulguları ile tutarlı şekilde, dinî başa çıkma etkinliklerinin yaşla birlikte arttığı tespit edilmiştir. Yazara göre bu bulgu, yaşla birlikte dindarlık düzeyinin artmasına paralel olarak ibadet etme, dua etme, tevbe etme gibi dinî başa çıkma etkinliklerinin artması ile de açıklanabilir. Ayrıca evlilerin bekârlara göre dinî başa çıkma etkinliklerine daha sık başvurduğu saptanmıştır. Diğer bir bulgu eğitim düzeyi arttıkça olumlu dinî başa çıkma azalırken olumsuz dinî başa çıkmanın artmasıdır. Bu durum eğitim düzeyi arttıkça dindarlık seviyesinin azalması ile açıklanabilir.

Yaşanan problemler de dinî başa çıkma etkinliklerine başvurulmasına neden olmaktadır. Sevdiğimiz birinin ölmesi, sakatlık, yaralanma, hastalık, iş kaybı hatta emeklilik, herkes için gerilim yaratan olaylardır. Dinî başa çıkmanın özellikle insanın sınırlarını zorlayan, bireysel ve sosyal kaynakların yetersiz kaldığı durumlarda daha etkili olduğu bilinmektedir. Ancak bu çalışmada dinî başa çıkma etkinliklerinin problemin türüne göre farklılaşmadığı belirlenmiştir. Bu bulgu, bireylerin dinle ilişkisinin düzeyi ile ilgili olabilir. Zira dinî başa çıkmayı etkileyen en önemli faktörlerden birisi de şüphesiz dindarlık biçimi ve düzeyidir. Dua etme, ibadet etme, sadaka dağıtma gibi dinî başa çıkma etkinlikleri esasında dindarlığın unsurları olduğu için dindarlıkla dinî başa çıkma arasında kuvvetli ilişkilerin olması doğaldır. Bu çalışmada da dindarlık arttıkça olumlu dinî başa çıkma etkinliklerinde artış olduğu saptanmıştır.

Bunların yanı sıra bireylerin hayat memnuniyeti ortalamasının üzerinde, depresif eğilimleri ise ortalamasının altındadır. Kadınların hem hayat memnuniyeti hem de depresif eğilimleri erkeklerden daha fazladır. Bekârlar evlilere göre daha depresif iken evliler bekarlara göre hayatlarından daha memnundur. Gençler yaşlılara göre daha depresiftir. Ayrıca olumlu dinî başa çıkma etkinlikleri depresif eğilimleri azaltırken; olumsuz dinî başa çıkma etkinlikleri depresif eğilimleri artırmaktadır. Olumlu dinî başa çıkma şekillerinden Allah'ın her an kendisiyle olduğunu hissetme ve hayra yorma, İslam kader inancının başa çıkma sürecindeki tutum ve davranışlara yansımalarıdır. Bu sayede bireyler ruhsal olarak rahatlamakta, depresif eğilimleri ve umutsuzluk düzeyleri azalmaktadır. Sağlıklı bir kader inancı bireyin dengeli bir



sorumluluk anlayışı geliştirmesini sağlayarak zor zamanlarda depresif belirtilerin ortaya çıkmasına engel olmaktadır.

Sonuç olarak, *Tanrı'ya Sığınmak (Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma)* adlı bu çalışma, gerek literatür, gerek yöntem, gerekse kapsamlı araştırma verileri açısından oldukça titiz bir çalışma niteliği taşımaktadır. Yazarın da belirttiği gibi hem olağanüstü durumlarda hem de günlük hayatın sıradan problemleri söz konusu olduğunda, hangi dinî başa çıkma etkinliklerinin kullanıldığını tespit etmek amaçlandığından dolayı bu çalışma, koruyucu ruh sağlığı yaklaşımının giderek öne çıktığı günümüzde insanı zihinsel ve manevi açıdan koruyan, aynı zamanda öğrenilebilir bir nitelik taşıyan dinî başa çıkma etkinliklerinin belirlenmesi ve bunların gerek eğitim gerekse danışmanlık ve terapi sürecine kazandırılması açısından önemlidir. Ayrıca bu çalışma, içeriğindeki dinî başa çıkma etkinlikleri, dinî başa çıkmayı etkileyen faktörler, dinî başa çıkmanın sonuçları, yerli ve yabancı literatür bilgisi ve özgün araştırma sonuçları gibi ayrıntılı veriler ile dinî başa çıkma literatürüne ışık tuttuğundan, araştırmacıların oldukça istifade edeceği bir çalışma niteliğindedir.

Ayten, Ali. "Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma". Değerlendiren: Ayşe Murat. *RTEÜİFD* 12 (2017): 335-341.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (343-347)

**Yayın Değerlendirmesi / Book Review**

Sena Ayık\*

**Alpyağıl, Recep. *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler Kesişen Yollar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.**

Alpyagil, Recep. *Philosophy of Religion in European Continent and Mystical Traditions Crossing Paths*. Istanbul: Iz Publication, 2016.

Batı'da yüzyıllardır gerçekleştirilen felsefî faaliyetleri en genel anlamda Batı Felsefesi tabiriyle ifade edemeyişimizin nedeni nedir? Bizim böyle bir çatı kavram kullanmamızı ve bu çatının altına Batı dünyasında gerçekleştirilen bütün felsefî faaliyetleri yerleştirmemizi engelleyen şey nedir? Analitik Felsefe ve Kıta Avrupası Felsefesi ayrımının temelinde ne gibi etkenler vardır? Türkiye'deki Din Felsefesi faaliyetleri açısından bu ayrımın önemi nedir ve çalışmaları nasıl etkilemektedir? Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-eklerin kesişen yolları var mıdır varsa kesiştiği noktalar nelerdir? Kıta Avrupası Felsefesi Mistik Geleneklerle beraber yeniden okunabilir mi? Bütün bunlar kitaba dair sorulması muhtemel, cevap alınması ise mümkün sorulardır.

---

\* Yük. Lis. Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Graduate Student, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Philosophy and Religion Sciences, Rize / Turkey. ([senayik25@gmail.com](mailto:senayik25@gmail.com))  
orcid.org/0000-0002-7295-2583

Bugünün felsefe sahnesi *Analitik Felsefe* ve *Kıta Avrupası Felsefesi* şeklinde ayrılmış durumdadır. Bu şekilde bir ayrışmanın sebebi, bu iki çatı kavramın felsefî tarzlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu salt yöntemsel bir ayrılık olmanın yanında tarafların yer yer birbirlerini suçladığı, eleştirdiği bir hal de almıştır. Analitik felsefeciler, Kıta Avrupası felsefecilerinin felsefî uğraşlarını edebiyat ve sanat tarzında faaliyetler olarak görüp, bilimsel faaliyet yerine koymamışlar; Kıta Avrupası felsefecileri ise Analitik felsefecilerin uğraşlarını, politikayı ve tarihi görmezden geldikleri yani düşüncenin insan ve toplum nazarındaki etkisini dikkate almadıkları için bir safsata olarak görmüşlerdir. Analitik felsefeciler epistemolojiyi temel alırken, Kıta Avrupası felsefecileri ontolojiyi temel almışlardır. Neticede Analitik Felsefe İngilizce konuşan ülkelerin felsefî anlayışını ifade ederken Kıta Avrupası Felsefesi Alman ve Fransız felsefelerince temsil edilen bir alan olmuştur.

Eserin önsözünde bu iki felsefî tarza dair girizgâh mahiyetindeki bilgilerle beraber Alpyağıl, eserin yazılış amacını açıklamaktadır. Yazar, Türkiye’de Din Felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda akademik meşruiyet açısından Analitik tarzın benimsendiğini, Kıta Avrupası Felsefesini yeniden söylemenin ise onu yeni alanlara ek-lemek’le mümkün olacağını belirtiyor. Kıta Avrupası Felsefesinin zenginliğinin yeni alanlara aktarıldığında ortaya çıkacağını düşünüyor. Bu zenginliğin ise en çok mistik geleneklerle birleştiğinde ortaya çıkacağını ifade ediyor ve eseri bu tema üzerine şekillendiriyor. Kitap, yazarın bu yöndeki ilk çabası değil. Eserin muhtelif yerlerinde 2010 yılında çıkardığı “*Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi*” adlı eserine atıflar bulunuyor.

Eser; önsöz, giriş, meselenin detaylandırıldığı 5 bölüm ve kaynakçadan oluşuyor. Giriş bölümünde Alpyağıl, Analitik Felsefe ve Analitik Din Felsefesi ile Kıta Avrupası Felsefesi ve Kıta Avrupası Din Felsefesini ele almış, bu disiplinlerin temel problemlerine değinmiştir. Aslında eserin Analitik felsefeyle konu bakımından alakası yoktur. Çünkü yazarın asıl amacı Kıta Avrupası Felsefesini mistik geleneklerle birleştirmektir. Yine de Analitik Felsefeye değinilmesi, meselenin anlaşılması ve mukayese edilmesi noktasında fayda sağlıyor. Giriş bölümünün ilerleyen kısımlarında mevzu daha da derinleşiyor ve yazarın maksadı ortaya çıkmaya başlıyor.

Eserin isminde yer alan gelen-ek kelimesinde –ek kısmının tire ile ayrı yazılmış olması başlangıçta uyandırılan meraklardan biri. Yazar bunun nedenini yoğun etimolojik tahlillerle gayet güzel açıklıyor (s. 36-47). Buradan anlaşılıyor ki bu basit

şekilde tire ile ayrılmış –ek kelimesi meselenin asıl özünü teşkil etmektedir. Gelenek kavramına bakışın nasıl olması gerektiği hususunda beyin fırtınası yaptıran güzel bir tasavvur. Aynı şekilde eserde “ve” bağlacı üzerine çeşitli tasavvurlar mevcut (s. 47-64). Burada yazar “ve” bağlacının iki şeyi birbirine bağlamanın da ötesinde sonu gelmez yeni ufuklar açtığını vurguluyor. Ne yazık ki bu bağlaç, Cumhuriyet Tarihi’nin belli dönemlerinde dilden tasfiye edilmeye çalışılmış, bu çabalara rağmen varlığını devam ettirmiştir. Öyle görünüyor ki bu bağlaç sadece dil açısından değil, düşünce açısından da büyük önem taşıyor. Giriş bölümünün son kısmında ise *Mülemmâ Düşünce ve Metinlerarasılık* ele alınıyor.

Meselenin detaylandırıldığı bölümlerin başlıkları ise şöyle: “*Ontolojik Bir Bağlaç Olarak Ve’nin Düşünürü Hegel*” (1. Bölüm sayfa 69-83 arası), “*Onto-Teo-Lojik Tanrı Tasavvurunu Eleştirmek: Heidegger ve Mevlana, Ve...*” (2. Bölüm sayfa 83-97 arası), “*Foucault ve Mevlana: ‘Dışarının Düşüncesi’ ile ‘Aşk Sarhoşluğu’nu Birlikte Düşünmek*” (3. bölüm sayfa 97-119 arası), “*Metinlerinin-Arasında Deleuze’ü ‘Tanrı’nın Sarhoşu’ Olarak Okumak*” (4. bölüm sayfa 119-139 arası), “*Tanrı’nın ‘İz’inde Ol-Uş-Mak: Derrida ve Bir Orta Çağ Sufisi Hayret Vadisinde*” (5. bölüm sayfa 139-154 arası).

Örneğin ikinci bölümün başlangıcında Kıta Avrupası din felsefesinin en temel kavramsallaştırmalarından biri olan ve Heidegger tarafından eleştirilmek için ortaya atılan onto-teoloji tabiri ele alınıyor. Bu tabir, tamamen varlığın mantığına göre anlaşılmış olan felsefecilerin Tanrı’sına olan eleştirel bir tutumdur. Klasik metafizikte Tanrı’nın sadece illetlerin illeti ve nedenler zincirinin ilk nedeni olarak bir anlamı olduğu düşünülür. Heidegger ise “*Bu söz konusu mantık içinde Tanrı hak ettiği yerde değildir, onun nedenler zincirinde sadece o nedeni tamamlamak açısından bir önemi vardır*” der. Bu Tanrı’ya *causa sui* adını verir ve böyle bir Tanrı tasavvurunun hem sıradan bir dindarın hem de felsefenin Tanrı tasavvurunu daralttığını belirtir. Heidegger en nihayetinde şöyle bir Tanrı tasavvuru ortaya koyar: İnsanın Tanrı’yla ilişkisindeki sorun anlama gücünün zayıflığı değil, iradenin kibridir; biz Tanrıya doğru yol alırken, onu daha açık bir şekilde anlamak için değil fakat onu bütünüyle sevmek için yol alırız. Haliyle gerçek bir dinselliği metafizik kavramlar anlatamaz. Şu halde Tanrı’yı anlamak için salt felsefi kategoriler yetersizdir ve herhangi bir kavram Tanrı kavramını çevreleyemez. Tanrı varlığı ve var olmayı aşandır; onu, belli bir kategorinin dışında “varlıksız” düşünmek gerekir. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında Alpyağlı, Mevlana’daki “illet-i ûlâ” kavramını ve Nazım Hikmet’in Mevlana’ya atıflı bir rubaisini, Heidegger’in onto-teoloji eleştirisi bağlamında yeniden okuyor ve Heidegger’in onto-teoloji eleştirisiyle Mevlana’nın rubailerindeki

illet-i ûlâ eleştirisi arasında bir illet veya benzerlik bulunduğunu ortaya koyuyor. Bu çaba, bu bölümde Mevlana'dan rubai örnekleriyle detaylı bir şekilde ele alınıyor. Alpyağıl, Mevlana'nın bugün daha kapsamlı okunduğunda Batı felsefesini yapısöküme uğratabilecek bir donanım zenginliği sağlayacağını vurguluyor. (s. 83-96)

Eseri bu şekilde genel hatlarıyla tanıttıktan sonra bizim gözümüzden değerlendirmesine geçelim: Eser konusu itibariyle önemli bir noktaya dikkat çekiyor ve aslında bir faaliyetin öncüsü olmaya çalışıyor. Bu faaliyet ise Türkiye'deki Din Felsefesi çalışmalarını Analitik tarzın yanında Kıta Avrupası Felsefesi tarzında işlemek ve meselenin akademik meşruiyet bulması için Kıta Avrupası Felsefesini mistik geleneklerle beraber okumaktır. Bu çabanın böyle bir amaca öncü olarak hizmet edip edemeyeceğini söylemek şimdilik erken. Fakat yazar açısından düşünüldüğünde bu çaba yeni bir çaba değil. Bunu bazı diğer eserlerine verdiği isimlerde de görmek mümkün.

Okuyucunun esere başlamadan bu eserin, ileri okuma eseri olduğunu bilmesi gerekiyor. Aksi halde eseri okurken bazı meseleleri anlamak için başka kitaplar karıştırmak zorunda kalabilir. Bu yüzden eserin akademik çevreye hitap ettiğini söyleyebiliriz. Bazı meseleler hususunda ön okumalar gerektiriyor. Eserin giriş kısmındaki ön bilgiler aslında okuyucuyu kitabı anlaşılır okumaya gayet güzel bir şekilde hazırlıyor. İlerleyen bölümler mukayeselerin ve birleştirmelerin yoğun olduğu bölümler olduğu için meselenin öncesini bilmeyi gerektiriyor.

Kitapta dikkatimizi çeken birçok sorun var. Örneğin eserdeki fazla tekrarlar göze çarpıyor. Bazı cümleler 2-3 sayfa sonra tekrar aynı şekliyle dile getiriliyor. Bahsettiğimiz tekrarları, yazarın kasıtlı yaptığı aşikâr. Yazar bununla belki meseleyi pekiştirmeyi veya vurgulamayı amaçlamış olabilir fakat cümlelerin tek bir kelimesinin bile değişmeden bir daha verilmesi metnin akışını bozuyor. Vurgu farklı kelimelerle de verilebilir. Öte yandan kitabın dizgisinde de sıkıntı var. Kelimelerin çok fazla olmasa da yanlış veya eksik yazılmış olması okuyucu için sıkıntı. Ben bu sıkıntının felsefe kitaplarında daha çok olduğuna inanıyorum. Bir düşüncüyü anlatırken virgülün yanlış yere konması bile bazen okuyucuyu yazarın maksadının tam tersi noktasına sürükleyebiliyor ve neticede okuyucu, yazarı yanlış anlamış oluyor. Bazı alıntılarda cümleler araya başka bir cümle girmeden bir daha tekrarlanmış, bazı cümleler ise birbirine karışmış. Bu problem belki de yazarın da ötesinde yayınevinin bir problemi. Çünkü bu tip tekrarlarda yazarın kastının

olmadığı ve bir dizgi hatası olduğu aşikâr. Diğer bir sorun da alıntılarda kendini gösteriyor. Örneğin kitapta sıkça rastladığım bir kelime var: “*dekonstrüksiyon*”. Bu kelime konuyla ilgili filozofların metinlerinin çevirisi verilirken aynı bu şekilde yazılıyor. Parantez içerisinde Türkçesine dair bir ekleme yok. Olmak zorunda da değil, fakat eserde yer yer bazı kelimelerin parantez içinde Türkçesi de veriliyor. En azından bu tutumu eserde sık sık geçen bu kelime için de devam ettirmesi beklenirdi. Öte yandan yazar, kendisine ait yazılarda dekonstrüksiyon kelimesi yerine yapısöküm kelimesini kullanıyor. Eseri okurken alıntılardaki dekonstrüksiyon kelimesinin anlamını araştırmayıp sadece okuyup geçmiş bir kişi ilerleyen bölümlerde yazar yapısöküm sözcüğünü kullanırken bu bağlantıyı kuramayacaktır. Ama takdir edilir ki burada hata okuyucunundur.

Eser, anlayabildiğimiz kadarıyla bugün Analitik tarzla kısıtlanmış felsefi düşünceye, özelden de Din Felsefesi düşüncesine Kıta Avrupası Felsefesi ve mistik geleneklerle daha işlevsel bir boyut kazandırmak istemekte ve felsefeyi, etkilerini görmek üzere bireysel ve toplumsal hayata davet etmektedir. Eserde Analitik felsefe tamamıyla ret edilmemekle beraber düşünce zenginliğini bize Kıta Avrupası Felsefesinin sağladığı ve bu felsefenin bugün mistik geleneklerle yeniden okunabileceği gösterilmektedir. Böyle bir tutumun düşünce zenginliği sağlayacağı aşikâr. Fakat bu düşünce zenginliğinin bireysel ve toplumsal yaşama etkilerinin olumlu mu olumsuz mu olacağı tartışmaya açık bir konudur.

Alpyağıl, Recep. "Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler Kesişen Yollar". Değerlendiren: Sena Ayık. *RTEÜİFD* 12 (2017): 343-347.







**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (349-353)

**Yayın Değerlendirmesi / Book Review**

Hilal Fil\*

**Kalın, Fetullah. *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.**

Kalın, Fetullah. *Religion, Holiness and Mystical Experience in Rudolf Otto*. İstanbul: Otuken Publication, 2014.

Din, kutsallık, mistik tecrübe; bu ve buna benzer kavramlar eski çağlardan beri filozof ve araştırmacıların dikkatini çeken terimler olagelmıştır. Birçok düşünür bu kavramları sorgulamış ve çeşitli sebeplerle benzer ya da farklı açıklamalarda bulunmuştur. Bu ahval içinde Rudolf Otto da çağının ve kendisinden önceki fikir şahsiyetlerinin etkisiyle çeşitli eserler meydana getirmiştir. Yazar, Otto'yu bu kavramlar bağlamında ele alarak kitaplarına dair fikir edinmemiz açısından önemli bir adım atmıştır.

Fetullah Kalın tarafından kaleme alınan Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe isimli kitap; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Otto'nun özet şeklinde kronolojik bir düzenle oluşturulan hayatı, etkilendiği bazı düşünürler ve eserleri yer almaktadır. Birinci bölümü "Otto'da Bir Tecrübe Vasıtası Olarak Din ve Kutsalın Anlamı", İkinci bölümü ise "Numinous Tecrübe ve Mistisizm" isimli genel başlıklar oluşturmaktadır.

---

\* Yük. Lis. Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Graduate Student, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Philosophy and Religion Sciences, Rize / Turkey.([nazlihilalfil@hotmail.com](mailto:nazlihilalfil@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0003-1368-6710

Carl Lous Rudolf Otto 19. Yüzyılın sonlarında Protestan bir ailenin çocuğu olarak Almanya'da dünyaya gelmiştir. Rudolf Otto'nun yaşadığı dönemde Almanya'nın modernleşmesiyle birlikte Alman halkında natüralist ve materyalist duygular yükselmeye başlamıştır. Kitabın giriş kısmında yazar, Otto'nun zaman zaman benimseyip uzaklaştığı spiritüalizm, romantizm ve natüralizm gibi akımların Otto'nun görüşlerinin şekillenmesindeki etkilerini ayrıca Martin Luther, Kant ve Schleiermacher gibi şahsiyetlerin Otto'daki etkisini inceleyip onu en fazla etkileyenin başpsikopos Lars Olaf Nathan Söderblom olduğunu ifade etmiştir. Ardından Ramanuja ve Shankara gibi kişiler başta olmak üzere onun din hakkındaki görüşlerinin temelini Hindistan'dan aldığını ifade edip Otto'nun bu kişilerle benzer ya da farklı görüşlere sahip olmasının sebeplerini analiz ederek değerlendirmiştir.

Birinci bölümde tecrübe ve dini tecrübenin ne olduğuna dair çeşitli tanımlarla karşılaşırız. Örneğin burada John Locke'a ait düşünceler paylaşılmaktadır. Locke'a göre tecrübenin konusu fiziki dünyadır ve tecrübe, duyulardan elde edilen verilerdir. Din teriminin tahliliyle birlikte Vertoge, Mc Dougall, Hume, Durkheim ve Nasr gibi birçok düşünürün din, dinsel gelişim ve inanç gibi kavramlara dair görüşlerine yer verilmekte ve bu görüşlerin mukayesesi yapılmaktadır. Kalın, sadece düşünürlerin ifadelerini değil aynı zamanda Budizm Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin ritüelleriyle dine bakış açılarını da ortaya koymaktadır. Ayrıca pozitif yaklaşımlı din tanımlarının aksine rasyonalizmi benimseyen Marx, Freud gibi düşünürlerin de dine dair görüşlerini bizlerle paylaşmaktadır. Dine karşı genel tutumları ortaya koyduktan sonra Otto'nun rasyonalizm ve irrasyonalizm arasındaki farklar hakkında dinin belirleyici karakterinin ne olduğu, dinin ve dini tecrübenin mahiyeti gibi konulardaki düşüncelerini aktarmaktadır.

Otto'ya göre din, insanlar esrarengiz hisler duymaya başladığında başlamıştır ve merak olgusu dinin evrimini başlatan unsurdur. Bu noktada dinin kökeni ve gelişimi hakkında sihrin ne derece yer aldığı tartışılmıştır. Sihrin gizlilik ve ürperticiliği ölüm duygusunda da vardır. Otto'nun ifadesiyle "Kişi ölüm duygusunu hissettiğinde ürperir. Bu ürperti cesedin yaydığı kokunun tiksindiriciliğinden olabileceği gibi, kişinin kendi türünden bir varlığı böyle bir durumda görmesinden de ortaya çıkabilir." Bununla birlikte dinin kökeni için Otto'nun Tanrı'nın izlerini bulmada mitolojiyi nasıl kullandığı ifade edilmiştir.

Otto dini inancın gelişiminde Hamlık Evrelerinden (Cruder Phases) bahseder. Yazar bu evreleri açıklayarak değerlendirmiştir. Otto için dinin gelişimini etkileyen 3 faktör "inanma eğilimi ve uyarıcının varlığı", "kutsalın tarih içindeki değişimi" ve bu iki faktörün özünü oluşturan "Kutsal'ı bilme, hissetme ve arzulama" dır. Kalın, bu 3 faktörle ilişkili olarak İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerin ortaya çıkış sebeplerini açıklamıştır. Otto'ya göre din, kökenini insan düşüncesinden almıştır ve Yahudilikle

başlayıp Hristiyanlıkla mükemmelliğe ulaşmıştır. Bu noktada yazar, Otto'yu eleştirip O'nun Hristiyanlık lehine objektiflikten uzaklaştığını ifade ederek görüşünü gerekçelendirmede başarılıdır.

Otto için dini bilincin anlaşılması kadar felsefi olarak tanımlanması da zordur. O, dini bilincin şekillenmesinde filozofların "bilis", "çaba" ve "duygu" kavramlarından 3 öge oluşturduklarını söyler. Kalın, bu kavramları filozofların görüşlerine yer verip açıklamış, Otto'nun felsefe ve dinin benzer olup olmadığına ilişkin düşünceleriyle birlikte dinin antropoloji ve ahlak ile ilişkisi, Otto'nun Tanrı anlayışıyla ilgili düşüncelerini ortaya koymuştur.

Kutsalın ne olduğuyla ilgili öncelikle yazar bu anlamda kullanılan "sacred" ve "holy" kelimelerinin tahlilini yapıp bu kullanımları karşılaştırarak kişinin kutsalla ilişkisini belirtmek istediğinde "holy" kavramını kullanması gerektiğini söyler. Otto kutsalı dinin özel tarafına yönelik bir değer ve yorum kategorisi olarak görür. Kutsal, farklı dini geleneklerde farklı şekilde tecrübe edilir. Bu tecrübe ediliş çeşitli örneklerle açıklanır. Ayrıca ünlü dinler tarihçisi ve filozof olan Mircea Eliade'nin de kutsal ve kutsal dışına dair görüşleri birinci bölümde yerini alır.

Otto, etik ve teolojik kavramlarından ayırt etmek için "kutsal" kavramının yerine "numinous" u koymaktadır. Yine bu bölümde Otto'nun Kutsal fikrindeki Tanrı düşüncesinin yerinin ne olduğu; numinous deneyimin nasıl gerçekleştiği; Otto'nun felsefesini rasyonel ve rasyonel olmayan arasındaki farka nasıl dayandırdığı şeklindeki sorulara cevap bulmaktayız.

Eserde Otto'nun düşüncelerinin aldığı eleştirilere yer verilen bölüm oldukça önemlidir ve bu bölümde onu eleştirenlerden biri olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın eleştirilerine de yer verilmiştir. Nasr'a göre "Rudolf Otto gibi kişilerin kutsalı akıl dışı olanla irtibatlandırma teşebbüslerinin bu yüzyılda büyük ilgi topladığını görmek ilginçtir."

Otto'ya göre İncil, Tanrı'nın Krallığı'nın düzenlenmesidir. Yazar Hristiyanlığın varoluşunu sürdürdürebilmesinin gerekçelerini burada ortaya koyar. Otto için Hristiyanlık geçmişte olduğu gibi günümüzde de büyük bir dünya dinidir ve kurtuluş fikri tüm dinlerde bulunmakla birlikte en hatasız şekliye Hristiyanlık'tadır. Yazar buradan hareketle yerinde bir tespit yapıp Otto'nun kurtuluşla ilgili düşüncelerinin Modern Hristiyan Teolojisindeki dinsel kapsayıcılıkla paralel olduğunu söyler. Ayrıca dini kapsayıcılık fikrinin Batı'daki ilk örneğinin Ernst Troeltsch olduğunu belirterek Otto ile birbirlerinden etkilenmiş olma ihtimallerini dile getirir.

Tanrı ve ya kutsallık anlamlarına gelen “*numinous*” tamamen Otto’ya ait bir kavram değildir. Eserde Otto’dan önce bu kavramı Kant gibi bazı düşünürlerin nasıl ve ne anlamda kullandığına dair açıklamalar bulunur. Ardından Otto için “*numinous*”un ne ifade ettiği açıklanır. Ayrıca Otto’da *Numinous*’un tezahürünün boyutları da yer alır. Bu boyutlar “Ürperticilik (Tremendum)”, “Gizem (Mysterium)”, ve “Büyüleyicilik (fascinans)” olmak üzere 3 tanedir. Bu 3 boyutun analizi yapılır. Bu bölüm de “Kutsalın tezahürü” ve “İfade edilme vasıtaları”nın Otto’daki yeri açıklanarak bölüm son bulur.

Eserin ikinci bölümüne Kalın, “*Mistik*” kavramının tahlili ve kökeniyle ilgili bilgi vererek başlar. Otto mistisizmin sadece din ve Tanrı’yı açıklamadığını; derin konuları ve sırları da öğrettiğini söyler. Bu bölümde dindar kimseler dışında inançsız kişilerin mistik olabileceğine dair görüşler gerekçeleriyle belirtilir. Kalın, Mistisizmin iki türü olan “Dini mistisizm” ve “Din dışı mistisizm” e yer verir.

Mistik tecrübe dini tecrübenin bir çeşididir. Birçok düşünür dini tecrübeyle mistik tecrübeyi eş anlamlı kullansa da mistik ya da dini tecrübenin daha kapsamlı olduğunu düşünen taraflar yok değildir. Mistik tecrübenin kendine has özellikleri vardır ve bunlar burada açıklanır.

Otto, bilginin iki yolu olarak iki mistisizm çeşidini ele alır. Bunlar “içe bakış mistisizmi” ve “birlik vizyonu”dur. Kalın, bunların Otto için ne anlam ifade ettiğini belirtir. Otto’da kişi, Tanrı hakkında bilgisi varsa mistiktir. Bir kişinin Tanrı kavramındaki irrasyonel öğeleri hissedebilmesi için numinous hislere sahip olması gerekir; dini bilincin oluşması da Numen’in korkutuculuğu ve ‘*şeytani korku*’ ile olmuştur. Yazar kişinin ibadet ve tapmaya yönelmesindeki arka planın üzerinde durur.

Otto doğu ve batı mistisizmini karşılaştırmak amacıyla buralardan iki mistik seçmiştir; bu kişiler Doğuyu temsil etmek üzere Shankara ve Batıyı temsil etmek üzere ise Eckhart’tır. Eserde bu iki düşünür arasındaki önemli benzerlik ve farklılıklar tartışılarak Otto’nun mistisizmi daha iyi anlaşılmasına çalışılır.

Hristiyanlık ve İslam’daki günah kavramının kutsal kitaplardaki şekliyle izahatından yola çıkılarak nesnel bir değer olan kurtuluşla ilgili sorulara bu bölümde cevap bulmaktayız. Hristiyanlıktaki kefaret anlayışı burada önemli bir yer tutmaktadır. Yani burada İsa’nın insanların günahlarına kefaret olması amacıyla çarmıha gerilmesinin İslam ve Hristiyanlık’taki epistemik değeri karşılaştırmalı bir şekilde kutsal kitaplar da referans gösterilerek yer almaktadır. Bu olay anlaşıldıktan sonra yazar, Otto’daki “*Günah*” ve “*Kurtuluş*” la ilgili görüşlerini izah etmektedir. Otto’nun burada birkaç sebeple eleştiri aldığını söyleyebiliriz. O’nun kefaret konusundaki ısrarı bu eleştirilerden biridir. Örneğin “Hz. İsa’nın en iyi Mesih

dolayısıyla Hristiyanlığın en iyi din olduğunu kanıtlamaya çalışır. Fakat kişi doğuştan günahkâr değilse, kefarete gerek yoktur." Otto'ya getirilen bu tarz eleştiriler gerekçelendirme noktaları mantıklı ve delilleri yeterli olduğu müddetçe yerinde gözükmemektedir.

Kalın, Otto'daki özgürlük ve kader ilişkisine dair tartışmaları ele alır. Ona göre kişi özgür yaşamından yoksun olmamakla birlikte kader, yoğun bir his durumu ve kul olma halidir. Yazarın bizlerle paylaştığı son konu ise Lütuf kavramının Otto'daki tezahürüdür.

Genel itibariyle oldukça akıcı ve basit düzeyde çoğu kişinin anlayabileceği bir dil kullanan yazar okuyucuyu yormamaktadır. Kitabın tekdüze olmayışı ve kısım kısım ayrılarak anlam bütünlüğünü koruması esere olumlu yönde katkı sağlamıştır. Kalın'ın eserinde "Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe"yi sadece Otto'yu yorumlayarak değil birçok düşünürü de referans göstererek anlatması, Otto'nun bu kavramlar çerçevesinde daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Ayrıca kişi seçiminde Türkçe'ye çevrilmiş kitapları bulunmayan Rudolf Otto'yu kullanması ve birçok eseriyle birlikte mezcederek bizlere sunması bu eserin önemini ortaya koymaktadır. Bu sebeplerle bu çalışma mahiyeti itibariyle Otto üzerine yapılacak olan diğer çalışmalar için de bir kaynak niteliğindedir.

Kalın, Fetullah. "Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe". Değerlendiren:

Hilal Fil. *RTEÜİFD* 12 (2017): 349-353.





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (355-360)

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Hatice Üstün\*

**Tatar, Burhanettin. *Din İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.**

Tatar, Burhanettin. *Hermeneutic: Religion, Science and in Art*. Istanbul: ISAM Publication, 2014.

İlmî bir disiplin içerisinde çalışma yapan insanlar, disiplinin varlığını borçlu olduğu arka plan bilincine ve onu değerlendirmeye tabi tutacak kavramsal birikime sahip olmadıkları için, disiplinin özünü anlama sorunuyla sürekli karşı karşıya kalırlar. Hermenötik -bir "anlama sanatı" olarak- disiplinlere esaslı sorular yöneltilir ve anlamı bize veren kavramların gerçekliğini araştırır. Anlamın, "hayat sürecinin her an yeniden yaşanan dünya ile irtibatlandırılma süreci" olduğu göz önünde bulundurulduğunda, gerçekliğinin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır.

Burhanettin Tatar'ın bazı disiplinlerin, anlamı yorumlama biçimlerini ele alan "*Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*" isimli eseri bu açıdan oldukça değerlidir. Kitap; Önsöz, Notlar, Kaynakça ve Dizin haricinde yedi bölümden oluşmaktadır. "Bazı Anlama Tarzları Üzerine Notlar" başlıklı birinci bölümde yazar, tarihte -özellikle sözlü ve yazılı metinleri- anlamada farklı unsurları merkeze alan çeşitli yaklaşımlara

---

\* Yük. Lis. Öğr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı.  
Grad. Stud., Karadeniz Technical University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy of Religion.  
Trabzon / Turkey ([phaticeustun@gmail.com](mailto:phaticeustun@gmail.com))  
orcid.org/0000-0002-9019-9601

değiniyor. Diğer altı bölümde ise ayrı ayrı Edebiyatın, Kur'an'ın, Ahlakın, Tıbbın, Hüsn-i Hattın ve Müziğin hermenötik sorunlarını ele alıyor.

Eserin bir nevi giriş mahiyetinde olan ilk bölümüne Tatar, metinleri anlama sorunu bağlamında ilk tartışma konusunun, metnin ait olduğu dilin ele alınma biçiminin nasıllığı olduğunu ifade ederek başlıyor. Bu bir sorundur, çünkü biz bir dili anlamaya çalışırken yine o dilin içerisinden hareket etmek durumundayız. Dil hakkındaki kanaatimiz doğal olarak, metne bakışımızı etkilemektedir. Yazar bu noktada sekiz farklı dil anlayışını değerlendirmeye girişiyor. Ele aldığı ilk anlayış olan *Yapısalcı dil anlayışı*na göre, dil daima farklılık içinde anlamını kazanan bir işaretler sistemi, metin ise bu işaretlerin bir çatı altında karşılıklı referanslarıyla oluşan bir nesnedir. Metni anlamak için genel çatıyı anlamak yeterlidir. Derrida yapısalcılığın sorunlarından kurtulmak için metnin, yorumlar arasındaki sonu gelmez oyunlar için bir alan olduğunu söylemiş ancak yapısalcılığın anlam ile göstereni özdeş sayan tavrından kurtulamamıştır. *İdealist dil anlayışı*na göre ise, dil belli bir zamanda belli bir toplumun ortak anlayışını yansıtır ve metnin anlamı bireysel zihnin arkasındaki kolektif şuurdadır. Dili, bilincin yansıması olarak gören bu anlayış, bilincin dil ile tahrif edilmesine imkân tanır. *Yeni Marksist-Materyalist dil anlayışı*, tarihsel metinlerin arka planlarında birtakım maddi çıkarların olduğunu ve toplumların dilinde oluşan tahrifin ancak farklı bir zaman ve mekândaki bilinç tarafından anlaşılabilceğini dile getirir. Habermas'ın "ideoloji anlayışı" dediği bu yaklaşım, geçmişe güvensizliğe sebep olan bir kuşku hermenötiği yaratmıştır. *Ontolojik dil anlayışı*, dili anlamının varlığı anlamak olduğunu, bunun ise tarihsel devamlılık ile sağlanabileceğini ve metinlerin, geleneğin yeni boyutlar kazanmış şekli olduğunu ileri sürer.

Bununla birlikte metnin kendi tarihsel bağlamı dışına doğrudan konuşamayacağını düşünen ve *Niyetselci dil anlayışı*nı savunan Hirsch, metnin anlamını yazarın niyetiyle özdeş tutmuştur. Buna göre metnin kendi başına bir anlamı yoktur. *Tarihsel Tenkitçilik anlayışı*na göre ise metnin anlamı yazarın niyetinde değil, tarihsel ortamında ortaya çıkar. Tatar bu noktada bir metni tarihsel bağlamında anlamaya çalışırken, aslında metnin zihnimizi şekillendirmiş biçimiyle metne baktığımızı dolayısıyla metnin orijinal halini anlamamızın imkansız olduğunu söyler. *Alımlama Estetiği* adı verilen anlayış, metnin anlamını yorumcunun anladığı şeyden ibaret görür. Bu rölativist yaklaşım, -bir yönemsizlik olarak- aslında insanları tek bir rasyonel tutuma hapsetmeye çalışan yöntemciliğe tepkidir. *Pratik anlama* ise metni yorumcunun bilincine indirgmeden, yorumcunun bulunduğu



ortamda sınırların ötesinden seslenerek yeni şeyler söyleyebilen bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Son olarak, yazarın bu anlayışların üzerinde işlev görmesini beklediği *Kendini Anlama*, kişinin başkalarıyla birlikte kendi varlık tarzını anlamasını ifade eder. Tatar'a göre kendini daha iyi anlayabilmenin yolu birbirinden farklı açılara sahip metinlerle yüzleşmekten geçer.

Yazar bu yaklaşımlar ışığında *Edebi Hermenötik* bölümünde ilk olarak edebi eserlerin anlamını soruşturuyor. Edebiyat kelimelerle yapılan sanattır. O, dili harici bir gerçekliğe atıfla anlamlandıran diğer disiplinlerin aksine dilin kendisine odaklanır ve anlamını dilden alır. Bu anlamda o, kurgusal bir yapı arzeder. Edebilik, önceleri felsefenin alegorik düzeyde bir parçası iken, 20. yüzyılda romantik felsefenin soyutu somuta önceleyen yaklaşımı reddedip yaratıcı dehanın bir bilme tarzı olduğu iddiasıyla felsefi kanaatleri sarsan bir otonomi kazanmıştır. Tatar bu noktada şiir ve nesirin farklı edebi türler olduğunu belirtiyor. Ona göre şiiri diğer anlatı türlerinden ayıran temel özelliği, onun *aporia*(aşılamaz) oluşudur. O herhangi bir anlatıya sahip olmayıp dilin kendisini ifşa etmekle anlam kazanır. Nesir ise *projeksiyon* (öngörülebilirlik) özelliği ile dilin aporetik dünyasında mantıksal anlam oluşturur. Yazara göre, insanın anlatı üzerinde üçüncü göz oluşturma çabası, dilin aporetik karakterini aşamadığı için neyin gerçek neyin kurgu olduğunu hiçbir zaman açığa vuramamıştır.

Kur'an'ın hakikat iddiası ve onu anlama çabaları *Kur'an Hermenötiği* açısından oldukça dikkat çekicidir. Tatar'a göre, son iki asırdır ifadesini bulmuş olan "Kur'an'a dönüş hareketi" bu bağlamda Kur'an'ın ne ve nerede olduğu sorusunu sorarak bir *arke* problemini dile getirmektedir. Tarihte bir hareket noktası arayışını yansıtan temel yaklaşımlar olarak; Kur'an'ın anlamını somut olaylara dayandıran Selefilik, somuttan soyuta ulaşmaya çalışan Kelam, soyuta vurgu yapan Felsefe ve soyut ötesi bir yaklaşımı savunan Tasavvuf sayılabilir. Bu yaklaşımlar Kur'an'ın ontolojik anlamının epistemolojik olarak belirlenebileceği noktasında hemfikirdir. Ancak Hermenötik, Kur'an'ın anlamını epistemolojinin bir nesnesi olarak değil insan dünyasında ve dil içinde tecelli eden bir tarihsel süreç olarak görür. O anlamını analitik çözümlenmelerden değil, ona inanan insanlardan alır. Bu bağlamda Hz. Peygamber Kur'an'ın tarihsel projeksiyonu olarak çok değerlidir. Kur'an Hz. Peygamber döneminde, anlamı belirlenmekte olan bir süreç iken, mushaf haline getirildikten sonra reflektif düşüncenin kavramsal bir nesnesi haline gelmiştir. Yazar Kur'an'a dönüş hareketinin Kur'an'ı, -Peygamber zamanındaki haliyle ele alma çabasının- yaşayan bir metinden ziyade dondurulmuş bir modele dönüştürdüğünü

belirterek Kur'an'ın günün şartları altında dinamik bir metin olarak değerlendirilmesinin Kur'an Hermenötiği açısından hayati olduğunu belirtmektedir.

Toplumların farklı ahlaki bilinci karşısında evrensel ahlaki doğruların ne olduğu, *Ahlak Hermenötiği*'nin temel sorusudur. Burada ahlakın iki farklı yorumlanma biçimiyle karşılaşılıyor. Mitosa dayalı anlayış, ahlaki yaşanmışlık olarak ele alan ve iyi ve kötünün ne olduğunu tarihsel anlatılarla belirlemiş olan anlayıştır. Logosa dayalı anlayış ise dili kullanarak evrensel doğrunun tecellisi olacak kavramsal açıklığa ulaşmayı amaçlar. Sokrates'ten pozitivist düşünceye kadar gelenek içerisinde ahlaka farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımların ortak noktası ahlaki *özdeşlik* kavramı ekseninde ele almalarıdır. Ancak küresel çağ ötekini varsayan *farklılık* talebiyle geleneğin bu ontolojik zeminini kaybetmiş görünüyor. Günümüzde ahlaki bilincin sorunu, her daim farklılığa açık kalırken bu farklılıkları yok etmeyecek ortak ahlaki zemini oluşturmaktır. Ahlak hermenötiği ahlaki dil içinde bize verilmekte olan dünyadan hareketle anlamaya çalışarak algı farklılıklarını dilin iletişim gücüyle aşmaya çalışır. Bu noktada yazara göre, ahlakın evrenselliğini, belli ahlaki kurallar olarak değil farklılıklarına rağmen her bir dil dünyasında kendine yer bulması olarak anlamak daha doğru görünmektedir.

Tatar, *Tıp Hermenötiği*'ni hastalık durumunda insanın bedenine ve topluma yabancılaşma sorunu karşısında anlamı sürdürmeye çalışan bilinç hali olarak tanımlıyor. Tıp tarihi sağlığı, "konuşurken gizlenen susarken konuşan" bir kavram olarak ele almıştır. Hermenötik bir nevi sağlığı konuşurma iddiasıdır. Eskiler hastalığı fitratın bozulması ve günahlara kefarete olarak görürken Hipokrat onu tabiattan hareketle mikrokozmos bir uyumsuzluk olarak değerlendirmiştir. Descartes ile başlayan mekanik evren anlayışı ise insan bedenini hastanın varoluşundan bağımsız bir deney nesnesine dönüştürmüştür. Ciddi bir kırılma olan bu yaklaşım tıbbi, artık her hastayı kendine özgüllüğü içerisinde değerlendiren ahlaki bir pratik olarak değil genel kuralları olan bir bilim olarak görür. Bu durumun insan açısından bir yabancılaşmaya sebebiyet vermesi hermenötiğin temel ilgi alanıdır.

*Hüsn-i Hatt*'in, Ortaçağ'da hâlihazırda anlamı olan mekan ve metinlere nispetle anlam kazanırken, gittikçe mekanın kendisiyle anlamlandırıldığı bir forma bürünerek otonomlaştığını görüyoruz. Yazar bu sebeple Hattı, hermenötik açıdan ele alırken tek bir kavram olarak değil, tarihsel süreç içerisinde, ancak beslendiği arka plandan ayrı bir sanat olarak değerlendiriyor. Klasik hat eserleri; belli bir yazı türünü kullanan ve mekânla bağlantılı bir kompozisyon oluşturma çabasında görünürken

modern hat eserleri; anlamını harfler arasındaki estetik dengede bulan, belli bir yazı türüne bağlı kalmadan kurgusal bir yapı oluşturan ve kısmi belirsizliğe sahip çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik hat, onu yorumlayanı belli bir ideal güzellik noktasına ulaşmaya teşvik eder. Modern hat ise, içinde bulunduğumuz dünyayı farklı açılardan göstermeye çalışır. Kendilerini ifade ediş biçimleri farklılaşsa da her iki tarz gerçekliklerini yüzeylerinde belirtmeleri noktasında birleşirler.

Müziğin mekânsal olmayıp zamansal ve kavram ötesi oluşu, anlamı konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tatar, müziğe mistik bir noktadan hareketle anlam atfetmenin, müzik ötesi bir alandan hareket edildiği için ironik olduğunu düşünüyor. Müziğin sese dayalı bir gerçekliği olsa da o -enstrümantal olarak- sesin anlamından fazlasına sahiptir. *Müzik Hermenötiği*, en temelde müzik sesi ve insan bilinci arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu inceler. O, anlamını melodik ses fenomeniyle yüzleşen insan bilincinden alır. Bununla birlikte müzik söylenenden çok söylenmeyene aittir. Bu noktada gerçek anlam, müzik sustuğu zaman müziği sessiz bir şekilde dinleyen insanın bilincinde gerçekleşir. Müzik kavramsal anlamının durduğu yerde insana, dünyasının hala bir bütün olarak anlamlı olduğunu hatırlatır. Yazara göre, onun kalbin dili olarak adlandırılması bu kavram ötesi karakteri sebebiyledir.

Tatar'ın, hermenötik konusunda çeşitli çalışmaları vardır. O bu eserin, içerisinde ele aldığı konulara ilgi duyanlar için motivasyon olduğunu söylüyor. Ayrıca kitabın kapak tasarımı estetik açıdan oldukça dikkat çekici ve teşvik edici görünüyor.

Temelde iki ana bölüme ayırabileceğimiz bu kitabın, alan hermenötiği yapmadan önce bir yol gösterici olarak hermenötiğin ne olduğunu ele alması, ufuk açıcı olmuştur. Bunu yaparken yazarın sadece yorum tarzlarına değil onların çıkmazlarına da yer vermesi ayrıca faydalıdır. Altı alanın ayrı ayrı hermenötiğini yaptığı -bizim ikinci bölüm dediğimiz- bölümler ise ele alınma biçimleri açısından bir bütünlük arz etmektedir. Bu anlamda elimizdeki eserin, her bölümü kendi içerisinde otonomik olmasına rağmen yöntem noktasında benzerliği, bölümler arası olası kopukluğu önlemiş gözükmektedir. Her bir alan kendi tarihi içerisinde değerlendirilmiş, kırılma noktalarına ve arka planlarına dikkat çekilmiş ancak hepsinin arka plandan ayrı olan gerçekliği savunulmuştur.

Hermenötik çabanın doğrudan düşünme biçimlerinin varoluş krizlerine

yöneliyor olması, hakikat ile kendini hakikat olarak sunan sapkın düşüncelerin ayırt edilmesine olanak tanımaktadır. Yazar önsözde hermenötiği "dünyevi aydınlıktan, varlığın gizlendiği karanlığa yönelme ve bu karanlığı bir nevi ifşa etme teşebbüsü" olarak tanımlıyor. Bu noktada eser, okuyanın eline bir el feneri verme çabası olarak değerlidir.

Tatar, Burhanettin. "Din İlim ve Sanatta Hermenötik". Değerlendiren: Hatice Üstün.

*RTEÜİFD* 12 (2017): 355-360.



BİLİMSEL TOPLANTI  
DEĞERLENDİRMELERİ

---

---

*SYMPOSIUM-CONFERENCE  
REVIEWS*



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (363-369)

**Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi / Symposium-Conference Review**

Emine Battal\*

**Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XII. Koordinasyon Toplantısı ve İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik Sempozyumu**  
**(30 Haziran – 2 Temmuz 2017 Rize)**

The 12 th Coordination Meeting of Department of Sociology of Religion and Terrorism, Migration and Refugee Symposium in the Islamic Geography  
(30 June – 2 July 2017 Rize)

**GİRİŞ**

*Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XII. Koordinasyon Toplantısı ve İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik Sempozyumu* 30 Haziran-2 Temmuz 2017 tarihleri arasında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Rize’de gerçekleştirildi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Konferans Salonunda yapılan ve iki gün süren sempozyuma Türkiye’deki çeşitli üniversitelerin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Din Sosyolojisi Anabilim Dalı’nda görev yapan yaklaşık 100 akademisyen ile Din Sosyolojisi alanında lisansüstü eğitim gören bazı öğrenciler katıldı. Üç oturum olarak yapılandırılan sempozyumda toplam 8 tebliğ sunuldu. Sempozyum 30 Haziran Cuma günü öğleden sonra açılış

---

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.  
Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of History of Religions.  
Rize / Turkey. ([emine.battal@erdogan.edu.tr](mailto:emine.battal@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0001-6699-4237

konuşmalarıyla başladı, ardından terör temalı birinci oturum gerçekleştirildi. Sempozyumun göç temalı ikinci oturumu ile mültecilik konulu üçüncü oturumu ise 1 Temmuz Cumartesi günü yapıldı. Söz konusu sempozyumu tanıtmak üzere kaleme alınan bu yazıda, program süresince ortaya çıkan bilgi, düşünce ve kanaatler konu edilmektedir.

### AÇILIŞ KONUŞMALARI

Programın açılışında sempozyum düzenleme kurulu adına RTEÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Ali Akdoğan, RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz, RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ve Rize Milletvekili Hikmet Ayar birer konuşma yaptılar.

Akdoğan konuşmasında ilk olarak terörün hukuk, ahlak ve evrensel insanlık normlarına aykırı bir eylem olduğunu vurguladı. Ardından yaşanan terör olaylarının birtakım sonuçlar doğurduğunu, bunların başında da göç ve mültecilik faaliyetlerinin yer aldığını dile getirdi. Akdoğan daha sonra genelde tüm dünyada daha özeldir Müslüman coğrafyada görülen terör, göç ve mültecilik sorunlarının ciddi çözüm beklediğini, bu sorunların çözümü noktasında toplumun bütün kademelerindeki insanların her birine büyük sorumluluklar düştüğünü belirterek konuşmasını tamamladı.

RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. S. Sabri Yavuz konuşmasının başında göç ve mültecilik sorununun Türk toplumu tarafından ya yakinen müşahede edildiğini ya da toplumun doğrudan bu problemin içerisinde yer aldığını ifade etti. Ardından bu sempozyum esnasında ortaya çıkan sonuçların söz konusu sorunların çözümüne önemli katkılar sunacağına değinen Yavuz, İslam coğrafyasında yaşanan göç ve mültecilik olaylarının bizatihi İslam'ın kendisinin ürettiği bir sorun olmadığını, kaldı ki Müslüman coğrafyada daha özeldir Türkiye'de mültecilere çelme takan insanların değil bilakis onlara kucak açan kişilerin bulunduğunu vurguladı.

RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ilk olarak şiddet ve terörün insanlık tarihi kadar eskiye götürülebileceğini, her zaman potansiyel bir tehdit olarak varlığını sürdürdüğünü, dininin, ırkının ve medeniyetinin olmadığını söyledi. Ardından dünya çapında yaşanan ekonomik krizler, yoksulluklar ve gelir dağılımındaki eşitsizliklerin yanı sıra enerji kaynaklarına yönelik baskıların ülkeler ve toplumlar üzerinde çeşitli buhranlar oluşturduğunu ve bu durumun da terör, göç ve mültecilik konusunu alevlendirdiğini dile getirdi. Son 20 yılda dünyadaki mülteci



sayısının iki kattan daha fazla artış gösterdiğini belirten Karaman, mülteci meselesinden en fazla etkilenen ülkelerin başında Türkiye'nin yer aldığına dikkat çekti. Karaman daha sonra "*giderek büyük bir köye dönüşen dünyada hiç kimse diğerinin sorununa kayıtsız kalamaz, dolayısıyla huzur ve barış istiyorsak yönümüzü sadece kendi sınırlarımızın içine değil kriz ve çatışmaların olduğu yerlere de çevirmeliyiz*" diyerek konuşmasını tamamladı.

Rize Milletvekili Hikmet Ayar ise terör, göç ve mültecilik olaylarının çağımızın en önemli sorunu olduğunu ve gündemimizin büyük çoğunluğunu bu üç kavramın teşkil ettiğini ifade etti. Bu sorunların tartışılmasının çok anlamlı olduğunu söyleyen Ayar, konuşulanların icraate geçirilerek faydalanılır hale getirilmesinin ise çok daha büyük önem arz ettiğinin altını çizdi.

## OTURUMLAR

### I. Oturum: Terör

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur başkanlığında gerçekleştirilen birinci oturumda; Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Salih Aydemir *Daş Terör Örgütünün Küresel ve Yerel Dinamikleri*; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Halil Aydınalp *İslam Dünyasında Terörün Temel Dinamikleri* başlıklı bildirimlerini sundular.

İlk konuşmacı olan Salih Aydemir öncelikle DAES için kullanılan farklı kısaltmalar ve anlamlarından bahsederek örgütün IŞID'den DAES'e evrilme süreci hakkında bilgi verdi. Ardından, DAES'in başta Ortadoğu coğrafyası olmak üzere tüm dünyaya yönelik en büyük tehditlerden olduğunu söyleyen Aydemir, söz konusu örgütün yerel ve küresel dinamikleri üzerinde durdu. Küresel dinamikleri konu ile ilgili mevcut kaynaklar ve elektronik belgeler aracılığıyla elde ettiği verilerden hareketle ele alan Aydemir, yerel dinamikleri ise bir müddet DAES'in içinde yer almış daha sonra ise ayrılmış biri erkek biri kadın iki Suriyeli ile yapmış olduğu görüşme kayıtları üzerinden analiz etti.

Aydemir'in ardından söz alan Halil Aydınalp ise sunumunda İslam dünyasındaki şiddetin temel dinamiklerini ortaya koymaya çalıştı. İslam dünyasında görülen terörün dinamiklerini "dış faktörler", "iç faktörler" ve "yan/karanlık faktörler" şeklinde kategorik hale getiren Aydınalp dış etkenler denince "İslam dünyasının dışında neler oluyor" ya da "İslam dünyası nasıl bir

sistemin içerisinde” gibi soruların akla geldiğini; iç etmenlerin İslam dünyasının kendi içinde cereyan eden makro süreçlere tekabül ettiğini; yan unsurların ise silah, uyuşturucu, insan kaçakçılığı gibi, legal ve illegal yapıların birlikte hareket edebildikleri karanlık bir sahaya karşılık geldiğini dile getirdi. Aydınalp, bütün bu faktörlerin birbiriyle irtibatlı olduğunun altını çizmekle birlikte konuşmasında ağırlıklı olarak iç ve dış faktörlerle ilgili değerlendirmelerde bulundu.

## II. Oturum: Göç

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Zeki Arslantürk moderatörlüğünde gerçekleştirilen ikinci oturumda; Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Rasim Bayraktar *Sürgün ve Zorunlu Göç Bağlamında Psikososyal Bir Çözümleme: Kafkaslar, Balkanlar ve Ortadoğu*; Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Yakup Çoştur *Avrupa'daki Türk Varlığı ve Dini Yapılanması*; Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdullah Özbolat *Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Din* başlıklı sunumlarını yaptılar.

İlk sunumu gerçekleştiren Rasim Bayraktar konuşmasına, dünya coğrafyasında çeşitli nedenlerle yaşanan bireysel ve toplumsal yer değiştirmelerin göç, serbest göç, gönüllü göç, beyin göçü, emek göçü, zorunlu göç ve sürgün gibi kavramlarla tanımlandığını söyleyerek başladı. Bunlar arasından daha ziyade sürgün ve zorunlu göç üzerinde duran Bayraktar, bu iki kavramla ilgili yapılan tanımların birey ve toplum bazında yaşanan tecrübeleri yansıtıp yansıtmadığını irdeledi, bunu yaparken de Kafkaslar, Balkanlar ve Ortadoğu gibi farklı coğrafyalarda yaşanan acı tecrübelere ilişkin tanık ifadelerine yer verdi. Bu noktalardan hareketle Bayraktar, sürgün ve zorunlu yer değiştirmelerin bireyin ve toplumun psiko-sosyal gelişimiyle çok yakından ilişkili olduğuna dikkat çekti.

Bayraktar'ın ardından Yakup Çoştur söz aldı. Çoştur ilk olarak 1950'li yıllardan itibaren çok sayıda kişinin Türkiye'den Avrupaya göç etmeye başladığını ve bunun sonucunda da günümüzde çeşitli Avrupa ülkelerinde hatırı sayılır bir Türk nüfusunun oluştuğunu dile getirdi. Çoştur daha sonra Avrupa ülkelerine göç eden Türklerin gittikleri ülkelere uyum süreçlerinin oldukça sancılı olduğunu; buldukları ülkenin vatandaşlığına geçmenin bir takım kazanımları beraberinde getirmekle birlikte milli ve dini kimlik çözülmesi, kuşaklar ve kültürler arası çatışma ve yabancılaşma şeklinde kendini gösteren pek çok sorunla yüzleşmek zorunda kaldıklarını; buna karşılık bazı Türklerin söz konusu olumsuzlukları gidermek,

kültürel ve dini kimliklerini muhafaza edebilmek ve buldukları ülkelere uyum sağlayabilmek amacıyla dini temelli yapılanmalar da dahil çeşitli sivil toplum kuruluşları etrafında örgütlendiğini belirtti. Türkiye’den Avrupa’ya gerçekleşen göçün ilk yıllarından günümüze kadar geçen süre içinde göçmenlerin gündelik dini yaşantısını makro-sosyolojik bir çerçevede ele alan Çoştı son olarak Türk göçmen nüfusu üzerine yapılan saha çalışmalarında ulaşılan bulgulardan hareketle Avrupa’daki Türklerin kimlik arayışı ile ilgili birtakım değerlendirmelerde bulundu.

Çoştı’nun ardından söz alan Abdullah Özbolat ise göç ve eğitim yoluyla statü edinme sürecinde dindarlık konusunu ele aldı. Gerdibi köylüleri örneğinden yola çıkan Özbolat konuşmasında, sosyal hareketlilik sürecinde dindarlığın inanç, pratik ve toplumsal etki boyutlarında farklılaşma olup olmadığına odaklandı. Özbolat daha sonra, Gerdibi köylüleri için coğrafi hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketliliğin ortak yönünün statü edinme amacını taşıdığını; bu statü edinme sürecinin meslek/iş, gelir, eğitim, mülkiyet vb. etkenlere göre şekillendiğini; yine söz konusu etkenlere bağlı olarak statünün bir hayat tarzı olarak görünür hale geldiğini dile getirdi. Özbolat konuşmasının sonunda sosyal hareketliliğin bireylerin dini bilgi, inanç ve pratiklerine, dini gruplaşmalarına, toplumsal hayatlarına, dünya görüşlerine olan etkilerine ve bu etkilerin sosyal hareketlilik sürecine yansımalarına ilişkin tespit ve analizlere yer verdi.

### III. Oturum: Mültecilik

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Abdurrahman Kurt moderatörlüğünde gerçekleştirilen üçüncü oturumda; Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Celil Abuzer *Mülteci Çocukların Eğitim ve Sosyalleşme Sorunları (Urfa Örneği)*; Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Nebile Özmen *Suriyeli Mülteci Entelektüellerin Türk Toplumuna ile Uyumunu*; Norveç Dışişleri Bakanlığı Göç İşleri Dairesi Uzmanı Abdullah Sağlam *Avrupa’da Mültecilerin Etkileşim Süreci (Norveç Örneği)* adlı bildirimlerini sundular.

İlk konuşmacı olan Abdullah Sağlam öncelikle bir İskandinav ülkesi olarak Norveç’in dünyanın çok çeşitli bölge ve ülkelerinden göç ve iltica başvurularına muhatap olduğunu ifade etti. Sunumunda Norveç’teki göçmenlerle ilgili istatistiksel verilerden de yararlanan Sağlam, Müslüman göçmen sayısının 148.189 olduğu bilgisini paylaşarak Müslüman ülkelerin halklarının Batı Avrupa ülkelerine göç etmelerinin nedenleri üzerinde durdu. Son olarak göçmenlerin Norveç’teki sosyal yaşantıya yaptığı etki, uyum ve batıfobikleşmeden bahseden Sağlam,

Müslümanların İslam ülkelerinden çok halkı Hıristiyan olan ülkelere güvenerek oralara göç etmelerinin, İslam ülkelerinin yöneticileri tarafından özeleştirisi konusu yapılması gerektiğini vurgulayarak sözlerini tamamladı.

Sağlam'ın ardından söz alan Celil Abuzer konuşmasının başında, Suriye'de 15 Mart 2011 tarihinde başladığı kabul edilen ayaklanmadan bu yana binlerce insanın öldüğünü bir o kadarının da başka ülkelere göç etmek zorunda kaldığını dile getirdi. Türkiye'nin Suriye'den gelen göçmenlere sonuna kadar kapılarını araladığını ve bu bağlamda işin yükünü sınır illerin göğüslediğine dikkat çeken Abuzer, bu iller arasında Şanlıurfa'nın ilk sırada yer aldığını söyledi. Bu bağlamda göçle ilgili sorunlardan en fazla etkilenenlerin çocuklar olduğu üzerinde duran Abuzer konuşmasının devamında göçmen çocukların eğitim ve sosyalleşme sorunları noktasında Şanlıurfa'daki mevcut durum ve gelecekte karşılaşılabilecek sorunlardan bahsetti. Abuzer bu çerçevede Şanlıurfa Valiliği ve İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından söz konusu çocukların eğitimi ile ilgili geliştirilen politika ve uygulamalara değinmeyi de ihmal etmedi.

Abuzer'in ardından Nebile Özmen söz aldı. Özmen konuşmasında farklı kültürlerin bir arada yaşaması sürecinde, zorunlu göç etmiş olan mülteciler ile entelektüel göçmenlerin uyum konusundaki durumlarını Suriyeli mülteciler üzerinden değerlendirdi. Entelektüel mültecilerin algı ve tutumlarındaki, farklılığın göç sonrası uyum sürecine de yansıdığını dile getiren Özmen, entelektüel mültecilerin yasal ve toplumsal kurallara uyumu daha yüksek olmasına rağmen daha eleştirel bir düşünce yapısına sahip olmalarından dolayı buldukları ülkelerde bazı sorunlar yaşayabildiklerine işaret etti. Bu noktada Özmen, entelektüellerin, mülteci kabul etmede fazlasıyla pragmatist davranarak yoksul kesimi ülkesine almayan ancak entelektüellere daha fazla imkân sunan Avrupa ülkelerindeki durumun farkında olmalarının da Türkiye'deki pek çok uygulamaya tepkisel yaklaşımda bulunmalarına yol açtığını belirtti. Özmen son olarak ise Suriyeli entelektüel mülteciler ile Türk toplumu arasındaki uyum konusunda mevcut sorunların büyük çatışmalara yol açacak nitelikte olmadığına dikkat çekti.

Değerlendirme oturumundan hemen önce, RTEÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı'nda görev yapan, Suriye uyruklu Yrd. Doç. Dr. Saeed Alothman'ın, Türkiye ve Türk toplumuna yönelik değerlendirmeler yaparak kendi deneyimlerinden bahsettiği kısa bir sunum gerçekleştirdi. Gerek oturumlar esnasında gerekse oturum aralarında tartışmaların

da yapıldığı sempozyum, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Abdulvahap Taştan, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hayri Erten, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur ve Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof Dr. Celaleddin Çelik'in genel değerlendirmeleri ile sona erdi.

Oturumlarda ele alınan "terör", "göç" ve "mültecilik" başlıklarının her birinin ayrı ayrı sempozyumlara konu teşkil edecek derecede geniş bir mahiyete sahip olması bu olguların bütün boyutlarıyla ortaya konulmasına imkân tanımamıştır. Bununla birlikte süresi göz önünde bulundurulduğunda sempozyumun gerek içerik gerekse organizasyon açısından başarılı geçtiğini söylemek mümkündür. Ayrıca sunulan bildirilerin kitaplaştırılarak araştırmacıların istifadesine sunulacağı da hesaba katılırsa, bu sempozyumun bilimsel faaliyet adına atılmış önemli bir adım olduğunu ifade etmek gerekir.

Battal, Emine. "Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XII. Koordinasyon Toplantısı ve İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik Sempozyumu (30 Haziran – 2 Temmuz 2017 Rize)". *RTEÜİFD* 12 (2017): 363-369.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (371-375)

**Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi / Symposium-Conference Review**

Şeyma Turan\*

**Güneysu Sempozyumu I: Güneysu'da Dinî-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat (20-22 Ekim 2017 Rize)**

Güneysu Symposium I: Religious-Social-Cultural and Artistic Life in Güneysu (20-22 October 2017 Rize)

**GİRİŞ**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Güneysu İlim Öğrenenlere Yardım Vakfı, Güneysu Kaymakamlığı ve Güneysu Belediyesi'nin paydaşlığını yaptığı, *Güneysu Sempozyumu I*, 20-22 Ekim 2017 tarihleri arasında Rize'nin Güneysu ilçesinde gerçekleştirildi. Güneysu Kaptan Ahmet Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi konferans salonunda düzenlenen sempozyuma çeşitli üniversitelerden akademisyenler ve farklı mesleklere sahip alanında uzman 27 kişi konuşmacı olarak katıldı. Toplam 21 tebliğin sunulduğu sempozyumda 5 oturum gerçekleştirildi.

Programın açılışı 20 Ekim Cuma günü öğleden önce yapılan hatm-i şerif duasıyla başladı. Öğleden sonra sergi açılışı ve ardından devlet ve hükümet yetkililerinin de katılımıyla açılış konuşmaları gerçekleştirildi. Konuşmaların akabinde plaketler takdim edildi ve tasavvuf musikisi konseri gerçekleştirildi. Açılış

---

\* Yük. Lis. Öğr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.  
Grad. Stud., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Religious Education.  
Rize / Turkey ([seymarize@hotmail.com](mailto:seymarize@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0001-9398-5053

programı kapsamında 19.00-22.00 saatleri arasında icazet programı gerçekleştirilerek hafızlığını tamamlayan 33 öğrenciye icazet verildi.

### **AÇILIŞ KONUŞMALARI**

Açılış konuşmalarında Güneysu İlim Öğrenenlere Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Başkan Yardımcısı Yusuf Yılmaz, sempozyumda Güneysu'nun ilmî ve dini bakımdan gelişmesine katkı sağlayan merhum hocaların yâd edileceğini, bu mirasın gençlere bırakılacağını, yetişmekte olan neslin yarının önemli hocaları olacağını belirtti. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz, Şeyh Edebâli'nin "Geçmişini bilmeyen geleceğini bilemez, geçmişini iyi bil ki geleceğe sağlam basasın." sözüyle mekâna ve coğrafyaya insanların değer kattığını vurguladı. Güneysu Belediye Başkanı Halil Turan, yeni neslin eskilere ait yazılı metinleri anlayamamasından, eski zamanlarda din eğitiminin yapılmasındaki zorluklardan bahsederek o dönemde yapılan fedakârlıkların bugünkü dindarlığın varlığını oluşturduğunu ifade etti. Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Daire Başkanı Ahmet Minder, Güneysu'nun dini ve kültürel açıdan yörede önemli bir konuma sahip olduğuna işaret etti. Güneysu Kaymakamı Davut Düzgün, Güneysu'nun dini, kültürel ve sosyal hayattaki önemine vurgu yaptı. Mahalli İdareler Daire Başkanı İhsan Selim Baydaş, sempozyum fikrinin ortaya çıkışı hakkında bilgi verdi. Rize Milletvekili Hasan Karal; sempozyumun unutulmaya yüz tutan değerleri hatırlatmaya vesile olacağını, İstanbul Milletvekili Haydar Ali Yıldız; gençlere tarih bilincinin ve medeniyet bilgisinin doğru şekilde aktarılması gerektiğine değindiler. Rize Valisi Erdoğan Bektaş, bu tarz faaliyetlerin, yapıldığı yerlere ruh kazandırdığını belirtti. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş, ilimden, ilmin öneminden ve tarihte ceddimizin ilme gösterdiği ihtimamdan bahsetti.

### **OTURUMLAR**

#### **I. Oturum**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şevket Topal başkanlığında gerçekleştirilen birinci oturumda ilk konuşmacı Orhan Naci Ak, "Güneysu'nun Tarihi" isimli bildirisinde Güneysu'nun tarihçesi hakkında bilgi verdi. İkinci konuşmacı olan Ahmet Minder, "Hukukçu ve Siyasetçi Kişiliğiyle Ahmet Gürkan" isimli bildirisinde Ahmet Gürkan hakkında derinlemesine bilgi sundu ve aynı zamanda Ahmet Gürkan'a ait eserlerden bazılarını dinleyicilere tanıttı. Üçüncü konuşmacı olan Yrd. Doç. Dr. Abdullah Bay, "XIX. ve XX. Yüzyıl Osmanlı Haritalarına Göre Güneysu ve Çevresi" isimli bildiride, görsel materyal



eşliğinde Güneysu'nun Osmanlı haritalarındaki yerine, Güneysu ve civarının eskiden nasıl isimlendirildiğine dair bilgiler sundu. Dördüncü konuşmacı Mehmet Kazdal, "1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defterine Göre Güneysu'da Demografik Yapı" isimli tebliğinde dikkat çekici demografik bilgileri dinleyicilerle paylaştı. Oturumun beşinci ve son konuşmacısı Yrd. Doç. Dr. Ümit Erkan, "Rize Şer'iyye Sicillerinde Setoz" isimli bildirisinde biraz daha özele inerek Güneysu'ya bağlı Setoz köyü hakkında şer'iyye sicillerinden hareketle dikkat çekici bilgileri dinleyicilerle paylaştı.

## II. Oturum

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karşlı'nın başkanlığını yaptığı ikinci oturumda; İdris Hızır, "Molla Mehmetzâde Müderris Ömer Efendi"; Mahmut Karaali, "Yusuf Karaali Hoca"; Yrd. Doç. Dr. Necip Yılmaz, "Yusuf Yılmaz Hoca'nın Güneysu'nun Dini, Sosyal, Kültürel Hayatı Üzerinde Etkileri ve Ayane Mescidi"; Öğr. Gör. Muhammed Karaosman, "Muhsin Solak Hoca'nın Hayat Öyküsü"; İstanbul Milletvekili Av. Haydar Ali Yıldız, "Kutup Yıldızı Bir Âlim Zavendikli Mustafa Yıldız Hocaefendi"; Zeki Bıyık, "Güneysulu İmam Hatip İlyas Bıyık Hoca" isimli tebliğlerini sundular. Bu oturumda sunulan tüm tebliğlerde Güneysu'da hemen herkes tarafından ismi duyulan ve ilim sahasında gayret sarf eden âlimlerin hayatları, zor zamanlarda yaşadıkları sıkıntılar, bu sıkıntılara karşı verdikleri mücadeleler, ailelerinden aktarılan anılar ve ilme yaptıkları katkılar aktarıldı.

## III. Oturum

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'un başkanlığını yaptığı üçüncü oturumda ilk konuşmacı olan Doç. Dr. Mustafa Özkan, "Cumhuriyet Döneminde Güneysu'da Dini Hayat" isimli tebliğini sundu. Tebliğinde cumhuriyet döneminde Güneysu halkının dini noktada göstermiş olduğu fedakârlıklara değindi. İkinci konuşmacı Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, "Güneysu ve Havalisinde Yetişen Ünlü Din Bilginleri ve Bölgenin İslamlaşmasına Katkıları" isimli tebliğini sundu. Üçüncü konuşmacı olan Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karşlı, "İlim ve Sosyal Kişiliğiyle Tula Hoca (Mustafa Karşlı)" isimli tebliğiyle halk tarafından Tula Hoca olarak bilinen Mustafa Karşlı hoca hakkında bilgilerini aktardı. Dördüncü tebliği sunan Yrd. Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu ve Şeyma Turan, "Güneysu Halkının Kur'an Kurslarına Yönelik Tutumları" isimli tebliğleriyle Güneysu genelinde bir saha çalışmasından elde ettikleri verileri dinleyicilerle

paylaştılar. Oturumun son tebliğini sunan Yrd. Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit ve Arş. Gör. Muhammet Enes Vural, “Kişilik ve Dindarlık İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Güneysu Örneği)” isimli bildirimleriyle Güneysu halkına uyguladıkları anket çalışmalarını sundular ve elde ettikleri bilgileri dinleyicilere aktardılar.

#### **IV. Oturum**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Yıldırım’ın moderatörlüğünü yaptığı son oturumda ilk konuşmacı olan Öğr. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, “Güneysu’da Dini Hüviyetteki Tarihi Eserler ve Sosyal Hayattaki Ehemmiyetleri” isimli tebliğinde görsellerin ağırlıklı olduğu bir sunumla elde ettiği bilgileri dinleyicilere aktardı. Oturumda ikinci konuşmacı olarak görünen Uzm. Nurşen Ünal ve Sedef Yüz, “Güneysu İlçesinde Uygulanan Bakır İşlemeciliğinde Görülen Motiflerin İncelenmesi” isimli tebliği sempozyuma katılmadıkları için sunamadılar. Üçüncü konuşmacı Ahmet Zeki Yavaş, “Güneysu’da Kültür ve Sanat Hayatı” isimli tebliğini görsel sunumlar eşliğinde gerçekleştirdi. Oturumda dördüncü konuşmacı olarak görünen Fatih Yavaş, “Güneysu’da Eski-Yeni Mimari” isimli tebliğini programa katılmadığı için sunamadı. Oturumun son konuşmacısı olan Murat Hiçyılmaz, “Güneysu’da Mezar Taşları” isimli tebliğinde Güneysu’daki mezar taşları hakkında elde ettiği bilgileri görsel sunum eşliğinde dinleyicilere sundu.

#### **V. Oturum**

Cumartesi günü gerçekleştirilen son oturumda sempozyumun değerlendirilmesi yapıldı. Değerlendirme oturumuna Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz başkanlık etti. Oturumda Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karslı, Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Daire Başkanı Ahmet Minder, Ak Parti İstanbul Milletvekili Haydar Ali Yıldız, Güneysu Kaymakamı Davut Düzgün, Güneysu Belediye Başkanı Halil Turan, Güneysu İlim Öğrenenlere Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi İdris Hızır ve Güneysu İlim Öğrenenlere Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Başkan Yardımcısı Yusuf Yılmaz katıldı. Oturuma katılan konuşmacıların tamamı sempozyumun başarılı geçtiğini, böyle etkinliklerin devamının gelmesi gerektiğini, bazı eksikliklerin sempozyum sonrasında değerlendirilerek gelecek organizasyonlarda bu eksikliklerin giderilmesi gerektiğini belirterek değerlendirmelerini yaptılar.

Pek çok paydaşın bir araya gelmesiyle gerçekleştirilen Güneysu Sempozyumu, bir ilçeyi dini, sosyal, kültürel ve sanatsal açılardan ele alan bir sempozyum olması bakımından sahada ilk olma özelliğine sahiptir. Aynı zamanda bu sempozyumun bir ayağının üniversiteye dayanması diğer ayağının da Güneysu'daki ilgili kurumlara dayanması sempozyuma hem akademik hem de toplumsal değer katmıştır. Sempozyumda sunulan tebliğlerin kitaplaştırılması da Güneysu'ya dair bilgi sunması açısından faydalı olacaktır.

Turan, Şeyma. "Güneysu Sempozyumu I: Güneysu'da Dinî-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat (20-22 Ekim 2017 Rize)". *RTEÜİFD* 12 (2017): 371-375.





DOKTORA TEZ ÖZETLERİ

---

---

*SUMMARIES OF DOCTORAL  
DISSERTATIONS*



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (379-381)

**Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation**

Erol Sungur\*

**Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri" Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2016.**

Sungur, Erol. "Religious Lifestyles in the Concept of Postmodern Consumption" PhD. Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences, Rize 2016.

### ÖZET

Batının gündemini hâlâ meşgul eden postmodernite, etkisini hemen hemen bütün toplumsal alanlarda göstermektedir. Bu etki sadece Batıda değil İslam toplumları arasında da yaygınlaşmaktadır. Postmodernitenin muğlak ve tanımsız yapısı, kapitalizmle birleşince gücünü bir kat daha artırmıştır. Bu güç artışı, din merkezli bir yaşam biçimi oluşturma çabasındaki dindar Müslümanların sosyal yaşamlarına da nüfuz etmiştir.

Postmodern yaklaşım, her şeyi yapıbozumuna uğratmanın yanında dinleri ve dindarların yaşam biçimlerini de günün moda (güncel) etkinlikleri vasıtasıyla bir merkezizliğe (decentered) sürüklemektedir. Bu merkezizlik; siyasi, ekonomik ve

---

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.  
Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Sociology of Religion.  
Rize / Turkey ([erol.sungur@erdogan.edu.tr](mailto:erol.sungur@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0002-7311-3415

toplumsal değişimler vasıtasıyla dindar bireyleri de yavaş yavaş etkilemektedir. Özellikle dinin ortaya koyduğu kesin ve belirli prensipler, postmodern özneselliğin karşısında bireysel bir tercih haline gelmektedir. Bu değişimler hâlâ modernizm üzerinden okunmaya devam etmektedir. Oysa Türkiye, model aldığı medeniyetlerle birlikte çoktan postmodern durumları tecrübe eder olmuştur.

Bu doğrultuda dindar kesimin değişen yaşam biçimlerini, bu değişimin nedenlerini ve sosyal yaşamları üzerindeki etkilerini postmodern tüketim perspektifinden inceleyerek anlayıp yorumlayabilmek araştırmamızın amacı olmuştur. Bu doğrultuda Rize İl merkezinde ikamet eden veya çalışan 30 dindar katılımcıyla mülakat yapılmıştır. Postmodernitenin yapısı nedeniyle araştırmamızda karma bir kuram tercih edilmiştir. Araştırma aynı zamanda betimsel, karşılaştırmalı ve jenetik bir yöntem özelliği gösterir.

Araştırma sonucundaki bulgulara göre, dindar kesimin postmodern tüketim piyasasından gerek bireysel, gerekse sosyal açıdan etkilendiği ve dindar yaşam biçimlerinde genel bir değişimin gerçekleştiği görülmüştür.

#### ANAHTAR KELİMELELER

Postmodernite, Tüketim, Dindar, Yaşam Biçimleri.

#### ABSTRACT

Postmodernity which is still occupying the agenda of The West, takes effect in almost every social sphere. This influence is becoming widespread in not only The West but also İslamic society. Ambiguous and undefined structure of postmodernity increased its power more after combining with capitalism. This power increase penetrates the social life of religious Muslims who are trying to constitute a faith-based life style.

Postmodern approaches carry religions and life style of religious people to decentralization through fashion events of the day besides of causing a deconstruction on everything. This decentralization affects religious people gradually through political, economic and social changes. Especially certain and specific principles revealed by the religion become like an individual choice against the subjectivity of postmodernity. These changes are still perceived as modernism. However, Turkey has already experienced postmodern cases together with the civilizations taken as a model by Turkey.



The aim of this research is investigating, understanding and interpreting the changing life styles of religious people, reason of these changes and the effects of these changes on their social life from a perspective of postmodern consumption. In this regard, 30 religious participants who live or work in city center of Rize have been interviewed. In this research work, a hybrid theory was preferred due to the structure of postmodernity. This research also shows a descriptive, comparative and genetic method feature at the same time.

According to the evidences at the end, religious groups are affected by postmodern consumer market both individually and socially and general changes in their religious life style are observed.

#### KEYWORDS

Postmodernity, Consumption, Religious, Life Styles.

Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 379-381.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (383-385)

**Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation**

Emine Battal\*

**Battal, Emine. “Yeni Dini Hareketler ve Şiddet”. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2017.**

Battal, Emine. “New Religious Movements and Violence”. PhD Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University Institute School of Social Sciences, Rize 2017.

**ÖZET**

Yeni dini hareketler (YDH’ler)’in tarih sahnesine çıkmasından bu yana, onlarla ilgili pek çok mesele araştırma konusu olmuştur. Ayrıca, bazı grupların zaman zaman cinayet ve toplu intihar gibi şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte, yeni dini hareketlerin şiddetle ilişkisi de temel tartışma konularından biri haline gelmiştir. Bu çalışmada yeni dini hareketler ve şiddet ilişkisi; sergiledikleri şiddet eylemlerinin niteliğinden dolayı “büyük beş” olarak isimlendirilen Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Güneş Tapınağı, Cennetin Kapısı ve Aum Shinrikyo hareketleri üzerinden iki ana başlık altında incelenmiştir.

Birinci bölümde; ilk olarak şiddetin tanımlanması, kaynakları ve meşrulaştırılması meselesi ele alınmakta, ardından geleneksel dinlerdeki şiddet unsurlarına değinilmektedir. Bu noktada, konunun açıklığı kavuşturulmasına katkı

---

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.  
Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of History of Religions.  
Rize / Turkey. ([emine.battal@erdogan.edu.tr](mailto:emine.battal@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0001-6699-4237

sağlaması amacıyla din-şiddet ilişkisi hakkındaki bazı teorilere de yer verilmektedir. Bunun akabinde söylemlerinde barış ve şiddet vurgusuna rastlanılan hareketler örneklendirilmekte ve şiddet olaylarının görüldüğü gruplar kendi aralarında bir tasnife tabi tutulmaktadır. Son olarak ise şiddetle anılan beş büyük hareketin genel bir portresi çizilmektedir.

İkinci bölümde; öncelikle YDH'lerin şiddete ilişkin söylemlerine atıfta bulunulmakta, ardından teolojik unsurlardan sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal etkenlere kadar YDH'lerin şiddete yönelmesinde rol oynayan faktörler sıralanmaktadır. Daha sonra YDH'lerin hem kendi üyelerine hem de grupları dışında kalan ötekilere yönelik ne tür şiddet uygulamalarına başvurduğu üzerinde durulmaktadır.

Araştırma sonucundaki bulgulara göre; bazı YDH'lerin çeşitli faktörlerin etkisiyle şiddete yöneldiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte YDH'ler tarafından uygulanan şiddetin, dışarıda kalanlardan daha ziyade üyeleri hedef aldığı fark edilmiştir. Ayrıca YDH'lerdeki şiddet türlerinin hakaret, aşağılama, tehdit etmeden ekonomik ve cinsel açıdan istismar etme, dövme, öldürme ve intihara teşvik etmeye varıncaya kadar oldukça geniş bir yelpazede çeşitlilik arz ettiği görülmüştür.

## ANAHTAR KELİMELER

Yeni Dini Hareketler, Şiddet, İntihar, Cinayet

## ABSTRACT

Since the emergence of new religious movements (NRMs), the many issues concerned with them have been studied. Although some of these movements come to the fore by spectacular acts of violence such as murder and mass suicide, the relationship between them and violence has become the major topic of conversation. In this study, new religious movements and violence relationship is examined under two main headings on the basis of Peoples Temple, Branch Davidian, Solar Temple, Heaven's Gate and Aum Shinrikyo, which are called as the "big five" because of the nature of their violence acts.

In the first section, there are three main headlines: the fact of violence, the relation between religion and violence, and new religious movements in the context of violence.

In the second section, firstly it is mentioned from violence discourses of some NRMs, then is arranged the factors that lead to NRMs from theological elements to socio-cultural, economical and political causes. Later, it is emphasized the types of violence that NRMs apply to both their members and outsiders.

Our findings show that some NRMs have tended towards violence with the effect of the various factors; the violence acts of NRMs have aimed at the members of these groups rather than the outsiders; and the types of violence in NRMs have varied a wide range from insult, humiliation and threatening to abuse, beating, killing and suicide.

### KEYWORDS

New Religious Movements, Violence, Suicide, Homicide.

Battal, Emine. "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 383-385.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (387-388)

**Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation**

Ahmet Kaplan\*

**Kaplan, Ahmet. "Arap Dilinde İltibas Problemi" Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2017.**

Kaplan, Ahmet. "Ambiguity as a Problem in Arabic Language" PhD Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences, Rize 2017.

**ÖZET**

Söz, doğası gereği belirsizdir ve söz dışında irtibata geçebileceğimiz başka bir vasat mevcut olmadığından bu meseleyle yüzleşmek kaçınılmazdır. Sözün doğasında var olan belirsizlikle dilbilgisel ve sözlüksel sebeplerle ortaya çıkan iltibas aynı değildir. Bu çalışmada, Arap dili özelinde iltibas kavramı, sebepleri, gerçekleşme biçimleri incelenmiş ve olumlu belirsizlikle iltibas arasındaki farka işaret edilmiştir. Daha çok yazılı dil esasında ele alınan iltibas problemi, klasik dönem dil âlimleriyle çağdaş dilbilimcilerin görüşleri çerçevesinde irdelenmiştir. İlk dönemlerden beri dil âlimleri, iltibası muradın tebliği önünde bir engel görmüşler ve onu engellemeye yönelik tedbirler almışlardır. Her türlü dilsel öge karine hükmündedir ve anlam bu karinelere teslim edilerek kişiden veya bağlı olduğu tarihten kopar. Dil, anlam-karine ikilisi esasında işlev gördüğünden iltibasın varlığı karinenin yokluğunun işaretçisi olmuştur. Fakat iltibas bununla sınırlı değildir. Dilin varlığı temsil kabiliyeti, vehmedilmiş bir kesinlik ve kanıksanmış bir sebep-sonuç ilişkisine dayandığından, dil

---

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric. Rize / Turkey. ([ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr](mailto:ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0001-5231-2282

kullanıcısı her zaman belirsizlikle karşı karşıyadır. Anlayan aklın özgüllüğünde ortaya çıkan belirsizlik olumlu iken işleve dayalı belirsizlik olumsuzdur.

### ANAHTAR KELİMELELER

İltibas, Anlam, Çokanlamlılık, Belirsizlik, Dilbilim

### ABSTRACT

Speech is ambiguous by nature and since we have no medium but only language to communicate, we have to face that issue. The ambiguity which inheres in nature of speech is not as the other one which emerges from grammatical and lexical reasons. In this study, ambiguity is studied on the basis of Arabic language with respect to its reasons, forms and is pointed out the difference between ambiguity (al-iltibas) and positive ambiguity. We have discussed the ambiguity rather on the basis of written language comparing thoughts of ancient scholars with of the modern linguists. Since the first periods, the scholars of Arabic language have considered ambiguity an obstacle that prevents communication and they have taken measures to clear it away. All kind of linguistic tool including its distinctive feature presumed to indicate to the meaning that detached from its author and context. Language serves on the basis of the duality sign-meaning, for that an occurrence of ambiguity means the absence of linguistic sign. However, ambiguity is not limited hereto. The language user is likely to be exposed to ambiguity because the linguistic ability to represent the reality based on the illusory certainty and the habitual relation of causality. For that, the ambiguity which gives chance to the understanding mind to be unique is positive while the ambiguity based on linguistic multifunctionality is negative.

### KEYWORDS

Ambiguity, Meaning, Polysemy, Uncertainty, Linguistics.

Kaplan, Ahmet. "Arap Dilinde İltibas Problemi". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 387-388.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (389-391)

**Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation**

Recep Erkocaaslan\*

**Erkocaaslan, Recep. "Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.**

Erkocaaslan, Recep. "Hadrat Aisha's Life, Personality and Role in the History of Islam After the Prophet Mohammad", PhD. Dissertation, Ankara University Institute of Social Sciences, Ankara / Turkey 2016.

**ÖZET**

Bu tez giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmuştur. Giriş bölümünde metod ve çalışmamız esnasında kullanılan bazı temel eserler hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde genel olarak Hz. Âişe'nin Mekke hayatı, nesebi, doğumu, İslâm'ı kabul etmesi, Hz. Peygamber ile nişanı ve hicret konuları ele alınmıştır. Hz. Âişe'nin Medine hayatını konu edinen kısımda ise Hz. Âişe ile Hz. Peygamber'in evlilikleri, Hz. Âişe'nin evi, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'le ve onun diğer eşleriyle ilişkileri, Hz. Âişe'nin katıldığı gazveler ve bu gazvelerdeki rolü, İla Olayı ve son olarak da Hz. Peygamber'in vefatı konuları incelenmiştir.

---

\*Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı.  
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Islamic History.  
Rize / Turkey ([recep.erkocaaslan@erdogan.edu.tr](mailto:recep.erkocaaslan@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0001-9811-5524.

İkinci bölümde Hz. Âişe'nin genel özellikleri incelenmeye gayret edilmiştir. Hz. Âişe'nin mizacı, ahlâkı, ibadetlere düşkünlüğü, tesettür hassasiyeti, faziletleri, cömertliği, geçim kaynakları, eğlence ve mizah konusundaki tutumu ve son olarak Hz. Âişe'nin ilmi ve İslâmî ilimlere katkısı aktarılmaya çalışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Muâviye'nin yönetime geliş şekilleri ve zikredilen bu dönemlerdeki yönetimlere Hz. Âişe'nin herhangi bir etkisi bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Son olarak da Hz. Âişe'nin vefatı konusu ele alınmıştır. Tüm bu bölümler içerisinde özellikle Hz. Âişe'nin evlilik yaşı, İfk Olayı ve Cemel Savaşı konuları çok ayrıntılı ve geniş bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise tezin genelinden elde edilen sonuçlar toplu olarak özetlenmiştir.

### ANAHTAR KELİMELER

Âişe, Hz. Muhammed, Evlilik Yaşı, İfk, Cemel Savaşı.

### ABSTRACT

This dissertation consists of an introduction, three sections and the result. Information about the method and some basic works used during the study were given in the introduction. In the first section, the issues that Hadrat Aisha's Mecca life, lineage, birth, acceptance of Islam, engagement with the Prophet and the Hijra were superficially addressed. In the part of Hadrat Aisha's life in Medina, the issues that Prophet's marriage with Hadrat Aisha, Hadrat Aisha's house, Hadrat Aisha's relationships with Prophet and his other wives, the battles that Hadrat Aisha attended and her role in these battles, the event of Ilâ and finally the death of the Prophet were mentioned.

In the second section, the general characteristics of Hadrat Aisha was depicted. Hadrat Aisha's temperament, morality, devotion to worship, tesettur (veiling) sensitivity, virtues, generosity, livelihoods, attitude towards entertainment and humor and finally Hadrat Aisha's knowledge and contribution to Islamic sciences were also stated.

In the third part of the thesis, how Hadrat Abu Bakr, Omar, Osman, Ali, Hasan and Muawiyah took the lead respectively and whether Hadrat Aisha had any effects in their management was questioned. Finally the death of Hadrat Aisha was examined. In all of the sections especially Hadrat Aisha's marriage age, Efk Event,

and the Battle of the Camel were tried to be addressed very detailed and explained extensively. In the result section, the results obtained from the thesis were summarized.

### KEYWORDS

Hadrat Aisha, The Prophet Mohammad (Pbuh), Marriage Age, Slander, Battle Of The Camel.

Erkocaaslan, Recep. "Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 389-391.





Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (393-395)

Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation

Mustafa TAŞ\*

**Taş, Mustafa. "Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu" Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2016.**

Taş, Mustafa. "Bukhari's al-Jarh al-Ta'dil Method" PhD. Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences, Rize/Turkey 2016.

ÖZET

Hicrî ikinci asır sistematik dönem cerh-ta'dîl ilmi, hicrî üçüncü asırda Buhârî'nin (ö. 256/870) içerisinde bulunduğu tabaka ile devam etmiştir. Buhârî bu alanda *et-Târîhu'l-kebîr*, *et-Târîhu'l-evsat* ve *ed-Duafau's-sağîr* adlı eserleriyle önemli bir münekkittir. Bu çalışmada Buhârî'nin otorite olduğu bir diğer alan olan cerh-ta'dîl ilmindeki metodu incelenmiştir.

Araştırmanın konusu, önemi, kaynakları ve yöntemine dair verilen bilgilerin yer aldığı girişten sonra birinci bölümde Buhârî'nin ilmî şahsiyeti ve ricâl ilmindeki yerine temas edilmiştir. Münekkitlerin adâlet ve zabt açısından ricâl değerlendirmeleri, bu değerlendirmeler esnasında kullanmış oldukları lafızlar ve bunların manaları cerh-ta'dîl ilminin omurgasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde Buhârî'nin adâlet ve zabt açısından ricâl değerlendirmeleri

---

\* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Fırat University, Divinity Faculty, Department of Qiraat.  
Elazığ / Turkey ([m\\_tas23@hotmail.com](mailto:m_tas23@hotmail.com))  
orcid.org/0000-0001-9730-3291

ile onun bu hususta kullanmış olduğu tenkit terimleri incelenmiş, burada elde edilen verilerin değerlendirilmesiyle oluşan teorik kısmın tatbiki sahadaki sonucu için *el-Câmi' u's-sahîh*'le mukayesesi yapılarak değerlendirilen râvinin *el-Câmi' u's-sahîh*'te rivayetinin bulunup bulunmadığı araştırılmıştır.

Üçüncü bölümde Buhârî'nin hicrî ilk iki asırdaki cerh-ta'dîl ifadelerini nasıl değerlendirip aktardığı, söz konusu dönemdeki münekkitler ile Buhârî arasında yapılan karşılaştırmalar ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yine Buhârî'nin *ed-Duafâu's-sağîr*'i hem kendi dönemi hem de kendisinden sonraki dönem duafâ literatürü ile ricâl değerlendirmeleri ve yöntem açısından karşılaştırılmıştır. Böylece onun bu alandaki metodunun izleri sürülmüştür. Araştırma süresince tespit edilen neticelerin yer aldığı sonuç kısmıyla da çalışma tamamlanmıştır.

### ANAHTAR KELİMELER

Buhârî, Cerh-Ta'dîl, Ricâl, et-Târîhu'l-Kebîr, et-Târîhu'l-evsat, ed-Duafâu's-Sağîr, Metot.

### ABSTRACT

The science of al-jarh al-ta'dil in the systemathic period of the 2<sup>nd</sup> century A.H. progressed through the 3<sup>rd</sup> century A.H. with a group of scholars among whom Bukhari (died in 256 A.H. / 870 A.D.) took his place. Bukhari is an important figure in this field with his works *at-Tarikh al-kabir*, *at-Tarikh al-awsat* and *ad-Dhuafa as-saghir*. In this study, his method of al-jarh al-ta'dil, on which he is regarded as an authority, was examined.

The topic of the research, its importance, sources and the method are mentioned in the introduction. In the first part, the scholarly personality of Bukhari and his role for the rijal was given. The rijal evaluation of hadith narrators in terms of justice and protection, the terminology they used and their meanings are at the core of al-jarh al-ta'dil science. In this context, in the second part of the thesis, Bukhari's rijal and al-jarh al-ta'dil evaluation and the terminology he used were examined. In the light of the data obtained through this process, the theoretic information was applied to the area; these data were compared to his famous work, *al-Jami al-saheeh*. It was searched whether there is a hadith cited from the hadith narrator in his book.

In the third part, what Bukhari considered and reported relating to the al-jarh al-ta'dil methods during the first two centuries A.H. is discussed by comparisons

between Bukhari and other critics of the era. Besides, his work, *ad-Dhuafa as-saghir*, is compared to other dhuafa literature during and after his time in terms of rijal evaluation and methods. Thus, his trace in this field was followed. With the results determined during the study and conclusion part, the study is completed.

#### KEYWORDS

Bukhari, al-Jarh al-Ta'dil, Rijal, at-Tarikh al-Kabir, at-Tarikh al-Awsat ad-Dhuafa as-Saghir, Method.

Taş, Mustafa. "Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 393-395.







Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (397-398)

Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation

Kadir Taşpınar\*

**Taşpınar, Kadir. "Ebussuud Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu" Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2016.**

Taşpınar, Kadir. "The Phenomenon of Qiraat in Ebussuud Efendi's Irshad al Aql al Salim" PhD Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences, Rize 2016.

### ÖZET

Murâd-ı ilâhîyi ortaya koyma gayretinde olan müfessirler, bunun için sahih ve şâz vecihleriyle kıraatlerden istifade etme yoluna gitmişlerdir. Bu araştırmada, sahih kıraatler yanında birçok şâz kıraatten yararlanarak *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i kaleme alan Ebussuud Efendi'nin, tefsirindeki kıraat olgusu ortaya konuldu.

Girişten sonra üç bölüm ve sonuç kısmından oluşan çalışmanın birinci bölümünde, Ebussuud'un hayatı ve ilmi kişiliği, kıraat ilminin tarihi serencamı ve müellifin kıraatteki kaynakları ile kıraatleri ifadelendirme biçimi ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kıraat-Arap dili ve kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kıraat vecihlerinin sistematik tasnifi yapılmış, konu, Arap lehçeleri ve sarf-nahiv kuralları bağlamında

---

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.  
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Qur'anic Exegesis.  
Rize / Turkey ([kadir.taspınar@erdogan.edu.tr](mailto:kadir.taspınar@erdogan.edu.tr))  
orcid.org/0000-0002-6317-6594

incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise sahih kıraat kriterleri çerçevesinde müellifin kıraat tasavvuru ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ele alınan örneklerin, konuyu her açıdan temsil etmesine özen gösterilmiş, konular, birçok kaynaktan yararlanmak suretiyle izah edilmeye çalışılmıştır.

### ANAHTAR KELİMELER

Ebussuud, Tefsir, Kıraat, Sahih, Şâz.

### ABSTRACT

Mufasssirs have tried to make use of verified and unverified Quran recitations with their proof to exhibit the will of Allah. In this study, the recitation fact in tafsir of Ebu's-Su'ud, who wrote 'İrshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-karīm' by using verified recitations as well as a number of unverified recitations.

The study consists of introduction, three main parts and conclusion. The first part is on the life of Ebu's-Su'ud, his status in religious sciences, the history of Quran recitation, his references for recitation and his method to interpret recitations. In the second part, the systematic classification of Quran recitations was done in the context of recitation-Arabic language and recitation-tafsir; the subject was studied in the context Arabic dialects and morphology-grammar rules. In the third part, the writer's envision on recitation was determined in the framework of authentic recitation.

The samples were chosen carefully to give clues on every aspect and the topic was tried to be explained in detail using a number of sources.

### KEYWORDS

Ebu's-Su'ud, Tafsir, Recitation, Verified, Unverified.

Taşpınar, Kadir. "Ebussuud Efendi'nin İrşâdü'l-Aklî's-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 397-398.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (399-400)

**Doktora Tez Özeti / Summary of Doctoral Dissertation**

Recep Ertuğay\*

**Ertuğay, Recep. “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Şefkat” Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.**

Ertugay, Recep. “Compassion In Hazrat Mohammad’s Sunna” PhD Dissertation, Ataturk University Institute of Social Sciences, Erzurum 2017.

**ÖZET**

Bu tezin konusu; ‘Hz. Peygamber’in Sünnetinde Şefkat’ tir. Araştırma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın amacı ve yöntemi belirtildi. Birinci bölümde “şefkat” kavramının anlam alanı incelendi. Şefkatin anlamdan eyleme dönüşü izah edildi. Şefkate müteradif ve zıt kavramlar ortaya konarak kavramın anlamı netleştirildi. İkinci bölümde şefkatin işlevi üzerinde duruldu. Evrenin düzeni ve devamında, hayvanların yaşamlarında, şefkatin fonksiyonu irdelendi. İnsanın; ferdî, ailevî ve içtimâî hayatında şefkatin rolü açıklandı. Üçüncü bölümde Hz. Peygamber’in şefkatle yetişme süreci izlendi. Risalet öncesinde ve sonrasında Hz. Peygamber’in şefkatinin beslendiği kaynaklara işaret edildi. Dördüncü bölümde Allah Rasûlü’nün şefkatinin yansımaları olarak; çocuklara, kadınlara, yaşlılara,

---

\* Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

Dr., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Department of Qiraat. Rize / Turkey.

([recep.ertugay@erdogan.edu.tr](mailto:recep.ertugay@erdogan.edu.tr))

orcid.org/0000-0001-7289-0338

yetimlere, engellilere, fakirlere, hastalara, borçlulara, esirlere, kölelere, çevreye ve hayvanlara şefkati anlatıldı.

### ANAHTAR KELİMELER

Şefkat, Rifk, Re'fet, Sünnet, Hadis

### ABSTRACT

The subject of this study is "Compassion in Hazrat Prophet's (peace be upon him) Sunna. The study consists of an introduction and four chapters. In the introduction, the aim and the method of the study were stated. In the first chapter, the semantic field of the "compassion" concept was examined. The conversion of compassion from meaning into action was also explained. The concept was clarified by expressing its synonymous and antonymous terms. In the second chapter, the function of compassion was emphasized. In the order and the continuation of the Universe and in lives of animals, the function of compassion was scrutinized. In man's individual, family and social life, the role of compassion was represented. In the third chapter, his upbringing process was observed. After and before Hazrat Mohammad (pbuh) became a prophet, the sources which his compassion fed were indicated. In the fourth chapter, as the reflections of his compassion, the compassion for children, women, old people, orphans, the disabled, the poor, the ill, debtors, captives, slaves, environment and animals were exemplified.

### KEYWORDS

Compassion, Gentleness, Mercy, Sunna, Hadith.

Ertuğay, Recep. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Şefkat". Doktora Tezi. *RTEÜİFD* 12 (2017): 399-400.

