

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Kırıkkale Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Haziran / June - Cilt 7; Sayı: 13, 2022.

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan Sayılar: 2016 Cilt: 1 Sayı: 1–2, 2017 Cilt: 2 Sayı: 3–4,
2018 Cilt: 3 Sayı: 5)

Eski e-ISSN: 2547–9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty Year Range of
Publication with Former Title: 2016–2018 Vol: 1, No:1 –Vol: 3, No:5

Former e-ISSN: 2547–9504

KAPSAM: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

SCOPE: Religious Studies-Social Sciences

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June& December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the

ISNAD

YAYINCI / PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, TÜRKİYE
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ali ÇETİN alicetintr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

13. Sayı Editörleri / Editors of Issue 13th

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Dr. Öğr. Üyesi Adem YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL
Ar. Gör. Şeyma DEMİRTAŞ
Ar. Gör. Razaman ÇINAR
Ar. Gör. Abdullah Enes AYDIN
Ar. Gör. İbrahim KARA
Ar. Gör. İsmail KOÇAK

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu ihsanapcioglu@gmail.com
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Latif Hacinebioğlu ilh@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Divinity, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ suelocan@gmail.com
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, TURKEY
- Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ msyilmazkarabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Divinity, Karabük, TURKEY
- Doç. Dr. Ali Çetin alictintr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Yıldırım Beyazid University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

- Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN abdurrahmancandan5@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU sehmetoglu@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN caglayanharun@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Doç. Dr. Davut ŞAHİN sahdavut@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ gunduzoz50@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
- Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER nurdaneguler@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Nejla HACIOĞLU nejlahacioglu@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Adem YILDIRIM ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN ozcan.sevket@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hidayet TUKSAL htuksal@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed GÜNGÖR muhammedgungor.tr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE mhrifae@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hanaa HARAMI hanaaharami@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Mesut CEVHER mgouhar@yahoo.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)

Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int.Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali etinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)
Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)
Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)
Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim apak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İsmail alışkan (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Akif Koç (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zekeriya Pak (Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ –JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi -Correspondence: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs, KIRIKKALE

Editör –Editor

Ali ÇETİN

(Doç. Dr.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör-Assistant Editor

Abdullah Enes AYDIN

(Ar. Gör. K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design

Abdullah Enes AYDIN

(Ar. Gör. K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Telefon -Telephone: 00 +90 318–3573012

E-posta -E-mail: kalenamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. Kalemname uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Kalemname’de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. Kalemname’de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler Kalemname formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı Kalemname’ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kalemname Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik/Generics	1-10
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
1. İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı Ayten EROL – Fatma GÖKALP	11-32
2. Naîmâ Tarihi'nde Kur'an Ayetlerinin Kullanılışı Kayhan ATİK	33-48
3. Osmanlı Devleti'nin Kuzey Doğu Sınırında Bir Beylerbeyi: İshak Paşa ve Çıldır Beylerbeyi Döneminde Açıkbaş Melikliğiyle İlişkileri (1695-1703) Mehmet KAZDAL	49-72
4. Mushaf'ta Eksiklik-Fazlalık Tartışmalarına Mukâtil ve Câbirî Perspektifinden Bir Değerlendirme Muhammet Hayri ŞAHİN	73-91
5. <i>Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l- Kur'ân</i> 'da Temsilî Anlatım -Bakara Sûresi Özelinde- Nurdane GÜLER- Zehra Satı ERDEM	92-105
6. Eşler Arası Problemlerde Hz. Peygamber'in Sahâbeye Rehberliği Nejla HACIOĞLU- Bedirhan DEMİRCİ	106-124
7. Kadınların Dini Sosyalleşme Sürecinde Kur'an Kurslarının Rolü: Kırıkkale Örneği. Serap YARDIMCI-Yakup COŞTU	125-146
8. İbrahim Aczî'ye Ait Bir Dönem Eleştirisi: <i>Dünyaya Bakarak</i> Muhammed Akif TİYEK	147-170
9. Kur'ân'da Tevkît Uygulama Örnekleri ve Alimlerin Buna Karşı Tutumları Muhammed Murtaza ÇAVUŞ	171-196
10. Hıristiyanların Yahudi Toplumu ve Dininden Kopma Sürecinin Temel Etkenleri Nurullah Haydar YURDUSEVEN	197-211
11. Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Kadınların Dua Davranışları: Kırıkkale Örneği Fatıma Zeynep BELEN- Elif SİLSÜPÜR	212-229
12. Çokanlamlı (Eşsesli) Edatların Öğretimi Sorunu Mohamed Rızık SHOEİR	230-246
13. Kur'an ve Sünnet'te Kur'an el-Fecr, Şafak (İmsak ve İftar) Alper GÖKÇE	247-269

Değerli Okuyucularımız

Kalemname dergisi olarak 13. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız.

Dergimizde, İslami ilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları, titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde, her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

14. Sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör

Ali ÇETİN

Dear Readers

As Kalemname journal, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 13th issue.

In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 14th issue.

Editor

Ali ÇETİN

Gönderim Tarihi: 11.06.2022
Kabul Tarihi: 20.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA KADININ EVLİLİĞİNİ SONA ERDİRME HAKKI

Ayten EROL

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Fıkıh Anabilim Dalı
University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences
Department of Fıqh.
Kırıkkale, Turkey
aerva95@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0002-0787-4865

Fatma GÖKALP

Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri (Fıkıh) Yüksek Lisans Öğrencisi
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences (Fıqh) Postgraduate Student
fatmaozbalgokalp@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0002-7614-8234

Atıf/Cite as: Erol, Ayten-Gökarp, Fatma. “İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı” Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 11-32.

Öz:

Bütün semavî dinlerde olduğu gibi İslâm aile hukukunda da nikâh akdi önemli bir akitir. Allah, insan, toplum, ebeveyn, karı-koca, çocuk, kişilik hakları olmak üzere pek çok hak bu akit kapsamında yer almaktadır. Evliliği sona erdirme/boşanma, dinî, ahlâkî olduğu kadar Müslüman kültürü açısından da hoş karşılanmayan bir davranıştır. İslâm aile hukukuna göre boşanma, karı-kocanın artık evlilik birlikteliklerini sürdürmeleri imkânsızlaştığı durumda şâri‘ tarafından bir çözüm yolu olarak kocaya doğrudan, karıya ise dolaylı olarak verilen meşru bir haktır/yetkidir. İslâm aile hukukunda evlilik bağı yalnızca kocanın karısını boşamasıyla sonlanmaz. Kadının da evliliği sona erdirme hakkını kullanabileceği tefvîzü’t-talâk, hul’/muhâlea ve tefrik gibi çeşitler bulunmaktadır. Ancak kadının bu hakları teoriden çıkarılıp, pratiğe dökülmeli ve fiilî olarak uygulanabilecek düzenlemeler yapılmalıdır. Müslüman kadınların maddî manevî, mağdur olmamaları için, evlenirken öncelikle resmi makamlarca nikâhlarını yaptırılmaları gerekmektedir. Evlenecek kişilerin de nikâh öncesinde veya sonrasında İslâm aile hukukuna göre, evliliği sona erdirme/boşanmanın (talâk) hakkında bilgi sahibi olmaları gerekir.

Evliliğin taraflarından birisi veya her ikisi açısından da çekilmez hale gelmesi ve her iki tarafın evlilik akdini sonlandırmaları durumunda, İslâm aile hukukuna göre, kendileri için kalıcı hükümler bulunmaktadır. Özellikle çocuklarının bulunması durumunda, evlenme ve ayrılmalarının sadece kendilerini değil çevrelerini de ilgilendirdiği unutulmamalıdır. Evliliği sona erdirme, Kur’ân-ı Kerîm’in bir emri olarak tarafların birbirlerini kırmadan güzellikle yapılmalıdır. Karı veya koca meşru olan boşanma yetkisini şâri‘in amacına aykırı kullanamaz.

İslâm aile hukukunda evliliği sona erdirmenin kullanımıyla ilgili gereken düzenlemeler yapılmış ve kötüye kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Aile Hukuku, Boşanma, Kadının Boşanma Hakkı, Tefvîzü't-talâk, Muhâlea, Tefrik.

THE RIGHT OF A WOMAN TO TERMINATE HER MARRIAGE IN ISLAMIC FAMILY LAW

Abstract:

Marriage contract is an important contract in Islamic family law and in all of the monotheistic religions. Many rights, such as the rights of Allah, human, society, parent, husband and wife, children, and personality are included in this contract. Termination of marriage/divorce is an unwelcome behavior in terms of religious and moral as well as Muslim culture. According to Islamic family law, divorce is a legitimate right/authority given directly to the husband and indirectly to the wife as a solution by the Shari' when it becomes impossible for the husband and wife to continue their marital union. In Islamic family law, a marriage bond does not end only when the husband divorces his wife. There are varieties such as tafvizu't-talaq, hul'/muhâlea and tefri hul'/muhalea and tafrik, where the woman can use her right to end the marriage. However, these rights of women should be taken out of theory, put into practice and regulations that can be applied in practice should be made. In order for Muslim women not to be financially and spiritually victimized, they must first have their marriage contracts performed by official authorities. Couples who are going to get married should also have information about ending the marriage (divorce or talaq) according to Islamic family law before or after the wedding. In case the marriage becomes intolerable for one or both parties and both parties terminate the marriage contract, there are permanent provisions for them according to Islamic family law. It should not be forgotten that marriage and separation concerns not only themselves but also those around them, especially if they have children. As a command of the Holy Qur'an, ending the marriage should be done beautifully without offending the parties. A husband or wife cannot use the legitimate power of divorce against the purpose of the Shari'. Necessary arrangements have been made regarding the use of the right to terminate the marriage in Islamic family law and it has been tried to prevent its abuse.

Keywords: Islamic Family Law, Divorce, Woman's Right to Divorce, Tawfiz-i Talaq, Muhalea, Tafrik.

Giriş

Aile kurumu, dinî, ahlâkî, tarihi ve kültürel değerlerin koruyucusu olarak, toplumun çekirdeğini oluşturan ve bireylerle toplum arasında bağ kurarak, toplumsal yaşamının sürekliliğini sağlayan en temel toplumsal düzen kurumlarından biridir. İnsanoğlunun yaratılış gayesi olan kulluğunu¹ gerçekleştirmesine yönelik olarak, aile kurumunun temeli esas itibariyle evlenme müessesine ve nikâh akdine dayanmaktadır.

Bütün semavî dinlerde² olduğu gibi İslâm aile hukukunda da nikâh akdi önemli bir akit. Allah, insan, toplum, ebeveyn, karıkoca, çocuk, kişilik hakları olmak üzere pek çok hak bu akit kapsamında yer almaktadır.³

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de; *"Birbirinizle beraber olduğunuz halde, üstelik onlar sizden sapasağlam bir söz de almışken onu geri mi alacaksınız?"*⁴ buyrulmuş, nikâh akdi, kesin, ağır ve önemli bir söz veriş (mîsâk-ı galîz) olarak vasıflandırılmıştır. Bu vasıf bağlamında evlilik sözleşmesi yapılmadan önce, zemininin sağlam atılması, ömür boyu sürecek beraberliğin mesut geçmesi için gereken tedbirlerin alınması istenmiştir. Bu tedbirlerden aslı ifade eden nikâh akdi, ömür boyu sürdürme niyetiyle yapılarak evlilik bağının gayesini oluşturmaktadır. Bu nedenle, her iki tarafın rızasına dayalı bu akit de huzur, mutluluk, dayanışma ve devamlılık esastır. Kur'an-ı Kerim'de; *"Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi*

¹ ez-Zâriyât 51/56.

² Detay için bkz. Saffet Köse, "Nikâh -Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Bir Analiz-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: 2017), Sayı: 30, 12-16.

³ Bkz. Köse, "Nikâh -Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Bir Analiz-", 9-44.

⁴ en-Nisâ, 4/21.

düşünen kimseler için dersler vardır,”⁵ buyrularak sevgi ve saygının önemine dikkat çekilmiş ve ailenin işleyişi, öncelikle birbirlerinin sebep-sonucu olacak *rahmet-meveddet-sekînet* kavramları üzerinden belirlemiştir.⁶

Bu bağlamda günümüz İslâm hukukçuları tarafından; “evliliğin karşılıklı rızaya dayalı olmasının şart koşulması, tarafların imkân ölçüsünde birbirlerine denk ya da yakın olmasının teşviki, evlilik öncesi görüşmelerin teşviki, sıla-i rahimin teşviki, boşanmak isteyenlerin sünnette belirtilen aşamalara riayet ederek boşanmalarının emredilmesi, boşanacak şahsa birtakım malî mükellefiyetlerin yüklenmesi, aile teşkilinde ve rollerin taksiminde boşamayı zorlaştıran düzenlemelerin esas alınması ve kadına karşı sorumluluğun imanla irtibatlı olarak ele alınması”⁷ gibi boşanmayı önleyici tedbirler öngörülmektedir.

Bütün bunların aksine, bu amaçların yerine gelmediği ve taraflara eziyet ve sıkıntı haline dönüşen evlilik birliğinin yürütülememesi evliliğin sona ermesini gerekli kılmaktadır. Evliliği teşvik eden dinimiz zaruret zamanında talâkı “mahlas-ı hukukî” (hukuki kurtuluş çaresi) olarak kabul etmiş ve bu hakkı da prensip olarak kocaya vermiştir.⁸ İslâm aile hukukunda erkeğin tek taraflı kararıyla evlilik akdini sona erdirmeye yetkisi mevcut olmakla birlikte, kadının da evliliği sona erdirmeye hakkı bulunmaktadır. Buna rağmen günümüzde kadının tek başına evliliği sona erdirmeye hakkının olup olmadığı hususunda oldukça manidar tartışmalarda söz konusudur.⁹

İslâm’ın boşama yetkisini prensip olarak erkeğe vermiş olmasının kadın erkek eşitliğini ihlal etmesine neden olduğu, boşama hakkı olmayan kadının mağdur olabileceği hatta çoğu zaman olduğu, erkeğin tek taraflı kararı ile evliliklerin daha kolay yıkılacağı ve bu hakkın sınırsız olduğu iddialarıyla eleştirilmektedir. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’de verilen âyetlere karşı parçacı bir tutum sergilenmesi, âyetlerin sübjektif değerlendirilmesi ve metodolojik hatalar,¹⁰ evliliği sona erdirmenin erkeğin iki dudağının arasında olduğu gibi ilimden ve hukuktan yoksun söylemler ve tarihten günümüze yapılan tartışmalar¹¹ düşünüldüğünde, İslâm aile hukukunda kadının evliliğini sona erdirmeye hakkı ve yetkisinin mahiyetinin bilinmesi önem arz etmektedir.

Çalışmamızda, İslâm aile hukukunda evliliği sona erdirmeye hakkının genel çerçevesi, tanımı, mahiyeti, şekilleri, önemi, yetkisi ve ehliyetinin yanı sıra, İslâm aile hukukunda kadının evliliği sona erdirmeye hakkının çeşitlerinden oluşan tefvîzü’t-talâk, tefrik ve muhâlea konuları imkânlar nispetinde ele alınacaktır. Ayrıca kısaca günümüz medeni hukukuna göre kadının evlilik bağına sona erdirmeye noktasında hakları hususuna değinilecektir.

1. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sonu Erdirmenin (Boşanmanın) Genel Çerçevesi

1.1. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sonu Erdirmenin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “serbest kalmak/serbest bırakmak, bağından kurtulmak/bağını çözmek, annenin doğum sancısı” anlamındaki talâk kelimesinin istilahi manası ise, belli lafızlarla nikâh akdinin derhal veya ileride bozulmasını ifade eder.¹² Salınmış bağısız deveye lügat manasına istinaden “*nâkatün tâlik*” denir.¹³ Yolu açılıp serbest bırakılan kadına da, bu manada “*Talîk*” denilmiştir.¹⁴ İslâm hukukunda talâk kelimesi tek taraflı boşama, mahkeme yolu ile boşanma veya anlaşarak boşanmayı içine alsın da, İslâm hukukçuları Kur’ân-ı Kerîm’de ve Sünnet’te talâk kelimesinin kullanımı itibarıyla sadece erkeğin tek taraflı iradesiyle evliliğe son vermesini

⁵ er-Rum, 30/21.

⁶ Bu kavramların açıklaması için bkz. Saffet Köse, Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 265 vd.

⁷ Metin Yiğit, “İslâm Hukuku’nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Diyarbakır: 2017), 19 (1): 17-18.

⁸ M. Selim Arık, “Boşanma (Talâk) Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *Diyanet İlmî Dergi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ocak-Mart 2004), Sayı: 1, 40/102.

⁹ Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 14. Baskı, (İstanbul: 2015), 77.

¹⁰ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (1991), Sayı: 4, 5/280.

¹¹ Bkz. İbrahim Yılmaz, “Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, (2010), 209-240.

¹² Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l ‘Arab*, (Beyrut: 1990), 10/225-226; Vehbe ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Heyet, (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 9/282; H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/496.

¹³ ez-Zuhaylî, 9/282.

¹⁴ Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü’t-Tefâsir*, (çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 1/262.

kastettiğini ve boşanmanın Kur'ân, Sünnet ve İcma ile mübah olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵

Akıl da, haklı gerekçeyle boşanmayı destekler. Zira karı kocanın şiddetli geçimsizliği, aralarında meydana gelen kin ve husumetin onarılamaz duruma gelmesi, mizaçlarının uyuşmaması, kadının zulüm altında kalması, kadının veya erkeğin geçimsiz biri olması ve daha pek çok sebepten dolayı durum zarar verici boyuta gelebilir. Böyle bir durumda sıkıntının kötülüğe dönüşmemesi için evliliğin sona erdirilmesinin meşru olmasını gerektirmektedir.

1.2. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirme Şekilleri

İslâm aile hukukunun evliliği sonlandırmasında kendine özgü bir hukuk sistemi vardır. İslâm aile hukukunun klasik doktrinine göre evlilik akdinin sonlandırılması talâk ve fesih olmak üzere temelde iki yoldur.¹⁶ Talâk, İslâm fıkhiinde özel anlamıyla evliliğin koca ve bazı durumlarda kadın tarafından tek yanlı iradesiyle sona erdirmesini beyan ederken, genel anlamıyla evlilik akdinin sonlandırılması ölüm haricinde; talâk, muhâlea ve tefrik olmak üzere üç temel kavram üzerine bina edilmiştir.¹⁷ Bu bağlamda evlilik akdinin sona erdirme şekline biri olan talâk, özel anlamıyla genellikle karı koca arasındaki sahîh olan evlilik bağı kocanın belli sözlerle sona erdirmesi iken, fesih nikâh akdi esasında akdin rükünlerinden biri veya sıhhat, nefâz ve lüzum şartlarından birinin bulunmaması ya da evlilik akdinden sonra oluşan bir kusur nedeniyle tarafların bir arada evliliklerini sürdürmelerinin imkânsız hale gelmesinden kaynaklı nikâh akdinin bozulmasıdır.¹⁸ Mahremle evlenme, üç talâkla boşanma, Müslüman kadının gayrimüslim erkekle evlenmesi gibi durumlar ya da şahitsiz evlenme, eşlerden birinin irtidat etmesi durumu da fesih sonucunu doğurur. İslâm aile hukukunda talâk ve fesihnin farklarını şöyle özetleyebiliriz:

• İslâm aile hukukuna göre fesih, evlilik birliğine hemen son verirken, talâkta bu gerçekleşen boşanmanın türüne göre değişiklik gösterir. Bâin talâk da evlilik bağı sona ermiş ancak yeni bir evlilik akdi, eşin rızası ve mehir ile bu birliktelik yeniden kurulabilir. Ric'î talâkta iddet süresi dolmadan erkeğin talâkdan vazgeçme hakkı vardır.¹⁹

• Talâk, akdi sona erdirmek, fesih akdi temelinden bozma anlamındadır.²⁰ Bu nedenle fesih, talâk sayılmaz ve kocanın sahip olduğu üç talâk hakkını eksiltmez.²¹

• Zifaktan önce fesih yoluyla ayrılmalarda mehir gerekmezken, talâk da belli durumlarda belirlenen mehrin yarısı ya da mut'a gerekir.²²

• Talâk, genel olarak hâkimin hükmüne bağlı değilken, fesih bu açıdan ikiye ayrılır. Örneğin denklik, mehrin eksikliği gibi durumlarda fesih, hâkimin hükmüne bağlıdır. İrtidat, hürmet-i musâhereyi doğuran münasebet, yakın akrabalık gibi durumlar ise hâkimin hükmüne ihtiyaç duyulmaksızın hemen evliliğin feshini gerektirdiği gibi ebediyen de karı-kocanın birbirlerine haram olmasını gerektirmektedir.²³ Dolayısıyla fesih evliliği bitirmek için başvurulan bir yöntem olmaktan daha çok evliliğin; kuruluş (in'ikâd), sıhhat (nefâz), ve

¹⁵ Ebû Muhammed Muvaffakudîn Abdullah İbn Kudâme, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhi el-Muğni Muhtasarı*, (çev. A Alpaslan Tuncer), (Beyrut: Ekim 2015), 7/56. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Cami'li-Ahkâm'il-Kur'ân*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 3/290-291; Yaman, 75.

¹⁶ *Diyanet İlmihali*, "İslâm ve Toplum", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 2/224.

¹⁷ Acar, "Talâk", *DİA*, 39/497; Zeynep Aktaş, "Kadının Aile Birliğini Sona Erdirme Yolları", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2.

¹⁸ *Diyanet İlmihali*, 2/222.

¹⁹ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelûsî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (çev. Ahmed Meylanî), (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991), 3/66-67; ez-Zuhaylî, 9/341; *Diyanet İlmihali*, 2/224.

²⁰ ez-Zuhaylî, 9/275.

²¹ İbn Rüşd, 3/39; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, (çev. Mehmet Yılmaz), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2009), 2/281.

²² ez-Zuhaylî, 9/276; *Diyanet İlmihali*, 2/224.

²³ ez-Zuhaylî, 9/276-282.

bağlayıcılık (lüzum) şartlarından kaynaklı evliliğin kendiliğinden bozulması ya da hâkimin hükmüne başvurma hakkına sahip olmayı ifade etmektedir.²⁴

Burada fesih konusuna kısaca değinmemiz çalışmamızın aslının sahih olarak kurulan evlilik akdinin sonrasında meydana gelen bu birlikteliğin sona erdirilmesi ile ilgili olmasındandır. İslâm aile hukukunda sahih bir evliliğin sona ermesi talâk, muhâlea ve tefrik yoluyla olmaktadır. Talâk, erkeğin tek taraflı iradesiyle gerçekleşen bir boşama şeklidir. Muhâlea da ise, kadının boşanmayı istemesi karşılığında erkeğe verilen belli bir bedel karşılığında evlilik bağı sona erdirilirken, tefrik de mahkeme yolu ile boşanma söz konusudur.

Tefvîzü't-talâk yöntem olarak farklı olması hasebiyle ayrı kategoride değerlendirilecektir. Fesih de yukarıda belirttiğimiz üzere evlilik akdi sırasında veya sonrasında olabilmekte ancak çalışmamızın içeriğini kapsamamaktadır.

1.3. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirmenin Önemi

Evliliğin ömür boyu devam etmesi esastır. Ne var ki, farklı nedenlerden dolayı eşlerin anlaşamaması söz konusu olmaktadır. Hz. Peygamber; “Allah’ın en sevmediği helal boşamadır”²⁵ buyurarak evliliğin sürdürülmesi için çaba sarf edilmesi gerektiğine de işaret etmiştir.

Bazı durumlarda kaçınılmaz olan boşanma aslında insanlar için gerekli durumlarda bir rahmettir. Eşlerin birbirinden nefret etmeleri, süreğen tahammülü olmayan bir hastalık, kısırlık ve buna benzer durumlarda nihaî bir çözümdür. Zira evlilikte anlaşmazlık çekilmez hale geldiğinde toplum ve birey için daha büyük sıkıntılar oluşturur.²⁶

Köse’nin ifadesiyle; “boşanmanın, dini, ahlaki ve Müslüman kültürü açısından hoş karşılanmayan bir tasarruf olsa da evliliğin taraflardan birisi veya her ikisi açısından da çekilmez hale gelmesi durumunda bir çözüm olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda da ayrılmanın güzellikle yapılması, tarafların birbirlerini incitici tavır takınmamaları Kur’ân-ı Kerîm’in emridir.²⁷ Her iki taraf da evlilik akdi sonlanmış olsa da kendileri için kalıcı hükümlerinin bulunduğunu, çocukları varsa günlük hayatta yollarının belli ölçüde kesişeceğini, evlenme ve ayrılmalarının sadece kendilerini değil çevrelerini de ilgilendirdiğini bilmelidir.”²⁸

Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de; “Eğer karı koca ayrılırlarsa Allah bol rızkından onların ihtiyaçlarını giderir. Allah’ın lütfu geniştir, hikmeti sonsuzdur”²⁹ buyrulması evlilik kadar boşanmanın da hak olduğunun, gerektiği zaman boşanmak suretiyle Allah’ın (cc) her iki tarafa da imkânlar sunabileceğinin delilidir. Yine “Allah sizin için kolaylık diler, güçlük dilemez”³⁰ ve “O, sizin için dinde herhangi bir güçlük kalmadı”³¹ âyetleri İslâm dininde kolaylığın önemli bir prensip olduğunun göstergesidir.

Mecelle’nin 21. maddesi “Zarûretler yasakları mubah kılar” ve 29. maddesi “İki kötülükle karşı karşıya kalındığında daha hafif olanı seçilir”³² kaidelerince boşanma da meşru hale gelir.³³

Cahiliyye döneminde Arabistan’da haksız bir uygulama vardı. Bir erkek karısını istediği zaman boşar ve istediği zaman da geri alırdı. Sadece iddet uygulaması vardı fakat iddetin süresi belli değildi. Bu konuda bir sınırlama olmadığı için kadın zulüm altındaydı. Zira ne kocasıyla tam bir evlilik hayatı yaşayabiliyordu ne de ayrılıp bir başkasıyla evlenebilecek duruma gelebiliyordu. Bakara 229. ayeti bu zulmü de ortadan kaldırmış oluyordu.³⁴

Kur’ân’ın bakış açısıyla bakıldığında hoş karşılanmayan ama gerektiğinde mübah olan

²⁴ İbrahim Yılmaz, “Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma”, *Basılmış Doktora Tezi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 3.

²⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1996), 8/336-337, (2178).

²⁶ ez-Zuhaylî, 9/283; Nihat Dalgın, “Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar, Küreselleşen Dünyada Aile 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri”, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 290.

²⁷ el-Bakara, 2/230.

²⁸ Köse, “Nikâh -Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Bir Analiz-“, 43.

²⁹ en-Nisâ, 4/130.

³⁰ el-Bakara, 2/185.

³¹ el-Hacc, 22/78.

³² Hamdi Döndüren, *İslâm Hukukuna Giriş: Başlangıçtan Günümüze Fıkh’ın Gelişimi ve Mecelle*, (Konya: Karatay Üniversitesi Yayınları, 2017), 156-159.

³³ İbrahîmi Halebî, *İzâh Mülteka el- Ebbur Tercümesi*, (çev; Mustafa Uysal), Konya, 2/ 8; ez-Zuhaylî, 9/284.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi l-Kur’ân*, 290; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr- i Kebîr Mefâtihu l-Gayb*, (çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 5/200; Ebu’l A’lâ Mevdûdî, *Tefhimu l-Kur’ân*, Heyet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 1/155.

boşanma, yangın sırasında kurtuluş için yangın merdiveni kullanmak gibidir.³⁵ İnsan hayatının dönüm noktalarından biri olan boşanma, karı kocanın çıkmaza girdiklerinde hayata yeniden tutunma çabasının da bir başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

1.4. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirme Yetkisi

İslâm aile hukukunda kocanın tek taraflı iradesiyle boşamayı gerçekleştirebilme yetkisi Kur'ân, Sünnet, icmâ ve akıl ile sabittir.³⁶ Boşama hakkının kocaya ait olduğuna dair Kur'ân'ı Kerîm'den delillerin bazıları şunlardır:

*“Kadınlarınızı boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurdularında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onlara zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın....”*³⁷

*“Ey Peygamber! kadınları boşadığınız zaman iddetleri vaktinde boşayın...”*³⁸

*“Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvaya daha uygundur. Aranızda lütüfkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir”*³⁹ âyetlerde hitabın kocaya yönelik olduğu görülmektedir. Boşanma ile ilgili âyetlerin genelinde hitabın erkeklere olduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili Hz. Peygamberin uygulamaları ya da sözleri şu şekildedir: İbn Abbas (ra)'ın rivayetine göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dedi: *“Ya Resulullah! Efendim beni cariyesiyle evlendirdi. Şimdi ise o bizi ayırmak istiyor. Bunun üzerine Resulullah minbere çıkarak şöyle dedi: İnsanlar! Sizden birine ne oluyor ki kölesini cariyesiyle evlendiriyor da sonra aralarını ayırmak istiyor? (Hayır) Muhakkak ki boşama yetkisi kadınla cimâda bulunan kocaya aittir.”*⁴⁰

İslâm aile hukukunda kocanın karısını boşama yetkisinin olması hususunda sükûti icmâ vardır. Zira Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulan boşanmalarda kocaların eşlerini boşamasına hiçbir İslâm hukukçusu itiraz etmemiştir. İslâm hukukuna göre eda ehliyetine sahip bir erkeğin yaptığı tasarruflarda geçerlidir.⁴¹ Dolayısıyla, İslâm hukukçuları boşama yetkisinin prensip olarak erkeğin elinde bulundurmasının, kadının evlilik akdini hiçbir şekilde sonlandıramayacağı anlamına gelmediği görüşünde birleşmişlerdir. Zira kocasının rızası bulunmasa bile mahkemeye başvurarak yahut kocasının talâk hakkını eşine devretmesi (tefvizü't-talâk) ile kadın da boşanma talebinde bulunabilir.⁴²

Nitekim İslâm aile hukukuna göre, “nikâh akdinde kadına verilen mehir, evlilik süresince kadının nafakası, iddet nafakası ve meskeni, temas gerçekleşmeden boşanan kadına verilen maddî destek (mut'â) gibi evlilik ilişkisine terettüp eden maddi külfetlerin tamamının kocaya yüklenmiştir.” Dolayısıyla, nimet-külfet dengesinin sağlanması için prensip olarak kocaya verilen boşanma hakkı/yetkisi, devredilemez bir yetki ve kadının tamamıyla kocaya mahkûm bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır. Belirli şartlar çerçevesinde bu yetki, nikâh akdi sırasında veya sonrasında kadına verilebilmekte ve kadın bunu kullanabilmektedir.⁴³

Günümüz İslâm hukukçuları, ilahiyatçılar, erkeğin boşama yetkisini Kur'ân ve Sünnet'te bildirilen şartlara uymaksızın keyfi bir uygulama serdetmesinin önüne geçmek için hem çağımız ihtiyaçlarını karşılayacak hem de kadınların haklarını korumak adına yeni düzenlemeler yapılması gerektiğini vurgulamaktadırlar.⁴⁴

Bu konuyla ilgili Eroğlu, yalnızca erkeğin boşama da mutlak olarak söz sahibi olmadığını

³⁵ Dalgın, *Küreselleşen Dünyada Aile*, 290.

³⁶ Ali Yüksek, “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 32, 7/342.

³⁷ el-Bakara, 2/231.

³⁸ et-Talâk, 65/1.

³⁹ el-Bakara, 2/237.

⁴⁰ İbn Mâce Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, (çev. Mehmet Fuad Abdulbâki), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), (2159).

⁴¹ Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 232.

⁴² Sâbık, 3/62-63; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, (Konya 1988), s. 40; İbrahim Hilmi Karlı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 192.

⁴³ Mehmet Aziz Yaşar, İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükümü ve Hukukî Sonucu, *Amasya İlahiyat Dergisi*, Haziran 2021, 16: 89-124, 94.

⁴⁴ Yılmaz, Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma, 264-265; Bkz. Yılmaz, “Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ”, (Konya: *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010), Sayı 15, 217-223.

Kur'ân'ın meseleye yaklaşımına baktığımızda kadına da yönelik olduğunu hatta kadın ve erkeğin muhatap alındığı âyetler⁴⁵ ve dahası hâkimlerin bile dâhil olduğunu beyan eden âyetleri⁴⁶ ifade etmektedir. Ayrıca, boşanma konusunda erkek ve kadını bile aşan durumların olduğunu, üçüncü şahıs veya devletinde müdahale edebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁷

Arik ise; bugün ülkemizde evlenme ve boşanmaların Türk Medeni Kanun'u hükümlerine göre resmen icra edildiği için boşanan kadınlar maddî yönden mağdur olmamakla birlikte, özellikle dindar kadınların manevî mesuliyetten duydukları endişe sebebiyle böyle boşanmalar karşısında sıkıntı çektiklerini ifade etmektedir. Bu nedenle kadınların maddî manevî, mağdur olmamaları için, öncelikle günümüzdeki resmi makamlarca nikâhlarını yaptırımalarının kaçınılmaz olduğunu ve evlenecek kişilerin de nikâhtan önce evliliği sona erdirme/boşanma (talâk) hakkında bilgi sahibi olmalarının gerektiği⁴⁸ görüşü kanaatimizce de isabetli görülmektedir.

1.5. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirme Ehliyeti

İslâm hukukçuları boşamanın geçerli olabilmesi için erkeğin boşama, kadının da boşanma ehliyetine haiz olması görüşündedirler. Kişinin bu hakkını kullanabilmesi ve kullandığında geçerli olabilmesi belli şartlara bağlanmıştır. Bu durumda erkek akıllı, buluşa ermiş olmalı, irade hürriyeti ve boşama kastı olmalıdır. Bu sebepten dolayı akıl hastasının, çocuğun, uyur halde olanın, bunamış kimselerin ve boşama vekâleti olmayan kimselerin boşaması da geçerli olmaz.⁴⁹ Bu konuları şöyle özetleyebiliriz:

1.5.1. Ciddi Olmayan Boşama

Boşama kastı olmadan, şaka ya da eğlence niyetiyle boşama lafzına hâzil denir. İslâm hukukçuları karısını şakayla boşayan kimsenin (hâzilin talâkı) boşamasının geçerli olduğu konusunda farklı düşünmüşlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de: “Kadınları boşadığınızda iddetlerini bitirdiler mi artık onları ya iyilikle tutun veya iyilikle salın. Onları haklarına tecavüz etmek için tutmayın. Kim bunu yaparsa muhakkak kendi nefesine zulmetmiş olur. Allah'ın âyetlerini oyuncak edinmeyin”⁵⁰ âyeti ile Hz. Peygamber (sav)'in “Üç şey vardır ki, ciddisi de ciddi şakası da ciddidir; Nikâh, talâk ve ri'cat”⁵¹ hadisini delil gösteren Hanefiler ve Şafîiler şakayla yapılan boşamayı geçerli sayarken, Hanbelîler ile Malikîler şakayla yapılan boşamanın geçerli olmadığı görüşündedirler. Çünkü Hanbelî ve Malikî mezhebi boşamada kastın ve niyetin şart olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵² Böyle bir durumda kanaatimizce Hanbelî ve Malikî mezhebinin görüşü daha uygun görünmektedir. Hz. Peygamber; “Yüce Allah'a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır”⁵³ buyurarak evlilik birliğinin devam etmesinin önemine işaret etmiştir. Ancak Müslümanların da bu durumu ciddiye alması gerekmektedir.

1.5.2. Öfkeli Kimsenin Boşaması

Öfkeli ve dehşete kapılmış (ğadbân-medhûş) kimsenin mantıklı düşünemeyeceği aşikardır ve iradeden yoksun sayılır. Ancak bu durumun da dereceleri vardır. Hz. Peygamber; “İğlak halinde boşama yoktur.”⁵⁴ buyurmuş ve aşırı sinirlilik halinde kontrolünü kaybetmiş veya ne konuştuğunu bilmeyecek kadar kızgın kimsenin boşamanın geçersiz olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵ Söz konusu hadiste geçen “iğlak” kelimesini İslâm hukukçularının çoğunluğu ikrah olarak yorumlarken, bazı İslâm hukukçuları öfke olarak yorumlamışlardır.⁵⁶

⁴⁵ en-Nisâ, 4/128.

⁴⁶ en-Nisâ, 4/35.

⁴⁷ Detay için bkz. Selahaddin Eroğlu, “Talâk Hakkında Kur'ân-ı Kerim'in Genel Tutumu” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 21, (Ankara: 1986), 18/164.

⁴⁸ Arik, 112.

⁴⁹ Yaman, 78.

⁵⁰ el-Bakara, 2/231.

⁵¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih*, (İstanbul: 1981), “Talâk”, 9; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, 8. Cilt, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1996), “Talâk”, 9; İbn Mâce, “Talâk”, 13.

⁵² İbn Rüşd, 3/62; İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakudîn Abdullah b. Ahmed. b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, (çev. A. Alpaslan Tuncer), Ekim 2015, 7/61; Yaman, 80.

⁵³ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu2fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talâk”, 11; İbn Mâce, “Talâk”, 16.

⁵⁵ *Diyanet İlmihali*, 2/227.

⁵⁶ ez-Zuhaylî, 9/289; H.İbrahim, Acar, “Talâk”, *DİA*, 39/498.

1.5.3. Tehdit Halinde Boşama

Hanefiler dışındaki İslâm hukukçuları, tehdit edilen (mükrehin) kimsenin boşamasının geçerli olmayacağı görüşündedirler. Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisini delil göstermişlerdir: “Şüphesiz Allah, ümmetinden hatayı, unutmayı ve zorla yaptırılan şeylerin (günahını) kaldırmıştır.”⁵⁷

Hanefiler ise, tehdit edilen kimsenin boşama ile tehdit edildiği şey arasında bir seçim yaptığını ve kişinin boşamayı seçmiş olduğunu bu nedenle baskı altında yapılan boşamanın geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁵⁸ Bununla birlikte 1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesinde 105. maddesinde Malikî mezhebinin görüşü esas alınmış, ikrah ile vuku bulan talâkın geçersiz olduğu hükmü yer verilmiştir.⁵⁹ Malikî mezhebinin bu görüşü isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

1.5.4. Hastalık Halinde Boşama

Hastalık halindeki boşamadan kastın maradu'l-mevt (ölüm hastalığı) anlamındaki ölümcül hastalıktır. İslâm hukukunda herhangi bir hastalık veya başka bir nedenden dolayı büyük bir olasılıkla ölümlü sonuçlanacak bir hastalığı olan ve ölüm hastası olarak nitelendirilen kimsenin boşamasına talâk-ı fâr denir. Ölüm hastasının karısını gerçek boşamak isteği olabildiği gibi mirasından mahrum etmek niyetiyle de boşamayı gerçekleştirebilir. Mirastan mahrum etmek için boşama gerçekleşmesi durumunda kadının mirastan hak alıp almama konusunda İslâm hukukçuları farklı görüşlere sahiptir.⁶⁰ Ölüm hastalığında olan bir kimsenin vucub ehliyeti olmasına karşılık eda ehliyetinin olması hastalığının şiddetine göre değişebilir. Ancak ölümlü ilgili olmayıp bedeni ya da ruhî bir hastalığı olan kimsenin eğer iradesine tesir edecek bir durum yoksa eda ehliyetine de bir zarar vermez. Bu durumda kişi için Allah ve kul hakkını düşürmez. Dolayısıyla yapacağı tasarruflar geçerli olacağı için boşaması da geçerli olur.⁶¹

1.5.5. Sarhoşun Talâkı

Kişinin alkollü içecekler veya uyuşturucu gibi maddeleri kullanması ile ne yaptığını ne de söylediğini bilmez duruma gelmesi sonucunda aklî dengesinin kaybolması durumuna “sarhoşluk” denir.⁶² Ancak zorla sarhoş edilmek ya da fazla bal yemek, ilaç içmek gibi mübah olan şeylerle de sarhoşluk söz konusu olabilir.

Malikîler ve Hanefilerin çoğunluğuna, Şafîilerin bir görüşüne göre haram yolla sarhoş olan kimsenin boşaması geçerlidir. İmam Ahmed b. Hanbel ise aklî melekeleri yerinde olmayan kimse uyuyan veya deli kimseye benzer demıştır. Bir kimsenin mükellef olması için de akıllı olmasının şart olduğunu, aklın anlamadığı şeyle de mükellef olunmayacağını dolayısıyla sarhoşun boşamasının geçersizliğini beyan etmiştir. Hanefî âlimlerden Tahâvî gibi bazı âlimler de bu görüştedir. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ni 104. maddesinde de sarhoşun talâkı muteber değildir ibaresi konulmuştur. İmam Şafî'nin bir görüşü ve Osman b. Affan'ın rivayeti de sarhoşun boşamasının geçerli olmayacağı yönündedir.⁶³

Günümüzde Din İşleri Yüksek Kurulu'nun resmî sitesinde yer alan fetvası da sarhoşun boşamasının geçerli olmadığı şeklindedir.⁶⁴ Bu daha tercih edilebilir bir durumdur. Çünkü evliliğin sona ermesi sadece eşleri etkileyen bir durum değildir. Aile de herkes bu durumdan etkilenebilmektedir.

1.6. İslâm Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirme Çeşitleri

İslâm hukukçuları mezheplere göre farklılık arz etse de boşama konusunu genel olarak Hz. Peygamber'in Sünnet'ine uygun olup olmama bakımından ve evlilik hayatına yeni bir akitle dönüp dönmeme bakımından olmak üzere iki farklı başlık altında zikretmişlerdir.⁶⁵

⁵⁷ İbn Mâce, “Talâk”, 16.

⁵⁸ İbn Kudâme, 4/111; Ebü'l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el- Fergânî el- Merginânî, *el-Hidâye Tercemesi*, (çev. Ahmed Meylanî), (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 1/64.

⁵⁹ Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 327.

⁶⁰ ez-Zuhaylî, 9/354; Yaman, 83.

⁶¹ Ali Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, *DİA*, (Ankara: 2003), 28/39.

⁶² İbrahim Kâfi Dönmez, “Sarhoşluk”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36 /141.

⁶³ İbn Kudâme, 4/109; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhamid İbn Teymiyye, *Hanımın Fetvaları*, (çev. Seyfullah Erdoğmuş), (İstanbul: Beka Yayınları, 2007), 356; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 342; Mehmed Akif Aydın, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, (İstanbul: 1998), 18/317.

⁶⁴ <https://kurul.diyaret.gov.tr>.

⁶⁵ ez-Zuhaylî, 9/335.

1.6.1. Hz. Peygamber'in Sünnet'ine Uygun Olup Olmama Bakımından

Hz. Peygamber'in sünnetine uyup uymama bakımından sünnî ve bid'î talâk olarak adlandırılır. Sünnî talâk, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu usûle riâyet ederek yapılan boşamadır. Sünnî talâkta koca karısını hayız döneminde değil, temizlik döneminde, hayızın bitiminden sonra karısıyla cimâ etmemiş olarak ve bir talâk ile boşamış olması gerekir.⁶⁶ Bid'î talâk ise Sünnet'e uygun olmayan boşama şekline denir. Bid'î talâk kocanın karısını hayızlı zamanında boşaması, temizlik zamanında birlikte olduktan sonra boşaması veya aynı temizlik içerisinde birden fazla boşama gerçekleştirmek suretiyle olur. Bu tür boşama İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bidat ve haramdır.⁶⁷

Hz. Peygamber Abdullah b. Ömer'in hanımını hayızlı iken boşadığını işitince Hz. Ömer'e; "*Oğluna söyle, karısına geri dönsün, sonra kadın temizlenip tekrar adetini görüp sonra tekrar temizleninceye kadar onunla birlikte yaşasın. İkinci adetinden temizlendikten sonra dilerse, aile hayatı devam etsin ve dilerse (ona yaklaşımadan) boşasın. İşte kadının bu iki kirlenmesi ve temizlenme zamanı, erkeklerin kadınları boşamaları için Allah Teâla'nın emrettiği iddet müddetidir.*"⁶⁸ buyurarak uygun olan boşamayı izah etmiştir.

1.6.2. Evlilik Hayatına Yeni Bir Akitle Dönüp Dönememe Bakımından

İslâm aile hukukunda boşama gerçekleştikten sonra evliliğe yeni bir akitle dönüp dönmeme bakımından talâk ikiye ayrılır; Ric'î talâk ve Bâin talâk. Ric'î talâk evlilik birliğini korumaya yönelikken, bâin talâk daha çok kadını korumaya yöneliktir.⁶⁹ İslâm aile hukukuna göre, ric'î talâk, yeni bir nikâh ve mehirci gerek olmaksızın kocaya, boşadığı karısına dönme ve evliliği sürdürme hakkı veren talâktır. İslâm hukukçuları erkeğin karısını boşadığında onunla cimâ etmiş ve bu boşama bir veya ikinci boşama ise, karısının rızasını almaksızın iddeti içerisinde ric'at yapabileceğine dair görüş birliğine varmışlardır.⁷⁰

1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi 113. maddesinde de bu husus belirtilmiş ve kocanın iddet zarfında karısına döndüğünde nikâhının devam edeceği, mehir gerekmediği ve bu hususta kadının rızasına gerek olmadığı hükmü yer almıştır.⁷¹

Bu tür boşanmada düşünme zamanı olduğu için evliliğin kurtulması mümkündür. Koca bu zaman zarfında evliliklerini gözden geçirerek yeniden devam edebilir.⁷² Nitekim "... *Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir*"⁷³ âyetin de boşamaya sebep olan her türlü olumsuz durumun ortadan kalkabileceğine ve evliliğin kurtarılabilmesine de işaret vardır.

İslâm aile hukukunda bâin talâk, evlilik birliğini hemen sona erdiren, kocanın boşadığı eşine dönebilmesi için yeni bir mehir ve evlilik akdi gerektiren boşama şeklidir.⁷⁴ Bâin talâk iki kısımdan oluşur: Beynûnet-i Kübra (büyük ayrılık): Üçüncü boşamadan sonra karı ve kocanın evlilik birliği tamamen sona ermiş demektir. Bu tür ayrılığa beynûnet-i kübra denir. Artık erkeğin boşadığı karısıyla yeniden evlenebilmesi için ayrıldığı eşinin Sünnet'e uygun sahih olan yeni bir evlilik yapması gerekir. Bu yeni evliliğin de gerçek bir ayrılık olmasından sonra ilk eşin boşadığı eşini alabilme imkânı doğar. Bu tür boşama talâk-ı batt (kesin boşama) olarak da isimlendirilir.⁷⁵

Beynûnet-i Suğra (küçük ayrılık): Bâin talâkın bir diğer şekli ise, beynûnet-i suğradır. Bu tür boşamada kocanın ancak yeni bir akit ve mehirle karısına dönme hakkı vardır. İslâm aile hukukunda evliliğin bâin talâk ile bitmesi şu şartlar dâhilinde olur: Kocanın ric'î talâkla boşadığı eşini, üç hayız müddeti içerisinde geri almadığı takdirde, kadının arzusuyla kocasına bir bedel vererek (muhâlea) yapılan ayrılıklarda, kocanın üçüncü boşama hakkını kullanarak yaptığı boşamada, kocanın talâk lafzını aynı anda üç defa söylemesi durumunda, evlilik akdi yapıldığı halde zifafa girilmeden yapılan boşamalarda bâin talâk gerçekleşmiş olur.⁷⁶

⁶⁶ İbn Rüşd, 3/27; *Diyanet İlmihali*, 2/ 251.

⁶⁷ İbn Kudâme, 4/103.

⁶⁸ Buhârî, "Talâk", 68/21; Müslim, "Talâk", 18/1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 7/4.

⁶⁹ Cin, 38.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi ' li-Ahkâmi 'l-Kur'ân*, 282; Cin, 54.

⁷¹ Muhammed Muhyiddin b. Abdilhamid el-Misrî, *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye fi 'ş-Şeri'ati 'l-İslâmiyye*, (İstanbul: Hanifiyye Yayınları, ty), 56; Akgündüz, 343.

⁷² ez-Zuhaylî, 9/365.

⁷³ et-Talâk, 65/1.

⁷⁴ Yaman, 87.

⁷⁵ Akgündüz, 197.

⁷⁶ ez-Zuhaylî, 9/343; Akgündüz, 200.

Günümüzde bütün bu hususlarla ilgili olarak bizim de isabetli bulduğumuz, Arık'ın değerlendirmesi şu şekildedir: “Boşama bir zaruret halini alırsa ikaz ve te'dib maksadıyla teker teker kullanılmalıdır, yoksa şehvi hislere göre hareket edip ani karar vererek böyle değerli bir müessese yıkılmamalıdır. Özellikle bu yetkiyi elinde bulunduran kocalar hissi davranmamalıdır. Nikâh esnasında kadın “bir talâk” yetkisini alabilmelidir. Böylece kadın da ailede söz sahibi olduğunu ve manen sorumlu bulunduğunu hissedebilir. Talâktan önce kadın veya koca mutlaka irşad, tenbih, ikaz, kınama ve azarlamadan sonra arabuluculara müracaat ederek yuvayı ayakta tutmalıdırlar. Buna rağmen hala sonuç alınmazsa "bir talâk" ile normal kadınların iddeti olan üç temizlik müddetini beklemeli, gerekiyorsa ondan sonra ayrılmalıdır. Yani koca üç talâk vermeden ayrılmalıdır. Çünkü üç talâktan sonra dönmek mümkün değildir. Hülle ise dinen haramdır. Fakat “rici talakı” bâine dönüşmüş ise bir veya iki talakla ayrılmış olanlar birkaç sene sonra dahi yeni bir nikâh ve mehirle talâk konusunda da biraz daha hassas olmak şartıyla tekrar evlenebilirler. Taraflar buna imkân hazırlamalıdırlar. Zamanımızda bu gibi olaylarla çok karşılaşmaktayız. Zaman zaman üç talakla boşanan eşler bilahare barışıp bir araya gelmek istemektedirler. Böylece manen bir sıkıntı yaşanmaktadır. Bu çaresizlik bilinçsiz ve hissi bir davranış neticesidir. Dolayısıyla dinimizde üç talak vererek ayrılma mecburiyeti yoktur. Eğer mutlaka eşlerin ayrılması gerekiyorsa "tek talâkla" ayrılmış olsunlar ki ileride ihtimal dâhilinde olan dönme kapısını kapatmamış bulunsunlar.”⁷⁷

2- İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı Ve Çeşitleri

İslâm toplumunda kadının yerini anlayabilmek için kadının lehine olan hakları hususunda hem Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde⁷⁸ hem de hadis-i şeriflerde kadın meselelerini, onun sosyal hayattaki yerini, hak ve sorumluluklarını görmek mümkündür.⁷⁹ Bu bağlamda prensip olarak erkeğin evliliği sona erdirmeye yetkisi varsa da Kur'ân-ı Kerim'de aile birliğini devam ettiremeyeceğini düşünen bir kadının da; “...Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblağ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır.....”⁸⁰ mealindeki âyetine göre hul'; “Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır”⁸¹ âyetiyle tefrik; “Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım” ve “Yok eğer Allah'ı, resulünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden iyiliği seçenlere büyük bir ödül hazırlamıştır”⁸² âyetleri de tefvîzü't-talak seçeneklerinden herhangi biriyle boşanabileceğine dair delillerdir. İslâm aile hukukunda boşama yetkisi bir kişinin yetkisine verilmemiştir. Kadının da boşama yetkisi olabileceği gibi bu yetki bazı zamanlarda mahkemenin ya da hakemlerin de olabilmektedir.⁸³ Bu noktada, kadının evliliği sona erdirmeye ya da boşanma yetkisi olan tefvîzü't-talâk, tefrik ve muhâlea konuları üzerinde durulacaktır.

2.1. Tefvîzü't-Talâk (Boşama Hakkının Devri)

Sözlükte “bir işi başkasına havale etmek” anlamına gelen tefvîz bir fıkıh terimidir. Fıkıhta nikâh, talâk ve vezirlik konularında bir başkasına hukukî hakkını vermek olarak geçmektedir.⁸⁴ Talâk konusunda tefvîzü't-talâk olarak adlandırılan bu terim genel olarak kocanın, boşama hakkını eşine, eşinin vekiline ya da velisine vermesidir. Özel olarak anlamı ise evlilik akdi esnasında ya da evliliğin devamı sürecinde erkeğin, kadına tek taraflı irade ile boşama yetkisini devretmesidir.⁸⁵ Koca karısına vermiş olduğu boşama hakkından dönemez.⁸⁶

Tefvîzü't-talâkın Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile meşru olduğunu ifade eden İslâm

⁷⁷ Arık, 112.

⁷⁸ Bkz. Bakara, 2/ 232, 233 ve 241, Nisâ, 4/ 19 ve 21.

⁷⁹ Abdülkerim Zeydan, *İslam'da Davet ve Tebliğ (İslâmî Sistemler)*, Hisar Yayınevi, 228.

⁸⁰ el-Bakara, 2/229.

⁸¹ en-Nisâ, 4/35.

⁸² el- Ahzâb, 33/28-29.

⁸³ Koçak, vd., 218.

⁸⁴ Abdusamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, *DİA*, (İstanbul: 2011), 11/310.

⁸⁵ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), 1/296; Menderes Gürkan, “İslâm Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talâk”, *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi*, Sayı 18, 2011, 275-310.

⁸⁶ Akgündüz, 205.

hukukçuları cahiliyye döneminde de belirli şartlara haiz olarak tefvîzü't-talâkın uygulandığını zikretmişlerdir.⁸⁷

Kur'ân-ı Kerim'de; “Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size mut'a vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım”⁸⁸ âyetini, tahyir ayeti (seçimli bırakma) olarak adlandırılan İslâm hukukçuların çoğunluğu, bu konu ile alakalı olarak Hz. Aişe'nin “Peygamber (sav.) bizi, nikâh altında kalmakla boşanmak arasında serbest bıraktı. Biz de nikâhı altında kalmayı tercih ettik”⁸⁹ rivayeti ve “Bir gün adamın biri İbn Ömer'e gelerek şöyle dedi: “Ya Ebâ Abdirrahman! Hanımımın boşanma işini kendisine bırakmıştım. O da kendisini boşadı. Bu konudaki görüşün nedir?” İbn Ömer adama şöyle cevap verir: “Bu konudaki görüşüm senin hanımının yaptığı gibidir” bunun üzerine adam, “yapma ya Ebâ Abdirrahman” deyince İbn Ömer ona, “ben değil sen yaptın” cevabını verir”⁹⁰ rivayet de tefvîzü't-talâk uygulamasının da meşrûiyetine delil olarak göstermişlerdir.⁹¹

Klasik İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, kocanın karısına boşama yetkisi verebileceğini ve kadının da bu hakkını kullanmakta serbest olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefilere ve Şafîilerin bir görüşüne göre bu bir temliktir. Yani kocanın boşama hakkını karısının tasarrufuna vermesidir. Bu durumda koca karısının elinden boşama hakkını alamaz. Hanbelîler kocanın karısına vekâlet vermesi sonucunda kadının boşama hakkına sahip olacağını ifade etmişlerdir. Malikî mezhebine göre de boşama hususunda serbest bırakılan kadın, temlik, tevkil veya tahyir olarak üç şekilde bu hakkını kullanabilir.⁹²

Osmanlı Devleti zamanında hazırlanan 1917 Osmanlı Aile Hukuk-ı Aile Kararnamesinde tefvîzü't-talâk konusundan bahsedilmemiştir. Ancak 1923 ve 1924 tarihlerinde iki farklı kanun metni hazırlanmış olup, bunlardan 1923 tarihli kararname metninin 107. maddesine ilave edilen ekte tefvîz'üt-talâkla ilgili olarak bir madde konulmuştur. Bu maddeye göre koca, karısını boşama konusunda hak sahibi yapabilir ve karısı da bunu zaman sınırı olmadan kullanma yetkisine sahip olur. Aynı şekilde 1924 yılında hazırlanan kanun taslağının 87. Maddesinde de tefvîzü't-talâka yer verilmiştir. Bu maddeye göre karı ve kocanın boşanma hususunda eşit haklara sahip olma şeklinde düzenlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu hazırlanan metin yürürlüğe girmemiştir.⁹³

Din İşleri Yüksek Kurulu tefvîzü't-talâk ile ilgili 21.03.1996 tarihli kararında; “Nikâh kıyılırken kadın müstakbel eşinden kendisinin de her ne zaman dilerse boşama yetkisi olmasını ister, erkek de böylece bunu kabul eder ve bu şartla nikâh kıyılırsa ileride evliliği sürdürmek istemedikleri takdirde koca boşayarak evliliğe son verebileceği gibi kadın da nikâh esnasında elde ettiği boşama hakkını kullanarak evliliğe son verebilir. Şayet koca kadına evlendikten sonra böyle bir boşama yetkisi verirse yani ‘Her ne zaman istersen kendini boşayabilirsin’ şeklinde bir yetki tanır, kadın da evliliğe son vermek isterse dilediği zaman kendini boşayabilir. Ancak gerek nikâh esnasında gerekse daha sonra koca böyle bir yetki vermediği sürece kadın boşama yapamaz. Önceden kadının böyle bir hakkının olduğunu bilmemesi bir mazeret teşkil etmez” şeklinde ifade edilmektedir.⁹⁴

17/2/1926 tarihli Türk Medeni Kanunu'nda boşama yetkisi eşit hale getirilmiş ve bu yetki karı-kocadan alınıp hâkime bırakılmıştır. Dolayısıyla karı kocadan herhangi biri mahkemeye başvurarak eşinin rızasını gözetmeden boşanmayı talep edebilmektedir. Sonuç olarak İslâm hukukunda kadının evliliği sona erdirmeye çeşitlerinden biri olan tefvîzü't-talâk, Türk Medeni Hukukunda bulunmamaktadır.⁹⁵

Genel olarak, günümüz toplumunda İslâm aile hukukunda evliliği sona erdirmeye hakkı ve çeşidi olarak tefvîzü't-talâk konusunda kadın-erkek Müslümanlar arasında bir bilinç oluşmadığı için, pratikte işlevliği de bulunmamaktadır. Ancak günümüzde Müslüman kadının, tefvîzü't-

⁸⁷ Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayıncılık, 1999), 89; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 2/17-23.

⁸⁸ el-Ahzâb, 33/28.

⁸⁹ Buhâri, “Talâk”, 5.

⁹⁰ İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî 'Amir el-Asbahî el-Yemenî, el-*Muvatta*, (çev. Heyet.) (İstanbul: 1982), 2/83.

⁹¹ İbn Rüşd, 3/42-43; Yaman, 101; Gürkan, *Tefvîzü't-Talâk*, 282.

⁹² İbnü'l Hümmam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhâmid es-Sivasî el-İskenderî, *Şerhi Fethu'l-Kadir*, (Beyrut: 1971), 69-70; Zuhaylî, 9/329-330.

⁹³ Menderes, 308.

⁹⁴ Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları*, (Ankara: 1996).

⁹⁵ İsmail Ercan, *Medeni Hukuk*, (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2020), 1/295.

talâk hususu ile ilgili olarak nikâh akdi esnasında veya sonrasında, erkeğin kendi iradesiyle boşama yetkisini karısına veya üçüncü bir şahsa verebileceğini, kadının da mutlak bir yetki talebinde bulunarak boşama hakkını elde edebileceği ve elde ettiği bu hak/yetki sonucunda erkeğin rızasına ve hâkimin hükmüne gerek kalmaksızın, boşama iradesini açıklayarak kocasından ayrılabilme hak ve yetkisine sahip olduğu hususunu bilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

2.2. Tefrik (Mahkeme Yoluyla Boşanma)

Tefrik sözlükte, iki şeyin birbirinden ayrılması, bütün olan bir şeyi parçalamak anlamlarına gelmektedir.⁹⁶ İslâm aile hukukunda tefrik, karı veya kocanın belli bir sebebe binaen mahkemeye başvurarak hâkim kararıyla evliliğin sona erdirilmesidir.⁹⁷ Bu bağlamda kadının istemediği bir evliliği sona erdirmesinin diğer bir yolu da belli sebeplerin dâhilinde hâkime müracaat ile ayrılmak istemesidir. Kadın evliliğini sona erdirmeye isteğini ya da hakkını genellikle tefrik yolu ile kullanabilmektedir.⁹⁸ Ancak İslâm aile hukukunda belli şartlara binaen mahkeme yolu ile evlilik birlikteliğini sonlandırmak isteyen karı kocanın bu durumu mezhepler açısından biraz daha dar tutulmuştur.⁹⁹

Hanefîler mahkeme yolu ile boşanma hakkını yalnızca kadın için olacağını ifade ederken Malikîler ve Hanbelîler bu konuda kadın ve erkeği eşit tutmuş her ikisinin de gerektiğinde mahkemeye başvurarak boşanmayı talep edeceklerini ifade etmişlerdir. Ancak bu iki mezhepte de kadının boşanma sebebi olan hakları oldukça geniş tutmuşlardır.¹⁰⁰

İslâm aile hukukunda belli hastalıklar sebebiyle veya fizyolojik kusurlar nedeniyle kadın, mahkemeye başvurularak ayrılma talebinde bulunulabilir.¹⁰¹ İslâm aile hukukunda yer alan kötü muamele ve şiddetli geçimsizlik, hastalık ve kusur, kocanın kaybolma ve evi terk etme durumu, nafakayı kesmek, liân, ilâ gibi bazı evliliği sona erdirmeye sebepleri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Kötü Muamele ve Şiddetli Geçimsizlik

Kötü muamele ve geçimsizliğin artması kadından da erkekten de kaynaklanabilir. Nihayetinde aile hayatı her iki taraf için yaşanmaz hale geldiğinde yapılması gereken ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'deki; *"Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır"*¹⁰² âyeti açıkça beyan etmektedir. Burada karı ve kocanın arasındaki anlaşmazlığı çözmek için öncelikle kadın ile kocanın ailesinden birer hakem tayin edilmesi isteniyor ki bu anlaşmazlığı çözebilsinler. Zira burada *"korkarsanız"* lafzı üçüncü bir kişiye hitabın Müslümanlara ve onların nezdinde devlet başkanı veya hâkimlere olduğunu göstermektedir.¹⁰³

Hanefî ve Şafiîlere göre hakemlerin evlilik akdini bitirme yetkileri yoktur. Ancak böyle bir yetki kocanın vekil tayin etmesiyle olabilir.¹⁰⁴ Malikîlerde ise vekâlete lüzum olmadan da bedelli ya da bedelsiz hakemlerin evlilik akdini sona erdirmeye yetkileri vardır.¹⁰⁵ İmam Ahmed b. Hanbel'den ise bu konuda iki farklı görüş arz edilmiştir. Birinci görüşe göre hakemlerin evlilik akdini bitirmeye karı kocanın izni olmadan hakları yoktur. Zira her ikisi de reşit olmaları hasebiyle karı koca adına karar vermeleri uygun değildir. İkinci görüşe göre ise hakem olmaları hasebiyle bedelli ya da bedelsiz evlilik akdini sona erdirmeye hak sahibidirler. Buna gerekçe olarak da Nisa Süresi'nde; *"Her ikisi de (hakemler) aralarının düzelmesini isterlerse..."*¹⁰⁶ âyetinde hakemleri Allah Teâlâ'nın muhatap aldığı ve bu yetkiye hâiz olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁷

1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde de bu konu Malikî mezhebine göre 130. ve 131. maddelerde şu şekilde ifade edilmiştir; *"Zevceyn beyninde niza' ve şikâk zuhur edip*

⁹⁶ İbn Manzûr, *Lişânü'l 'Arab*, 9/226.

⁹⁷ *Diyanet İlmihali*, 2/233.

⁹⁸ Karaman, 1/314. (Tefvîz de kadının evliliği sona erdirmesinde koca gibi hareket edebilme imkânı sağlamaktadır).

⁹⁹ Saffet Köse, *Aile Hukuku*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Baskı, 2015), 344.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, (Kahire: 2015), 345; Cin, 88; Yılmaz, 142.

¹⁰¹ ez-Zuhaylî, 9/408; Cin, 87.

¹⁰² en-Nisâ, 4/35.

¹⁰³ Kurtubî, 5/179-180.

¹⁰⁴ Mevdûdî, s.318; *Diyanet İlmihali*, 236.

¹⁰⁵ Yaman, 93.

¹⁰⁶ en-Nisâ, 4/35.

¹⁰⁷ İbn Kudâme, 4/88-89.

de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdat ile müdâfaâtını tedkik ile beynlerini ıslâha çalışır. Kabil olmadığı sûrette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlea eder. Hakemler ittifak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzıme hâiz diğer bir heyet-i hâkemiyye veya tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat'i ve nâ-kâbil-i itirazdır.” “Mevadd-ı sâlîfe mücebince tefrika dair sâdır olan hüküm talâk-ı bâini tazammun eder ve keyfiyyet ale'l-usul tescil edilir.”¹⁰⁸ Yani karı koca arasında geçimsizlik ve ihtilaflar ortaya çıktıktan sonra eşlerden biri hâkime müracaat ederse, hâkim her iki tarafın ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden tayin edilecek hakem bulunmaz ise veya yetkin bir hakem bulunamaz ise aile dışından hakem tayin edilir. Bu şekilde oluşturulan aile meclisi her iki tarafı dinleyerek aralarını bulmaya çalışır. Bu mümkün olmazsa, kusur kocada ise ayrılığa hükmederler. Eğer kusur kadındaysa mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâleaya hükmederler. Hakemler ittifak edemezlerse hâkim, hakemlik vasıflarına haiz üçüncü bir hakem tayin eder ya da hakem heyeti kurar. Hakemlerin verecekleri hüküm kesindir, itiraza açık değildir. Bu şekilde verilecek ayrılık hükmü bir bâin talâk kabul edilir.¹⁰⁹

Evliliği geçinemeyecek şekilde kötü giden kadının mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunma hakkının Malikî mezhebine göre mümkün olması görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira öncelikle karı kocayı barıştırma yönünde çaba gösterilmeli, tarafların sıkıntıları giderilerek aile birlikteliğinin devamı sağlanmalıdır. Bütün çabalardan sonra evliliğin yürümeyeceği kanaati hâsıl olursa evlilik birliği sonlandırılır.

2.2.2. Hastalık ve Kusur

İslâm aile hukukuna göre, kadının nikâhtan sonra kocada bulunan hastalık ve kusuru öğrenmesi mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunma hakkını doğurur. Örneğin akıl hastalığı, cüzzam, alaca hastalığı, saçkıran, cinsi münasebete engel bir hastalık, iktidarsızlık gibi. Özellikle Hanefiler, kusur sebebi ile mahkemeye müracaat hakkının sadece kadının hakkı olduğu görüşündedirler. Zira erkeğin zaten talâk hakkı vardır. Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezhebine göre ise erkekte eşinde bulunan hastalık ve kusur nedeniyle mahkemeye başvurabilir. Bu şekilde bir ayrılık talebinde erkek talâk durumunda vermek zorunda olduğu mehir verme yükümlülüğünden kurtulmuş olur.¹¹⁰

Hanefî mezhebinin hastalık ve kusur sebebiyle kadının ayrılma talebinde bulunmasının kadının hakkı olduğu erkeğin zaten talâk hakkı nedeniyle böyle bir hakka sahip olmadıkları mantıklı gibi görünse de; Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü adalet yönünden daha isabetlidir. Zira kocanın bir dahli olmadan meydana gelen hastalık ve kusurdan dolayı talâk yolu ile ayrılması durumunda kadına mehir vermesi de gerekecektir. Bu durumda ayrılmak isteyen erkek için mağduriyet sebebi olabilir.

2.2.3. Kocanın Kaybolma veya Evi Terk Etmesi Durumu

İslâm aile hukuku literatüründe kaybolup kendisinden haber alınamayan, hayatta olup olmadığı bilinmeyen kimseye mefkûd denir. Evini terk edip giden, hayatta olduğu halde evine gelmeyen kimseye de gâib denir.¹¹¹

Kocanın çeşitli nedenlerden dolayı (ilim tahsili, nafaka sağlama, savaş, vb.) eve uzun bir müddet gelmemesi ya da evi terk etmesi halinde kadının da bu durumdan dolayı sıkıntıya düşmesi sonucu mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunma konusunda mezheplerin iki farklı görüşü vardır. Hanefî ve Şafiîler'e göre kocanın uzun süre gelmemesi ya da kaybolması durumunda yaşlılarının hayatı kadar ya da seksen sene kadının boşanma isteğinde bulunma hakkı yoktur. Malikîler ve Hanbelîlerde ise uzun süre ayrılık olduğu takdirde kadın mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunabilir. Bu uzun süreden maksat mezheplere göre farklılıklar arz etmektedir. Malikîler bu süreyi bir yıl ya da dört yıl olarak belirlemişler ve ister ilim tahsili için isterse nafaka temini için olsun bu süreyi geçtikten sonra kocanın yeri de bilinmiyorsa

¹⁰⁸ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 55-56.

¹⁰⁹ Akgündüz, 345.

¹¹⁰ ez-Zuhaylî, 9/405-406.

¹¹¹ Yaman, 95.

hâkimin beklemeden boşanmaya hükmetmesi görüşündedirler. Eğer kocanın yeri biliniyorsa hâkim karısının yanına gelmesi için ikazda bulunur. Hanbelî mezhebine göre ise mefkûdun öldüğüne dair kuvvetli zann varsa dört yıl yoksa yaşatlarının yaklaşık ömür süresince beklemesi görüşünü savunurlar.¹¹²

1917 Osmanlı Hukuk-ı Kararnamesi'nin 126. maddesi şöyledir: “*Bir kadının zevci ihtifâ veyahut müddet-i sefer veya daha kârib bir mahalle giderek teğayyub edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteâzzir olur ve zevcesi tefrîki talep ederse hâkim tahkikât-ı lâzime icrasından sonra beynleri tefrike hükmeder*”. Bu kararlar beraber Hanefî mezhebinin uygulanması terkedilmiş ve Malikî mezhebinin görüşü esas alınmıştır.¹¹³ Malikî mezhebinin görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.2.4. Nafakayı Kesmek

İslâm hukukçuları, kocanın karısının nafakasını temin etme yükümlülüğünün bulunduğu hususunda aynı görüşü paylaşmışlardır. Ancak kocanın nafakayı sağlayamadığı zaman kadının mahkemeye müracaat ederek ayrılma talebinde bulunma hakkı olup olmadığı hususunda farklı düşünülmüşlerdir. Zira iki sebepten dolayı nafakayı temin edememiş olabilir. Birincisi, maddi imkânı el vermediği için ya da az kazanabildiği için bu yükümlülüğü yerine getiremeyebilir. İkincisi ise, maddi imkânı olduğu halde ihmal ve kasıttan kaynaklı olabilir.¹¹⁴

Hanefiler göre maddi imkânı yeterli olmadığı nedeni ile kadının kocasına boşanma davası açamayacağı görüşündedirler.¹¹⁵ Onlar bu görüşlerini Kur’ân-ı Kerîm’de; “*İmkânı geniş olan elinin genişliğine göre nafaka versin, rızkı daralmış bulunan da Allah kendisine verdiği kadarından nafaka versin, Allah hiç kimseyi verdiği imkândan fazlasıyla yükümlü kılmaz*”¹¹⁶ âyetine dayandırmışlardır.

Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezhebine göre ise kadın mahkemeye başvurup ayrılma talep edebilir. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’den; “*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın*”¹¹⁷ âyetini delil göstererek kadının nafakasını vermeden nikâhında tutması kadına yapılan bir haksızlık ve zulüm olduğu görüşündedirler.¹¹⁸

Sonuç olarak, kocanın nafaka temin etmemesi ihmal veya kasıt sebebiyle olsa bile Hanefiler, kadının mahkemeye müracaat ederek ayrılma talebinde bulunamayacağını, ancak böyle bir durumda hâkime başvurarak lehine nafaka takdir ettirme hakkı olduğunu belirtmişlerdir. Cumhur ise, kadının böyle bir durumda mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunma hakkı olduğunu görüşündedir.

1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin 96. maddesinde de Hanefilerin görüşü tercih edilmiştir.¹¹⁹

Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvası da şöyledir: “*Evli bir kadın, eşinin evlilikten doğan görev ve yükümlülükleri yerine getirmemesi veya kendisine karşı kötü muamelede bulunması hâlinde, mahkemeye başvurarak evliliğin ortadan kaldırılmasını isteyebilir. Mahkeme, tarafları dinledikten sonra eşlerin ayrılmaları yönünde karar verecek olursa, mahkemenin bu kararıyla dinî hükümlere göre, bir bâin talak meydana gelmiş olur*”¹²⁰

Kanaatimizce koca, sorumluluğunda olan nafakayı tamamen ihmal ve tembellikten dolayı temin etmiyorsa kadının mahkemeye başvurarak evliliğini sona erdirme talebinde bulunması daha hakkaniyetli gözükmektedir. Öte yandan eğer kocanın çaba göstermesine rağmen nafakayı temin edememesi durumunda karısının da ona destek olup evliliklerini dayanışma içerisinde sürdürmeleri İslâm'ın ruhuna daha uygundur.

¹¹² ez-Zuhaylî, 9/415-416.

¹¹³ Belkıs Konan, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde Kadının Hukukî Durumu İle İlgili Düzenlemeler”, *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, 1. Cilt, (İstanbul: On iki Levha Yayınları, 2016), 346.

¹¹⁴ *Diyanet İlmihali*, 2/234-235; Cin, 106-107.

¹¹⁵ ez-Zuhaylî, 9/403.

¹¹⁶ et-Talâk, 65/7.

¹¹⁷ el-Bakara, 2/231.

¹¹⁸ ez-Zuhaylî, 9/403.

¹¹⁹ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md.95.

¹²⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018) 450.

2.2.5. Liân

Sözlükte karşılıklı olarak lanetlenme anlamına gelen liân/mülâane kelimesi, “*el-Lân*” kelimesinden türetilmiştir.¹²¹ İslâm hukuku literatüründe kocanın eşine zina isnadında bulunması ve bunu dört şahitle ispat edememesi durumunda karı ile kocanın hâkim huzurunda karşılıklı olarak yeminleşmeleri anlamına gelir.¹²²

Cumhur, “*Liân yapanlar ebediyyen bir araya gelemezler*”¹²³ hadisinin karı-kocanın bir daha evlenemeyeceklerine dair delil teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Bu tür ayrılmanın Hanefilere ve Hanbelîlere göre mahkeme kararı ile olması gerekirken, Malikîlerin meşhur görüşü mahkeme kararının gerekli olmadığı yönündedir.¹²⁴

Liânın nasıl yapılacağına dair Kurân’ı Kerîm’de; “*Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetine uğramasını” söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah’ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, “eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah’ın gazabına uğramayı dilemesi” olacaktır.*”¹²⁵ meâlindeki âyet-i kerimede ifade edilmektedir.

İmam Ebû Hanîfe’ye göre hâkim huzurunda yeminleşme tamamlanınca, evlilik akdinin sonlandırılmasına hâkimin karar verebileceğini, İmam Malik, Leys b. Sa’d ve bazı alimler, koca ile karının yeminleşmesi sonucunda ayrılığın vuku bulacağını, İmam Şafiî ise, sadece kocanın yeminleşmesi bitince ayrılığın meydana gelmiş olacağı görüşünü benimsemiştir.¹²⁶

Bu ayrılmanın boşanma mı yoksa fesih mi olduğu hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş farkı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed bu tür ayrılmanın bâin talâk olduğunu ifade ederken, İmam Malik ve İmam Şafiî fesih olduğu görüşündedirler.¹²⁷ Kanaatimizce bu tür bir ayrılmanın fesih olması daha muhtemeldir. Çünkü talâk da erkek karısını tek taraflı olarak karısının rızasını gözetmeden boşayabilmektedir. Ancak burada karı ve kocanın karşılıklı bir yeminleşme durumu söz konusu olduğundan ve bir daha ebediyen evlenemeyecek olmaları fesih olma durumunu kuvvetlendirmektedir.

2.2.6. İlâ

Kelime olarak, birbirinden uzaklaşmak ve yemin etmek anlamına gelir. İslâm hukuku literatüründe ise, karısına dört ay veya daha fazla yaklaşmamaya kocanın yemin etmesidir.¹²⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de; “*Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki, Allah her şeyi işitir ve bilir*”¹²⁹ meâlindeki âyet-i kerimede ifade edilmektedir.

Hanefiler, kocanın yemin süreci içerisinde karısına döndüğü vakit keffaret vermesi gerektiğini eğer bu sürecin içinde dönmezse bâin talâk olduğu görüşündedirler. Cumhur ise, yemin süreci bittiği vakit kocanın karısına dönmesi yahut onu boşaması gerektiği görüşünü belirtmişlerdir. Zira kadın mahkemeye müracaat ederek ayrılma talebinde bulunabilir. Mahkemenin talâkı da ric’î talâk olacağı ifade edilmektedir.¹³⁰

Türk Medeni Kanunu’na göre de eşlerden birinin kanunda öngörülmüş sebeplerden herhangi biriyle mahkemeye başvurarak hâkimin kararı ile evliliği sonlandırabilmektedir. 166. maddenin “*Evlilik birliği, ortak hayatı sürdürmeleri kendilerinden beklenmeyecek derecede temelinden sarsılmış olursa, eşlerden her biri boşanma davası açabilir*”¹³¹ hükmü yer almaktadır. Bu durumda eşlerden biri diğerinin rızasını almadan boşanmak için mahkemeye başvurabilmektedir ve bu durum genel boşanma nedenlerinden sayılmaktadır.¹³² Türk Medeni

¹²¹ İbn Kudâme, 4/200.

¹²² Mehmet Akif Aydın, “Liân”, *DİA*, Ankara 2003, 27/172.

¹²³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 26.

¹²⁴ İbn Rüşd, 3/138; İbn Kudâme, 9/207; ez-Zuhaylî, 9/280.

¹²⁵ en-Nur, 24/6-9.

¹²⁶ İbn Rüşd, 3/137; Ebû Zehra, 347.

¹²⁷ İbn Rüşd, 3/138.

¹²⁸ İbn Rüşd, 3/95; İbn Kudâme, 4/154

¹²⁹ Bakara, 2/226-227.

¹³⁰ Yaman, 98-99.

¹³¹ *Türk Medeni Hukuku*, 166/1

¹³² Mustafa Dural, Tufan Ögüz, Mustafa Alper Gümüş, *Türk Özel Hukuku (Aile Hukuku)*, (İstanbul: (my), 2016), 3/120.

Kanunu'na göre zina, cana kast, onur kırıcı davranış, suç işleme, haysiyetsiz yaşam sürme, terk, akıl hastalığı da özel boşanma nedenlerindedir.¹³³

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, gerek İslâm aile hukukunda gerekse Türk Medeni hukukunda, mahkemeye başvurarak evlilik birliğini sonlandırma nedenleri benzerlik ihtiva etmektedir. Sonuç olarak hem İslâm aile hukukuna hem de Türk Medeni hukukuna göre eşlerden her biri diğerine zarar vermeye başlaması ve birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirememeleri, evde mutsuzluk ve huzursuzluğun hâkim olması durumunda, eşlerden her biri gerekçesini ortaya koyarak evliliği sona erdirmek için mahkemeye başvurabilir.

2.3. Muhâlea (Karşılıklı Rıza ile Boşanma)

2.3.1. Muhâlea'nın Tanımı ve Meşrûiyeti

Arapça'da (ع ل خ) harflerinden oluşmuş ve sözlükte “elbiseyi çıkarmak, soymak, soyunmak, ayırmak, çekip çıkarmak, gidermek” manalara gelen hul'¹³⁴, Kur'an-ı Kerîm'de; “...Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz...”¹³⁵ âyetinde eşleri birbirleri için libas (giysi) benzetmesi yaparak zikretmesi ve evlilik birlikteliğinin sonlandırılması da bu örtüyü çıkarmış ve kendini kocasından tecrit etme manasına geldiği için hul' denilmiştir.¹³⁶ Muhâlea İslâm hukuku terimi olarak karşılıklı rıza ile kadının belli bir ivaz (bedel) vermesi karşılığında, kocanın da buna razı olarak boşaması ya da koca tarafından da boşanma teklifinin sunulması (mübarat) evlilik bağının sona erdirilme durumudur.¹³⁷ Ayette ifedet kelimesi geçmektedir ki bu kelime Arapça'da iftial kalıbındadır ve bu kalıp, dönüşlülük ve gayreti barındırır. İşin karşılıklı olmasını ifade etmektedir. Karşılıklı rıza ile olduğu için bu işleme muhâlea denir. Ancak âyette geçen fidye vererek (iftidâ) boşanma talebinde bulunan kadının isteğinin öncelikli olduğudur. Zirâ âyette fidyeyi vermesi için hitap kadındır.¹³⁸ Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki; karşılıklı olması durumu kocanın karısından ayrılmak istediğinde karısını muhâlea yapmaya mecbur bırakma anlamına gelmez. İslâm hukukçuları karısını muhâleaya zorlayarak kocanın aldığı fidyenin haram olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda erkeğin talâk hakkını kullanmasının doğru olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca hul' ve muhâlea lafızları âyet ve hadisler de yer almamaktadır. Bu terimler İslâm hukukçuları tarafından kullanılmıştır.¹³⁹

İslâm hukukuna göre kadının bir bedel tazmin ederek eşinden ayrılmasının meşruluğu; “.....Karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza edememelerinden korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için erkeğe fidye vermesinde her iki taraf için de bir vebal yoktur”¹⁴⁰ meâlindeki âyetle sabittir.¹⁴¹

Muhâleaya Hz. Peygamber'in bizzat uygulamalarında görmek mümkündür. Örneğin; “Sabit bin Kays'ın hanımı Hz. Peygamber'in yanına gelerek dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü, ben Sabit bin Kays'ın ahlakı hakkında da dini hakkında da bir şey diyemem, fakat ona tahammül edemiyorum. Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: “Peki sana verdiği bahçesini ona geri verir misin?” Kadın: Evet dedi. Kadın Sabit'e bahçesini geri verdi. Hz. Peygamber(sav) de Sabit'e karısından ayrılmasını emretti.”¹⁴² hadisi kadının yürütemeyeceğine inandığı bir evliliği kocasına iftidâ (fidye vermek) suretiyle ayrılmayı talep edebileceğini göstermektedir. Bu durumda muhâlea yolu ile boşanma İslâm hukukunda kadına verilen bir hak olmaktadır.

İslâm aile hukuku alanında kadının evliliği sona erdirmeye hakkı veya kadının salt boşama hakkının olup olmadığı konusunda da günümüzde çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan biri olan “Kur'an ve Sünnet'e göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı” isimli yüksek lisans tezinde Fatma Yıldız¹⁴³, Bakara Suresi 229. âyette geçen ifedet kelimesinin kadının ayrılmak istediği kocasına fidye vererek evliliğini sona erdirmeye hakkı olduğunu ifade eder. Bunu da iftidâ olarak tanımlar. Yıldız tezinde, Bakara 229. âyeti üç bölüme ayırarak talâk, iftidâ ve hul' olarak üç ayrı

¹³³ Ercan, 279-280.

¹³⁴ ez-Zuhaylî, 9/379; Karaman, 1/311.

¹³⁵ el-Bakara, 2/187.

¹³⁶ İbn Kudâme, 4/91; İbnü'l Hümmam, 188.

¹³⁷ İbn Kudâme, 3/90; İbrahimî Halebî, *Multeka Tercümesi*, 110; Ebu Zehra, 329.

¹³⁸ Ebü Zehra, 331.

¹³⁹ Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/399.

¹⁴⁰ Bakara, 2/229.

¹⁴¹ Dalgın, *Küreselleşen Dünyada Aile*, 296.

¹⁴² Buhârî, “Talâk”, 1

¹⁴³ Fatma Yıldız, “Kur'an ve Sünnet'e Göre Kadının Evliliği Sona Erdirmeye Hakkı”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

hüküm ihtiva ettiğini belirtmiştir. İlk bölümü, “*Talâk iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir*” âyeti ile delillendirmiş ve âyetin bu kısmının erkeğin boşama hakkına işaret ettiğini ifade etmiştir. Âyetin ikinci bölümünü “*Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah’ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna*” hul’ a (karşılıklı anlaşarak boşanma) delil olarak göstermiştir.¹⁴⁴ Âyetin üçüncü bölümünde ise “*Siz de karı ile kocanın, Allah’ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidye vermesinde her iki taraf için de günah yoktur*” olarak almıştır. Söz konusu olan âyetin son kısmında *iftedet* kelimesinin fâilinin kadın olduğu dolayısıyla kocanın rızasının olmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Ancak Yıldız, iftidâyı kadının kocaya bağımlı olmadan mahkeme veya hakem heyetinin de onayının gerekli olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵ Yıldız, tezinde muhâleanın karşılıklı anlaşmayı ihtiva etmesinden dolayı kocasının boşanmayı kabul etmemesi durumunda ayrılamayacağını dolayısıyla kadının doğrudan bir talepte bulunamadığını ve hul’ ile ilgili verilen Sabit b. Kays hadisinin hul’ için değil, bilâkis iftidâyı örnek teşkil ettiğini ifade etmiştir. Hadisin açıklamasını da anlaşmalı boşanma değil, Hz. Peygamber’in Sabit’in hanımının isteği üzere hâkem yoluyla olduğu şeklindedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla Yıldız, her ne kadar iftidâyı, kadının talâk hakkına karşılık göstermiş olsa da bu kadının tek taraflı istek ve fiili ile gerçekleşen boşama hakkı olduğunu göstermez. Zira Yıldız, tezinde kadının bu şekilde boşanması hakkına da ancak mahkemeye başvurusu ve hâkimlerin de onay vermesi halinde olabileceğini söylemiştir. Böyle bir şey söz konusu olduğunda da bu usûl tefrik yöntemiyle örtüşmektedir.

Yılmaz, iftidâ ya da klasik hukukta bilinen şekliyle tefvîz’ü- talâk, muhâlea ve tefrik kavramlarının teorik olarak bilindiğini, önemli olan kadının boşanma hakkının ne olduğunun teorik olarak bilinmesinin değil pratikte bunun uygulanabilir hale getirilebilmesi için hukukî düzenlemelerin yapılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴⁷

Günümüz Türk Medeni Hukuku’nda da 4721 sayılı kanunun da “*Evlilik birliği, en az bir yıl sürmüş ise, eşlerin birlikte başvurusu ya da bir eşin diğerinin davasını kabul etmesi hâlinde evlilik birliği temelinden sarsılmış sayılır. Bu hâlde boşanma kararı verilebilmesi için, hâkimin bizzat dinleyerek, iradelerinin serbestçe açıklandığına kanaat getirmesi ve boşanmanın malî sonuçları ile çocukların durumu hususunda taraflarca kabul edilecek düzenlemeyi uygun bulması şarttır. Hâkim tarafların ve çocukların menfaatini göz önünde tutarak bu anlaşmada gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Bu değişikliklerin taraflarca da kabulü hâlinde boşanmaya hükmolunur. Bu hâlde tarafların ikrarlarının hâkimi bağlamayacağı hükmü uygulanmaz*”¹⁴⁸ metni yer alır. Burada kanun, yalnızca anlaşmış olmakla boşanmanın olacağı sonucunu doğurmamaktadır. Ancak belli sebeplerin ortaya çıkmasıyla boşanmanın gerçekleştirilebileceği kaidelerine bağlanmıştır.¹⁴⁹ Karşılıklı anlaşma yolu ile ayrılma olarak adlandırılan Türk Medeni kanundaki bu tür boşanma şekil yönünden muhâleaya benzese de uygulama bakımından bazı farklılıklar arz etmektedir. İslâm aile hukukunda evlilik birliğini sona erdirmek isteyen kadın ve erkek anlaşmış takdirde mahkemeye gitmeden de hul’ yolu ile ayrılabilirler. Ayrıca kadından gelen bu ayrılma isteği neticesinde kadının erkeğe belli bir bedel ödemesi söz konusudur. Ancak karı ve koca aralarında bedelsiz ayrılmak üzere de anlaşılabilirler.

2.3.2. Muhâlea’nın Rükünleri

Muhâlea çift taraflı bir akittir. Bu yönüyle talaktan da ayrılmaktadır. Hanefilere göre muhâleanın rükünü icap ve kabuldür.¹⁵⁰ Cumhura göre ise icap-kabulün yanı sıra taraflar ve muhâlea bedeli de rükündür.¹⁵¹ Hanefiler ise taraflar ve muhâlea bedelini geçerlilik şartı kabul ederler.

Muhâlea kocanın durumu açısından evlilik birliğini sona erdirmeyi karısının kabulüne

¹⁴⁴ Yıldız, 42.

¹⁴⁵ Yıldız, 43.

¹⁴⁶ Yıldız, 27-28.

¹⁴⁷ Detay için bkz. İbrahim Yılmaz, “Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: 2010), Sayı 15, 209-240.

¹⁴⁸ Türk Medeni Kanunu, 1. Cilt, 166/3.

¹⁴⁹ Dural, Ögüz, Gümüş, 3/120.

¹⁵⁰ Halebî, 2/111.

¹⁵¹ Atar, “Talâk”, *DLA*, 399-402.

bağlamak yani ta'lik etmek anlamına gelir. Bu da bir bakıma yemin mesabesindedir. Dolayısıyla koca “Muhâlea ettim” diye icapta bulunsa eşinin kabulünden önce icabından dönemez. Zira kadın, evlilik birliğine son verme, kocasından ayrılma karşılığında bir bedel ödemeyi kabul etmiştir. Ancak kadın, yaptığı icaptan kocasının kabulünden önce dönebilir.¹⁵² Eğer kadın icapta bulunduğu meclisten kocası kabul etmeden ayrılırsa icap kendiliğinden düşer. Zira akitlerde meclis birliği şartı vardır. Aynı şekilde muâvaza niteliği taşıyan akitleri bir şarta ve zamana bağlamak geçersiz olduğundan kadının da muhâlea için yaptığı icabı şarta ve zamana bağlaması muhâleayı geçersiz kılar.¹⁵³

2.3.3. Muhâlea'nın Geçerlilik Şartları

Muhâlea'nın geçerlilik şartları karı-koca ve tazmin edilecek bedeldir. Kocanın boşama kadının da boşanma salahiyeti olmalıdır. Kocanın boşama salahiyeti için aklı başında ve buluğa ermiş olması gerekmektedir. Kadının da boşanma salahiyeti için aklı başında, buluğa ermiş ve malı üzerinde tasarruf yetkisi olması gerekmektedir.¹⁵⁴ Muhâlea ile tazmin edilen bedel teberrü (bağışlama) olarak düşünüldüğünde kadının teberru ehliyetinin de olması gerekir.¹⁵⁵ Zira muhâlea da bedeli tazmin eden kadındır.

İslâm hukukçuları muhâleanın eşlerin birbirlerine karşılıklı irade beyanıyla icap ve kabul şeklinde boşanma gerçekleştirme yöntemi olduğunda görüş birliği içindedirler.¹⁵⁶ Kocanın boşama ehliyetini kısıtlayıcı ya da yok edici durumlarının mevcut olmaması gerekir.¹⁵⁷

2.3.4. Muhâlea'nın Hükümleri

İslâm aile hukukuna göre boşama ve boşanma ile ilgili pek çok tafsilatlı hüküm vardır. Bunlardan biri olan muhâlea da daha çok kadının isteğiyle boşanmak için eşinin rızasıyla bir bedel vermesidir. Böyle bir anlaşmanın söz konusu olması bunun bir akit olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak İslâm hukukçuları muhâleanın ne tür bir akit olduğu konusunda farklı düşünmüşlerdir. Cumhur muhâleanın bedelli bir akit olduğu kanaatindedirler. Zira kadının verdiği bedelle kocasından boşama hakkını almış olmaktadır.¹⁵⁸ Bununla birlikte Malikîler ve Hanbelîlerin bir görüşüne göre bedelsiz de muhâlea olacağı kanaati vardır.¹⁵⁹

Muhâlea ile evliliği sonlandırmak isteyen kadının durumu ile ilgili İslâm hukukçuları arasında üç farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi, İslâm hukukçularının kocasıyla muhâlea yolu ile ayrılmak isteyen kadının kocasının buna rıza göstermesinin şart olduğunu aksi durumda bu hul'un geçersiz olacağını ve mahkemeye de başvuramayacağını söylemişlerdir.¹⁶⁰ İkincisi ise tabînden Hasan Basrî, İbn Sîrîn gibi İslâm hukukçuları mahkemenin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun nedeni ise muhâleayı kazaî bir boşanma saymalarındandır.¹⁶¹ Bir üçüncü yaklaşım ise eşlerin mahkemeye gitmelerinin şart olmadığıdır. Eğer eşler muhâlea yolu ile anlaşamazlar ise mahkemeye başvurarak hul' yoluyla boşanmak isteyebilmelidirler.

Muhâleanın İslâm hukukçuları tarafından talâk mı yoksa fesih mi olduğu da tartışmalıdır. Hanefîler, muhâlea ile ayrılmanın bain talâk olduğunu söylerler. Yine İbn el-Müseyyeb, Ata, Evzaî, el-Hasen, İmam Malik, Sevrî de bâin talâk olduğu görüşündedirler. Bu şekilde ayrılan eşlerin tekrar birleşmek istedikleri takdirde nikâh yapmaları gereklidir. Ayrıca talâk sayısı ikiye düşmüş olur. Ancak Ahmed b. Hanbelî'den gelen bir rivayet ve İbn Abbas, İkrime, İshak gibi İslâm hukukçularının görüşü muhâlea yolu ile ayrılmayı fesih olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Hul' İslâm hukukçularının çoğuna göre fesih de olsa talâk da olsa kadının iddeti içinde kocasına ric'at yapamayacağı yönündedir.¹⁶²

İslâm hukukçuları Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan; “*O halde kadının fidyeye vermesinde her ikisi için de vebal yoktur*”¹⁶³ mealli âyeti hakkında, erkeğin karısına verdiği mehir miktarından

¹⁵² ez-Zuhaylî, 9/385;

¹⁵³ Halebî, 2/113.

¹⁵⁴ Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/272.

¹⁵⁵ ez-Zuhaylî, 9/385; Cin, 73.

¹⁵⁶ Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30/399-402.

¹⁵⁷ Selcen Baktı, Hanefî ve Hanbelî Ekollerinde Boşanma Hukuku, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 34.

¹⁵⁸ Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 91.

¹⁵⁹ İbn Kudâme, 4/96.

¹⁶⁰ Dalgın, *Küreselleşen Dünyada Aile*, 297

¹⁶¹ Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 23.

¹⁶² İbn Kudâme, 4/93; ez-Zuhaylî, 9/400.

¹⁶³ el-Bakara, 2/229.

daha fazla hul' bedeli alması konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafî ve bu imamların arkadaşları ile Ebu Sevr'in ortak görüşü, üzerinde her ikisinin de anlaşarak rıza göstermeleri sonucu fidye miktarı kocanın karısına verdiği mehirden az ya da çok olabilir. İmam Malik kadının malından fazla almanın yine de güzel ahlaktan sayılamayacağını ancak ilim ehlerinden herhangi birinin bunun mekruh olduğuna dair bir görüş duymadığını ifade eder.¹⁶⁴

Ebu Said el-Hudrî'nin şöyle rivayet etmiştir ki; “Benim kızkardeşim ensardan birisinin nikâhı altındaydı. Ona mehir olarak bir bahçe vermişti. Kendi aralarında tartışınca sonunda muhakeme olmak istediler. Hz. Peygamber Rasûlullah (sav)'ın yanına giderek muhakeme olmak istediler. Hz. Peygamber: Sen ona bahçesini geri versen, o da seni boşasa olur mu? Dedi. Kızkardeşim: Olur fazlasını da veririm, deyince Hz. Peygamber: O halde ona bahçesini de ver fazlasını da ver diye buyurdu. Dilerse fazlasını da ona veririm dedi ve (Sabit) bunu reddetmedi.”¹⁶⁵ Bu hadis, kadının kocasından muhâlea yolu ile ayrılabilmesine ve hul' yolu ile ayrılmak istediğinde kadının ayrılacağı eşine bedel vermesi gerektiğine de delil teşkil etmektedir.

İslâm aile hukukuna göre kadının bedel olarak belirlenen miktar ne ise ödemesi gerekir. Eğer bu bedeli peşin ödeyememişse borç olarak zimmetinde sabit olur hatta kadın ölse ya da iflas etse bu borç ondan düşmez. Eşler arasındaki tüm hukukî haklar muhâlea yoluyla evlilik bağının sona ermesine müteakip düşmüş olur.¹⁶⁶

Sonuç olarak İslâm aile hukukuna göre evliliği sona erdirme yetkisi, prensip olarak kocaya verilmiş olsa da, aile mutluluğunun, temel hak ve hürriyetlerin korunması için, gerekçelerin baş göstermesi durumunda kadına da evliliğini sona erdirme hakkı asırlar öncesinden¹⁶⁷ çeşitli yöntemlerle verilmiştir. Ayrıca İslâm'ın kadına verdiği bu hakların asırlar öncesinden verilmiş olması, İslâm hukukunun dinamik bir hukuk olduğunun bir göstergesi olarak ifade edilebilir.

Sonuç:

Bütün semavî dinlerde olduğu gibi İslâm aile hukukunda da nikâh akdi önemli bir akit. Allah, insan, toplum, ebeveyn, karı-koca, çocuk, kişilik hakları olmak üzere pek çok hak bu akit kapsamında yer almaktadır.

Evliliği sona erdirme/boşanma, dinî, ahlâkî olduğu kadar Müslüman kültürü açısından da hoş karşılanmayan bir davranış olsa da, İslâm aile hukukuna göre boşanma, karı-kocanın artık evlilik birlikteliklerini sürdürmeleri imkânsızlaştığı durumda şâri' tarafından bir çözüm yolu olarak kocaya doğrudan, kariya ise dolaylı olarak verilen meşru bir haktır/yetkidir. Ancak bu durum kocayı boşanma konusunda tek ve mutlak yetkili kılmamıştır.

İslâm aile hukukuna göre kocanın yersiz ve şâri'nin amacına aykırı olarak gerçekleştirdiği boşama hem kazaî hem de diyânî olarak kabul edilemez bir durumdur. Boşama bir zaruret halini alırsa ikaz ve te'dib maksadıyla teker teker kullanılmalıdır. Nikâh esnasında kadın “bir talâk” yetkisini alabilmelidir. Böylece kadın da ailede söz sahibi olduğunu ve manen sorumlu bulunduğunu hissedebilir.

Talâktan önce kadın veya koca mutlaka irşad, tenbih, ikaz, kınama ve azarlamadan sonra arabuluculara müracaat ederek yuvayı ayakta tutmalıdırlar. Buna rağmen hala sonuç alınmazsa “tek talâkla” ayrılmış olsunlar ki ileride ihtimal dâhilinde olan dönme kapısını kapatmamış bulunsunlar.

İslâm aile hukukunda erkeğin boşama hakkı sınırsız olmadığı gibi tek yetkilide değildir. İslâm aile hukukunda kadının da evliliği sona erdirme hakkını kullanabileceği tefvîzü't-talâk, hul'/muhâlea ve tefrik gibi çeşitler bulunmaktadır. Ancak kadının bu hakları teoriden çıkarılıp, pratiğe dökülmeli ve fiilî olarak uygulanabilecek düzenlemeler yapılmalıdır.

İslâm aile hukukunda kadının evliliği sona erdirme çeşitlerinden biri olan tefvîzü't-talâk, Türk Medeni Hukukunda bulunmamaktadır.

İslâm aile hukukuna göre evliliği sona erdirmenin, evliliğin taraflarından birisi veya her ikisi açısından da çekilmez hale gelmesi ve her iki tarafın evlilik akdini sonlandırmaları

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/309.

¹⁶⁵ Buhârî, “Talâk”, 12; İbn Mâce, “Talâk”, 22.

¹⁶⁶ ez-Zuhaylî, 399; Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30/402.

¹⁶⁷ Yüksek, 353.

durumunda, İslâm aile hukukuna göre, kendileri için kalıcı hükümlerin bulunduğu ve özellikle çocuklarının bulunması durumunda, evlenme ve ayrılımlarının sadece kendilerini değil çevrelerini de ilgilendirdiği unutulmamalıdır. İslâm'ın ana gayesi tevhid üzere adaleti tesis eden ve her daim onu ayakta tutacak bir toplum inşa etmek olduğu için İslâm toplumu bu noktada bilinçlendirilmelidir.

Bugün ülkemizde evlenme ve boşanmaların Türk Medeni Kanun'u hükümlerine göre resmen icra edildiği için boşanan kadınlar maddi yönden mağdur olmamakla birlikte, özellikle dindar kadınların manevi mesuliyetten duydukları endişe sebebiyle böyle boşanmalar karşısında sıkıntı çektiklerini ifade etmektedir. Bu nedenle kadınların maddî manevî, mağdur olmamaları için, öncelikle günümüzdeki resmi makamlarca nikâhlarını yaptırılmaları gerekmektedir. Evlenecek kişilerin de nikâhtan önce veya sonra evliliği sona erdirme/boşanma (talâk) hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.

Günümüzde Müslüman kadının, *tefvîzü't-talâk* hususu ile ilgili olarak nikâh akdi esnasında veya sonrasında, erkeğin kendi iradesiyle boşama yetkisini karısına veya üçüncü bir şahsa verebileceğini, kadının da mutlak bir yetki talebinde bulunarak boşama hakkını elde edebileceği ve elde ettiği bu hak/yetki sonucunda erkeğin rızasına ve hâkimin hükmüne gerek kalmaksızın, boşama iradesini açıklayarak kocasından ayrılabilme hak ve yetkisine sahip olduğu hususunu bilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

17/2/1926 tarihli Türk Medeni Kanunu'nda boşama yetkisi eşit hale getirilmiş ve bu yetki karı-kocadan alınıp hâkime bırakılmıştır. Dolayısıyla karı kocadan herhangi biri mahkemeye başvurarak eşinin rızasını gözetmeden boşanmayı talep edebilmektedir. Sonuç olarak İslâm hukukunda kadının evliliği sona erdirme çeşitlerinden biri olan *tefvîzü't-talâk*, Türk Medeni Hukukunda bulunmamaktadır.

İslâm aile hukukuna göre evliliği sona erdirmenin yöntemlerinden biri olan muhâlea, günümüz Medeni Hukuku'nda 3444 Sayılı kanunun 134/f.3 hükmü ile anlaşmalı boşanma olarak tezahür etmiş ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 166. 3. fıkrası aynen kabul edilerek hayata geçirilmiştir. Türk Medeni Kanunu'nun kabul ettiği anlaşmalı boşanmayla aslında İslâm aile hukukunda var olan muhâlea/anlaşmalı boşanmaya da geri dönmüş olmaktadır.

Hem İslâm aile hukukuna hem de Türk Medeni hukukuna göre eşlerden her biri diğerine zarar vermeye başlaması ve birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirememeleri, evde mutsuzluk ve huzursuzluğun hâkim olması durumunda, eşlerden her biri gerekçesini ortaya koyarak evliliği sona erdirmek için mahkemeye başvurabilir.

Karı veya koca meşru olan boşanma yetkisini şâri'in amacına aykırı kullanamaz. İslâm aile hukukunda bu yetkinin kullanımıyla ilgili gereken düzenlemeler yapılmış ve kötüye kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim, "Talâk", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 39/496-500.
- Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Aktaş, Zeynep, "Kadının Aile Birliğini Sona Erdirme Yolları", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: 2019.
- Arık, M. Selim, "Boşanma (Talâk) Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar" *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 40, Sayı 1, Ocak-Mart 2004.
- Atar, Fahrettin, "Muhâlea" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 30/399-402.
- Aydın, Mehmet Akif, "Hukuk-ı Aile Kararnâmesi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 18/314-318.
- , "Liân", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 27/172-173.
- Bakkal, Ali, "Maraz-ı Mevt" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003. 28/39-41.
- Bakkaloğlu, Abdulsamet, "Tefvîz", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 40/210-311.

- Baktı, Selcen, Hanefî ve Hanbelî Ekollerinde Boşanma Hukuku, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayıncılık, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, el-Câmi'ü's-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, Samsun: Etüt Yayıncılık, 1999.
- , *Boşanma ile İlgili Dinî Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar, Küreselleşen Dünyada Aile 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.-
- Diyanet İlmihali*, İslâm ve Toplum” Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 2/224.
- Döndüren, Hamdî, *İslâm Hukukuna Giriş; Başlangıçtan Günümüze Fıkh'ın Gelişimi ve Mecelle*, Konya: Karatay Üniversitesi Yayınları, 2017.
- , *Delilleriyle İslâm İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sarhoşluk” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36/141-145.
- Dural, Mustafa - Öğüz, Tufan - Gümüş, Mustafa Alper, *Türk Özel Hukuku (Aile Hukuku)*, İstanbul 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, 8. Cilt, İstanbul: Şamil Yayınları, 1996.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, (m.y), Kahire 2015.
- Ercan, İsmail, *Medeni Hukuk*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 4. Baskı, 2020.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Eroğlu, Selahaddin, “Talâk Hakkında Kurân-ı Kerim'in Genel Tutumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara:1986.
- Gürkan, Menderes, “İslâm Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talâk”, *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi*, Sayı 18, 2011, 275-310.
- Halebî, İbrahim, *İzahlı Mülteka El Ebhur Tercümesi*, (çev. Mustafa Uysal), Konya 1967.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddin Muhammedb. Abdilvâhid, *Şerhi Fethu'l-Kadir*, Beyrut 1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakudîn Abdullah, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, (çev. A. Alpaslan Tuncer), Ekim 2015.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî, Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, (çev. Heyet), İstanbul 1982.
- İbn Mânzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l 'Arab, Beyrut 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, (çev. Mehmet Fuad Abdulbâki), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l- Muktesid*, (çev. Ahmed Meylanî), İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdihâlîm, *Hanımlara Fetvalar*, (çev. Seyfullah Erdoğmuş), İstanbul: Beka Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.
- Karslı, İbrahim Hilmi, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4, 1991.
- Koçak, Muhsin-Dalgın, Nihat- ahin, Osman, *İslâm Hukuku*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Konan, Belkıs, “Hukuku-ı Aile Kararnamesi'nde Kadının Hukukî Durumu İle İlgili Düzenlemeler”, *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi*, I. Cilt, İstanbul: On iki Levha Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammedb. Ahmed, *el-Cami'li Ahkâmi'l -Kurân*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet, “Nikâh-Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Bir Analiz”, *İslâm Hukuku*

- , *Araştırmaları Dergisi*, (2017), Sayı 30, 9-44.
- , *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016.
- , *Aile Hukuku*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdicelîl el- Fergânî, *el- Hidâye Tercemesi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü 'l-Kur'ân*, Heyet, İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- el-Mısıri, Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd, *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye fi 'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, İstanbul: Hanifiyye Yayınları, (ty).
- 1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l Gayb*, (çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Sâbık, Seyyid, *Fikhü's Sünne*, (çev. Mehmet Yılmaz), 3. Cilt, İstanbul: Pınar Yayınları, 2009.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, (çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi'u 'ş-sahîh*, İstanbul: 1981.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Yaşar, Mehmet Aziz, *İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu*, *Amasya İlahiyat Dergisi*, Haziran 2021, 16: 89-124 94.
- Yıldız, Fatma, "Kur'ân ve Sünnet'e Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.
- Yılmaz, İbrahim, "Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma" *Basılmış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- , "Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, 2010, 209-240.
- Yiğit, Metin, "İslâm Hukuku'nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Diyarbakır: 2017), 19 (1): 1-20.
- Yüksek, Ali, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 32, 7/342.
- Zeydan, Abdülkerim, *İslâm'da Davet ve Tebliğ (İslâmî Sistemler)*, Hisar Yayınevi, (t.y.).
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Heyet, İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

Gönderim Tarihi: 20.04.2022
Kabul Tarihi: 26.05.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Naîmâ Tarihi'nde Kur'an Ayetlerinin Kullanılışı

Kayhan ATİK

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
KIRIKKALE/TÜRKİYE,
kayhanatik@hotmail.com

ORCID, <https://orcid.org/0000-0002-6312-9130>.

Atıf/Cite as: Atik, Kayhan. “Naîmâ Tarihi'nde Kur'an Ayetlerinin Kullanılışı” Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 33-48.

Öz:

Halep'te doğan yazarımızın asıl adı Mustafa'dır. Devlet hizmetine girince yaygın olan Naîmâ mahlası verilmiştir. Babası ve dedesi devlet görevinde bulunmuş, önemli şahsiyetlerindedir. Eğitimini Halep'te tamamlayan Naîmâ, 1680'de İstanbul'a gitmiş, Sarây-ı Atik baltacıları ocağına girmiştir. Daha sonra 1686 veya 1687 yılında Dîvan-ı Hümâyûn kâtipleri arasına girmiştir. Mustafa Naîmâ Efendi, dürüst ve açık fikirli bir şahsiyete sahipti. Bu tavrı zaman zaman aleyhine olmuştur. Bazı devlet adamları tarafından gözden düşürülerek daha alt memuriyetlere indirilmiştir. Mustafa Naîmâ Efendi, 13. yüzyıldaki ilk Osmanlı vak'anüvisi olmuş, asıl adı ‘Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbârî'l-Hâfikayn’ olan eseriyle birçok yönden diğer Osmanlı tarih yazıcılarından ayrılmaktadır. Osmanlı kronikleri genel olarak Allah'a hamd ü senâ, Hz. Peygamber'e salât u selâm, dönemin hükümdarını medh ü sena ve dua ile başlar. Daha sonra müellif kendini tanıtır ve eserinin adını verir. Ardından eserini niçin yazdığını belirtir ki bu genelde “sebeb-i telif” kaydı olarak bilinir. Eserlerinin içinde ayet, hadis ve şiirleri gerek gördükleri yerlerde konuya uygun bir şekilde yerleştirmişlerdir. Osmanlı tarih yazarları, Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hadis-i Şeriflerden geçmişle ilgili haberleri, tarihî olaylarla anlatımlarını yeni bir bakışla ele alarak onlardan, sonraki nesiller için ibret verici ve yönlendirici sonuçlar çıkarmışlardır. Mustafa Naîmâ Efendi de eserinde diğer tarih yazarları gibi, savaş sebebini kuvvetlendirmek, sebebi dini zemine oturtmak, savaşı meşrulaştırmak ve dini temele dayandırmak, askere cesaret vermek, savaşa teşvik etmek, anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek, bazen de konuyu zenginleştirmek amacıyla ayet ve hadisleri kullanmıştır. Ayetleri ve hadisleri kullanırken ayetin tamamını değil de, konuyla ilgili olana kısmını eserine almıştır.

Anahtar Kelimeler:

Tarih, Osmanlı, Naîmâ, Naîmâ Tarihi, Kur'an Ayetleri.

Using the Verses of The Qur'an in the History of Naima

Abstract:

The real name of our writer, who was born in Aleppo, is Mustafa. He was given the common pseudonym Naîmâ when he entered government service. His father and grandfather were among the important personalities who had served in the state. Having completed his education in Aleppo, Naîmâ went to Istanbul in 1680 and entered the axemen's quarry at Saray-ı Atik. Later, in 1686 or 1687, he became one of the clerks of the Divan-ı Hümâyûn. Mustafa Naîmâ Efendi, He had an honest and open-minded personality. This attitude has been against him from time to time. He was discredited by some statesmen and demoted to lower positions. Mustafa Naîmâ Efendi, who was the first Ottoman chronicler in the 13th century, differs from other Ottoman historiographers in many ways with his work, whose real name is "Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbari'l-Hâfikayn". Ottoman chronicles are generally praised to Allah, it begins with salat and salutations to the Prophet, praise of the ruler of the period, and prayer. Then the author introduces himself and gives the name of his work. He then states why he wrote his work, which is generally known as the "sebeb-i copyright" record. They placed verses, hadiths and poems in their works, where they deem necessary, in accordance with the subject. Ottoman historiographers took the news about the past from the Qur'an and Hadith-i Sharifs with a new perspective, and drew exemplary and guiding conclusions from them for the next generations. Mustafa Naîma Efendi, like other history writers, used verses and hadiths in his work to strengthen the cause of war, to place the reason on religion, to legitimize the war and to base it on a religious basis, to encourage the soldiers, to encourage war, to explain what he told, to support the meaning, and sometimes to enrich the subject. . While using verses and hadiths, he included the relevant part of the verse, not the whole verse.

Keywords:

History, Ottoman, Naîmâ, History of Naîmâ, Verses of the Qur'an.

GİRİŞ

Asıl adı Mustafa olan tarihçimiz Halep'te doğmuştur. Devlet hizmetine girince yaygın olan Naîmâ mahlası verilmiştir. Babası ve dedesi devlet görevinde bulunmuş, önemli şahsiyetlerindendir. Eğitimini Halep'te tamamlayan Naîmâ, 1680' te İstanbul'a gitmiş, Sâray-ı Atik baltacıları ocağına girmiştir. Daha sonra 1686 veya 1687 yılında Dîvan-ı Hümâyûn kâtipleri arasına girmiştir. 1688'de Naîmâ sultan sarayında türbedar, 1689' da divan kâtibi olmuştur Daha sonra İstanbul gümrüğünden günlük yüz yirmi akçe, yani o zamana göre bir kuruş maaş tayin olunmuştur. 1699 tarihinde Amcazâde Hüseyin Paşa'nın vezir-i âzamlığı döneminde vak'anüvis tayin olunmuştur (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995, 731; Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, 2013, XVI, XVIII; Gündoğdu, 2000, XLVI; Bursalı Mehmed Tahir, 1342, 151; Baysun, 1964, 44-49; Babinger, 2000, 268; İpşirli, 2006, 316; Uzunçarşılı, 2011, 594).

Naîmâ bu görevinde ilk olarak, Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından Şârihül-menârzâde

Ahmed Efendi'nin yazdığı tarih müsveddelerini tertip etmekle vazifelendirdi. Belki de Naîmâ'nın vakanüvisliği bu olayla başladı diyebiliriz. Bu işi tamamlayıp yeniden düzenlediği tarihinin bir kısmını Amcazâde Hüseyin Paşa'ya takdim edince kendisine İstanbul gümrüğünde görevlendirildi. Kalaylıkoz Ahmed Paşa vezir-i âzam olunca, Anadolu muhasebeciliğine tayin edilmiştir. Son görevi ise 1705 yılının sonuna kadar devam etmiştir. Vezir-i azam Çorlulu Ali Paşa, astrolojiyle ilgilenen Naîmâ Efendi'yi, ona zarar verebileceğini düşünerek, görevden alıp kalebind olarak Hanya'ya sürgün etti. Naîmâ, Hanya'da altı ay kadar kaldı. Hanımının İstanbul'da zor durumda olduğunu arz edince affedilmiş, fakat İstanbul'da değil, Bursa'da yaşamasına izin verilmiştir, bir sene sonra da İstanbul'a gelmesine izin verilmiştir. Bu sıkıntılı günlerden sonra, teşrifatçılıkla ve kalyonlar defterdarlığına, kinci defa Anadolu muhasebeciliği görevine getirilmiştir. Daha sonra Mustafa Naîmâ Efendi defter emniyetine ve bir süre sonra da baş muhasebe hâceliğine getirilmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995, 731; Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, 2013, XVI, XVIII; Baysun, 1964, 44-49; İpşirli, 2006, 316; Uzunçarşılı, 2011, 594-595; Şahiner, 2017, 85-100; Arıkan, 2011, 6672).

Mustafa Naîmâ Efendi dürüst ve açık fikirli bir şahsiyete sahipti. Bu tavrı zaman zaman aleyhine olmuştur. Bazı devlet adamları tarafından gözden düşürülerek daha alt memuriyetlere indirilmiştir. Önce silahtar kâtipliğine sonra da Ordu ile birlikte Mora seferine giden bulunan Naîmâ, ordunun Mora'ya vardığında Mora defter emini olarak görevlendirilip orada bırakılmıştır. Bu olaylar sebebiyle psikolojik olarak çok yıpranmış, çok uzun süre yaşamamış ve 1716'da vefat etmiştir (Baysun 1964, 44-49; İpşirli, 2006, 316; Uzunçarşılı 2011, 595-596).

1-NAÎMÂ TARİHİ

Osmanlı tarih yazıcılığı, genellikle Ahmedî ile başlatılırken, asıl gelişmesine II. Murad (1421-1452) devrinde başlamıştır. İlk Osmanlı tarihçilerinden birisi olarak kabul edilen Ahmedî (öl. 1412), "İskender-nâme" adlı eserinin sonuna, "Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân" kısmını ekleyerek emir Süleyman'a takdim etmiştir. Ahmedî'nin manzum olarak kaleme aldığı, "Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman", kendisinden sonra gelen bütün Osmanlı tarihçilerinin kaynağı olmuştur (Banarlı, 1971, 497; Köprülü, 1980, 372).

I. Murad'tan (1361 - 1389), II. Murad'a (1421-1451) kadar olan dönemde, Anadolu'da Arapça ve Farsça olarak yazılan eserler, Anadolu'ya hâkim olan beyler adına Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde, Osmanlı beyleri adına tercüme edilen eserlerle, XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren, Osmanlı tarihçiliği ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tür eserlerin ilk örneğini, İbn Bîbî'nin "el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye" adlı eserini tercüme eden Yazıcı-zâde Ali vermiştir (Tekindağ, 1971, 655-663; Kemal Paşa-zade, 1996, 36-37).

II. Murad'ın tahta çıktığı (1421) tarihten itibaren, Tevârih-i Âl-i Osmân adı verilen eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserlerde olaylar, günü gününe tarihleriyle birlikte kaydedilmiştir. Bu devirde II. Murad adına te'lif ve kendisine takdim edilen birçok eser olmasına rağmen, onun devrinde gerçek manasıyla bir tarihçiliğin mevcut olduğu söylenemez. Osmanlı

tarihçiliğinin meydana gelmesinde, Tevârih-i Âl-i Osmanlardan önce, gerek II. Murad devrinde ve gerekse daha önce yazılan tarihi takvimlerin de büyük katkısı olmuştur (Rasony, 1971: 354, Babinger, 1982: 16-17; Turan, 1984: 1-8).

Fatih devrinde ise, sadece eski eserlerin tercümelere yapılmamış onun adına birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar, Dursun Bey'in "Târih-i Ebu'l-Feth'i", Ebu'l Hayr'ın, "Fetih-nâme'si" ve birçok Anonimlerdir. Ayrıca Fatih devrinden zamanımıza kadar gelen tarihler ise, Şükrullâh'ın, (öl.1488) "Behcetü't-Tevârih'i", Farsça ve on üç bölümden meydana gelen bu tarihin sadece son bölümü Osmanlılarla ilgilidir. Enverî'nin "Düsturnâme" adlı eseri de Türkçe ve manzum bir eserdir. Vezir-i azam Nişancı Mehmed Paşa'nın (öl. 1481) "Tevârih-i Âl-i Osman" ı da Arapça mensur bir eserdir (Banarlı, 1971, 498; Menage, 1978, 227-240; Babinger, 1982, 20, 27,445).

II. Bayezid dönemi ise, Osmanlı tarihçiliğinin dönüm noktasıdır. II. Beyazid, Kemalpaşazâde'ye ve İdrîs-i Bitlisî'ye büyük bir Osmanlı tarihi yazmalarını emretmiştir. Dolayısıyla, Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir çığır açılmıştır. İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt adını verdiği bu eserini, II. Beyazid'e kadar her Osmanlı padişahına bir bölüm ayırarak, Farsça manzum olarak kaleme almıştır. Kemal-Paşa-zâde ise, her Osmanlı Padişahına Defter adını verdiği bir cilt ayırmıştır (Uğur, 1987, 20-24; Kemal Paşa-zade, 1996, 36-37; Afyoncu, 2007, 19-34).

18. yüzyıldaki ilk Osmanlı vak'anüvisi Mustafa Naîmâ Efendi'nin, asıl adı " Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn" olan eseriyle birçok yönden diğer Osmanlı tarih yazıcılarından ayrılmaktadır. Eserinin öneminin birçok sebebi vardır. Bunlardan birincisi diğer tarih yazarlarının bir kısmının istifade ettiği eserleri vermezken, Naîmâ yararlandığı kaynakları vermiştir. Olay kurgusu ve tarih tasviri mükemmeldir. Belki de en önemlisi sebep sonuç ilişkisine vermesidir. Olayların sebeplerini, azlin, katlin, sürgünün sebebi şeklinde tek tek açıklamıştır. Ayrıca Mustafa Naîmâ, eserinde Haçlı seferlerini ele alarak, İslam-Haçlı bloklaşması ve çatışması üzerinde değerlendirmeler yapmıştır. 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin aleyhinde gelişmiş ve bu durum Osmanlıyı bir bunalım sürecine sürüklemiştir. Bu durumun düzelmesi birçok siyasetname adlı risaleler yazılmış, bunların en önemlilerinden birisinin de Mustafa Naîmâ Efendi'nin eseri sayılmıştır (Okumuş, 2002, 29; Ortaylı, 2011, 176; Polat, 2012, 93; Şahiner, 2017, 85-100).

Yazar, eserinin mukaddimesinde, Mustafa Âli, Kâtip Çelebi, Kınalızâde ve özellikle en büyük tarihçi olarak gördüğü İbn Haldun gibi tarihçilerin toplum ve tarih ile ilgili kuramları özetmiştir. Burada yazar, Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla, çöküş döneminin yavaş yavaş başladığını düşündüğü için, devletin bu durumdan nasıl kurtarılıp önceki durumuna nasıl getirilebileceği hususunu örnekler vererek araştırmaya çalışmıştır(İpşirli, 2002, 839-846; İncalcık 2006, 63; İncalcık 2006, 63; Şahiner, 2017, 85-100)

Mustafa Naîmâ Efendi, eserini daha zenginleştirmek için, diğer birçok Osmanlı tarihçisinden de yararlanmışır. Yazarın en önemli kaynakları arasında Kâtip Çelebi, Peçuylu İbrahim, Vecihi, Kara Çelebizade Abdülaziz Efendiler ile Nişancı Abdi Paşa, İsâzâde, Mehmed b. Mehmed Edirnevî, Mehmed Halîfe, Hüseyin Tûgi, Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Cenâbî Mustafa Efendi ve Âlî başta gelir (Baysun 1964, 44-49; İpşirli, 2006, 317). Ayrıca yazar, özellikle herkesin faydalanabilmesi için eserini nispeten sade bir dille yazmıştır diyebiliriz.

2-Naîmâ Tarihi'nde Kur'an Ayetlerini Kullanışı

İnsanlığın geleceğini tayin eden, onu şekillendiren, hiç şüphesiz onun geçmiştir. Bu günümüz nasıl ki geçmişimizin etkileri ve özelliklerini taşımaktaysa, yarınımız da elbette günümüzün özellikleri ve etkilerini taşıyacaktır. Dolayısıyla bu apaçık gerçek, bize en azından geleceğimizin doğru teşhisi için, geçmişimizi bilmeyi zorunlu kılmaktadır. En geniş anlamda tüm insanlığın, dar anlamda da tüm milletlerin ve toplumların kendi geçmişlerini, yani tarihlerini bilmek istemeleri, bu olgunun tabii bir sonucudur. Bu sonucu yeterince değerlendiremeyen, yani tarihini bilme gereğini pek duymayan toplumlar ve milletler, aynı oranda geleceklerine de ilgi duyamazlar.

Siyasi tarih tabii ki çok önemli olmakla birlikte, kültür tarihi de fevkalade önemlidir. Tarih aynı zaman da maddi ve manevi kültür değerlerimizi de günümüze aktarır. Osmanlı tarihlerinden, Ahmedî'nin İskender-Nâme'sinden, Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi ve Sadrazam Mehmed Kamil Paşa'nın Tarih-i Siyasi-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye adlı eserine kadar bütün Osmanlı tarihi eserlerimizde, maddi ve manevi kültür değerlerimize çok önem verilmiştir. Ahmedî'den, Ahmed Lütfi Efendi ve Abdurrahman Şeref'e kadar hemen bütün tarihçilerimiz, tarihçi oldukları gibi aynı zamanda tefsiri, hadisi ve fıkıh âlimi idiler, belki tarih ilminden daha fazla bu konularda mütehasıs idiler. Mesela Sadrazam Lütfi Paşa'nın tarihle ilgili iki eseri varken, on üç adet dini ve bir adet tıbbî dair eseri vardır. Kadızâde Küçük Mehmed/Muhammed İlmî'nin on sekiz eserinden sadece iki tanesi siyaset bilimi diyebileceğimiz siyasetname, bir tanesi sosyal hayat diğerleri dini konularla ilgilidir. Osmanlı müellifleri sosyal hayata ve tarihe dair yazdıkları eserlerinde olayları anlatırken konuyu desteklemek, anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek amacıyla ayet, hadis, atasözü ve şiirleri de kullanmışlardır. Tabii olarak Naîmâ da Kuran-ı Kerim'den birçok ayet-i kerimeyi konuya uygun bir şekilde ustaca kullanmıştır diyebiliriz.

Osmanlı kronikleri genel olarak Allah'a hamd ü senâ, Hz. Peygamber'e salât u selâm, dönemin hükümdarını medh ü sena ve dua ile başlar. Daha sonra müellif kendini tanıtır ve eserinin adını verir. Ardından eserini niçin yazdığını belirtir ki bu genelde "sebeb-i telif" kaydı olarak bilinir. Eserlerinin içinde ayet, hadis ve şiirleri gerek gördükleri yerlerde konuya uygun bir şekilde yerleştirmişlerdir. Osmanlı tarih yazarları, Kur'an Kerim'den ve Hadis-i Şeriflerden geçmişle ilgili haberleri, tarihî olaylarla anlatımlarını yeni bir bakışla ele alarak onlardan,

sonraki nesiller için ibret verici ve yönlendirici sonuçlar çıkarmışlardır.

Mustafa Naîmâ Efendi de eserinde diğer tarih yazarları gibi, savaş sebebini kuvvetlendirmek, sebebi dini zemine oturtmak, savaşı meşrulaştırmak ve dini temele dayandırmak, askere cesaret vermek, savaşa teşvik etmek, anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek, bazen de konuyu zenginleştirmek amacıyla ayet ve hadisleri kullanmıştır. Ayetleri ve hadisleri kullanırken ayetin tamamını değil de konuyla ilgili olana kısmını eserine almıştır.

3-Naîmâ Tarihinde Bazı Kur'an-I Kerim Ayetleri

Naîmâ, genellikle ayet-i kerimleri anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek, bazen de konuyu zenginleştirmek amacıyla kullanmıştır. Bunun dışında savaşla ilgili, savaşa teşvik, savaşta düşmanın düştüğü durum, zafer ve yardımın Allah'tan geldiğine dair, savaşta ve sair zamanlarda istişarenin önemi, Allah'ın iradesi ile ilgili ayet-i kerimleri kullanmıştır. Naîmâ'nın aynı ayetleri konuya uygun yerlerde tekrar tekrar kullandığını gördük. Yazar yazar seksenden fazla ayet-i kerime yi kullanmış tabii olarak birçok ayeti mükerrer kullanmıştır. Naîmâ Tarihi'nde kullanılan ayet-i kerimelerin bir kısmını ele alarak, konularına göre ayırarak, tasnif edip, Naîmâ Tarihi'nde geçen kısımları buraya alarak işlemeye çalıştık.

3.1. Anlattığı Konuyu Açıklamak, Manayı Desteklemek, Konuyu Zenginleştirmek

Daha önce belirttiğimiz gibi Naîmâ, daha ziyade anlattığı kuyu desteklemek, açıklamak ve zenginleştirmek amacıyla ayetleri kullanmıştır. Burada eserinin giriş kısmında insanların sınıf sınıf yaratıldığından bahsederken konuya uygun ayet-i kerimeyi zikreder: “Ve tekabül-i esma ve sıfâta mazhar olan esnaf-ı mahlûkatı mâhiyât-ı muhtelif ve isti'dât-ı mütenevvi' aya mazhar etmekle kimi padişah-ı cihan ve kimisi fakir u nâtuvân kimi ve kimi âkil ü hakîm ve kimisi nadân ü sakîm olup “ve rafa'nâ ba'dahum fevka ba'din derecât” (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 1993, Zuhuf 43/32) fehvâsınca ahval-i kainâta mugayeret ile sebat verip daire-i cem'iyet-i mahlûkatı bu mubâyenet ile mümtazamatü'l-harekât eyledi.” (Naîmâ, 2007, 1).

Yine Naîmâ, Hüdeybiye antlaşmasını anlatırken, konuya uygun bir ayet-i kerime getirmiştir: “Yani bu muamele-i dürüş-ti küffâr âfitâb-ı zamir-i Seyyid'ül-Enbiyaya zerî'a-i inkisâf olmakla ol havâlîde vaki' şecere-i sidire sayesinde şah-ı berûmend-i ebdân meyve feşan-ı hayat olıncaya dek küffar üzerine sa'ika-i bâr-ı peykar olmak şartıyla mu'akade-i dest-i mübâya'at eylediler. Kemâ kâle'allâhu teâla “Lekad radiye'llahu ani'l-mü'minîne iz-yübâyi'üneke tahte'ş-şecerati” (Fetih 48/18) hazret-i Zi'n-nûreyn hizmet- güzârî-i Resul-i Bârî zımnında nâ-kâm nişîn-i dâire-i muhâlifin bulunmakla bu bey'atten den mahrûm olmasın için hazret-i dest-gir-i ümmet aleyhi efdalü't-tahiyye dest-i çeplerin kendi taraflarından ve dest-i râst ların hazreti Osman radiyallâhu anh tarafından yek-diğere akd buyurdular.”(Naîmâ, 2007, 13).

Naîmâ Efendi, aşağıdaki paragrafta ise, insanın yaratılışını, çocukluk yıllarını, büyümesini, olgunlaşmasını, merhaleler şeklinde anlatır ve toplumları da buna benzetir. Daha sonra anasır-ı erbaa dan bahseder. Sonra esnaf-ı çârgâne'nin, ahlât-ı erbaa'ya benzediğini ve esnaf-ı çârgâne'nin durumunun bozulduğunu belirtir. Yani, ahlât-ı erbaa, kan, safrâ, sevdâ,

balgam dengede olmasıyla sağlık, bunların bozulmasıyla da hastalık ortaya çıkıyorsa; esnaf-ı çargane de ki bozukluklarda devleti hasta eder, diye bir benzetme yapmıştır. Ayrıca, “ Her şeyin bir vadesi vardır” (Ra’d 13/38 ayet-i kerimesi ile insanların da, devletlerinde bir vadesinin olduğunu; vakti gelince onların yok olacağını vurgulamış ve ayet-i kerime ile konuyu desteklemiştir.

“Ve her insan sinn-i vukuftan geçip sinn-i inhitâta vardıkta havass u kuvâ tenezzüle ağâz edip gittikçe zâ’f-ı pîri niçe galip olursa her kavmin içtima’î hali evâsıttan evâhire varınca zaman-ı inhitâtta tamam bu minvâl üzre olur... Eğerçi “Li Külli ecelin kitab “(Ra’d, 13/38) fehvasınca her zuhur u inkıza mahkeme-i ezel ü âzâlde kazâ vü imzâ olunmuştur. Lâkin âyet-i kerime-i “Yemhu’llâhu mâ-yeşâ’u ve yüsbit” (Ra’d 13/39) müfadı üzre kazi mu’allak sabittir”. Yazar burada ahlât- ı erbaa ve esnâf-ı çarganeyi karşılaştırmıştır (Naîmâ, 2007, 24-25; Eliaçık, 2020, 131-147).

Aşağıda ki paragrafta Naîmâ, “Allah takdir ettiği bir şeyi yerine getirsin” (Enfâl 8/44) kerimesini korkusuzca düşmanı takip etmelerine destek mahiyetinde kullanmış; “Sırf fesat çıkarmak için dünyanın her tarafında koşup dururlar” (Mâide 5/64) ayet-i kerimesini ise, bazı haktan ayrılan isyancıların savaşa gönderilmesi hususunda destek mahiyetinde kullanmıştır.

“Ammâ Sefer Paşa, nefsinde yarar bir merd-i serkeş ve yanında olanlar Karakaş ve gayri cümle Celâlî levendâtı bir bölük hâric ez- zabt bî-bâkler söz dinlemeyip kafalarını hâlî koyup ta’kîb-i düşmen kıldılar. “Li- yakziye’llahu emran kâne mef’ûlâ” (Enfâl 8/44) bu gazve-i garibe hükm-i ilâhîden bir hikmet-i hafıyyeye mebni idi ki, ol ma’rekede maktul olan tavâif cümlesi levend nâmına bir müddet “ Ve yes’ avne fi’l-ardı vesâdâ” (Mâide 5/64) mîsdâkınca bâgî olanlar idi ki harbe sürülüp muvazzaf askeri kısmından ol ma’rekede şehid olanlar nâdir olup âmme-i leşker selâmete çıkmışlardır” (Naîmâ, 2007, 300-301).

3.2. Savaşa Teşvik

Naîmâ Mustafa Efendi “ Ve eğer siz müminlerden yüz kişi olursa, kâfirlerden bin kişiyi mağlub eder” (Enfâl 8/65) ayet-i kerimesine dayanarak Osmanlı ordularını savaşa teşvik ediyor. Aslında Osmanlı padişahları malî ve askerinin yeterli derecede olduğunu askerlerin de yukardaki ayet-i kerimeyi gündeme getirerek daha da cesaretlendiklerini ortaya koyar.

“Guzât-ı İslâm bu kesret u izdihâm ile hücumu biraz havf u hirâs ki zât-ı uyûn-ı nâsdan gönüllerine târî oldukta derhal Vezîr-i dilir Hasan Paşa asker-i İslama karşı durup” Harrizi’l-mü’minîne ale’l-kıtâl” (Enfâl 8/65) fehvasınca iğrâ-i guzât ve tahrîs-i kelimât edip “Araslanlarımız ! Gayret ü hamıyyet günüdür, yüz çevirmen. Bir saat sâbit-i kadem olun. Şimdi küffâr hâ’ib ü hâsir makhûr olur” deyü nice hâkimâne nevâziş ü tahriş etmekle gürûh-ı mücâhidîn dahi gayret kemerin dermeyân ve can u başların dîn yoluna Allahü te’âlâya fedâ ve kurbân eylemeyi bî-diriğ tutup her biri hizebr-i gazbân gibi hazır-baş durup kal’aya yürüyen küffâr ile azîm savaşı eylediler” (Naîmâ, 2007, 191-192).

“Âl-i Osmân padişahlarının kuvvet-i mal ve vefret-i leşkeri ma’lûmumuzdur. Lakin

bizim dahi gazilerimiz “ İn yekün minküm mi’etenyaglibu elfen” (Enfâl 8/65) istizhâr edip askeriniz kesretinden aslâ endişe olmazlar. Heman merhum Sultan Süleyman Han hazretleri merhum dedem Şah Tahmasb’a verdiği ahitnâme mucibince kat’-ı sınır câiz ise, ben sa’âdetlü padişahın bir kuluyum, bir kimse düşmanlıkta kavî olmasa dostluğuna dahi i’timâd yoktur. Bizim dahi dostluğumuz müşâhede olunur. Şuna rızanız yok ise verâ’-i perde-i takdirde olan zuhura gele, ve’s-selâm” (Naîmâ, 2007, 383).

Naîmâ, eserinde “Allah yolunda gereği gibi cihad edin” (Hac 22/78) ayet-i kerimesi ile savaşa teşvik edildiğini aktarır:

“Ve mavnaya yanaşıp ceng ederek üzerine çıkıp yedeklerin kesip darb-ı şimşîr-i celâdet ile küffara giriftar olan mavnayı içine konulan yüz elliden ziyade kafie r ile yed-i âdiyelerinden dögüşe dögüşe kurtarıp çekip getirdi. Zihî bende-i nemek be- helâl ki veliyy-i ni’meti rızâsın tahsil “Ve câhdû fi sebîli’ilahi hakka cihâdihî “(Hac 22/78) fermanına imtisal ve arzını tekml için otuz kırk âdemisiyle dört pare kafir mavnasına şîrâne hücum edip bu güne izhâr-ı hünerle nâmını ser-defter-i erbâb-ı isti’dâd der-murâd eyledi” (Naîmâ, 2007, 1740-1741).

3.3. Savaşın Allah’ın İzniyle Kazanılması.

Yazar burada “Derken Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar” (Bakara 2/251) ayet-i kerimesiyle Allah’ın izni ile savaşın kazanıldığı vurgulanıyor.

“Tuna içinde üç yüz kadar şayka ve dört yüz kadar toplar barut ve daneler ile üç bin kadar çadırları cümle mîrî için zabt olundu. Ve Hersek Mtyaş mecruh ve França askerine baş olan duka karındaşı top ile maktul olduğundan gayri on bir kadar melâ’in maktul ve kimi esîr ü mahzûl oldu. Kuzâtan Sirozî Kerim-zâde “Fe-hezemühüm bi-izni’llah” (Bakara 2/251) âyet-i kerimesini târih düşürüp mukâbelesinde Tırhala kazâsı ihsân oundu. Bundan sonra kal’a cevânib-i erba’asından gereği gibi muhâsara olunup sâl-i âtîde fethi müyesser olunca dögülmüşdür” (Naîmâ, 2007, 72-73).

Aşağıdaki pasajdan anlaşıldığına göre, Serasker Ali Paşa, Osmanlı asker asker sayısının sadece bin beş yüz kadar olduğunu gizleyerek “Nice küçük topluluklar vardır ki, Allah’ın izniyle, büyük cemaatlere galip gelmiştir” (Bakara 2/249). Ayet-i kerimesine dayanarak, Osmanlı askerinden kat kat fazla râfîzî askerine hücum etmeye karar vermişlerdir. Yani savaşın Allah’ın izniyle kazanıldığı vurgulanıyor.

“Seraskerleri olan Ali Paşa’nın huzur-ı şaha cezmi ve ümerâ-i hudûddan ba’zısının irsâl-i mektubu sebebi ile kaziyeye hesmi olup lâkin işâ’at eylediği takdirce teferruk-i havâtır ve tefrika-i asâkire bâ’is ola deyu ketm edip aded-i asâkiri bin beş yüz kadar ancak var iken “ Kem min fi’etin kalîletin galebeth fi’eten kesireten” (Bakara 2/249) mazmun-ı şerifine ittikâ birle ez’âf-ı muzâ’afasâkir-i revâfiz ile mukabeleye niyet ettiler" (Naîmâ, 2007, 242).

Nâima, İran seferinde iki üç bin asker var iken, “Allah’ı kefil ederek bağlandığımız yeminleri te’kid ettikten sonra bozmayın” (Nahl 16/91) ayet-i kerimesinin gereği olarak, savaştan kaçmayarak, Isfahan ile Tebriz arası yirmi günlük mesafe iken, padişahlara yaraşır bir

usulle ve bir işe, mesleğe girer gibi, bu mesafeyi dokuz günde kat etmişlerdir. Yani siz Allah’a güvenir ve dayanırsanız, Allah’da size yardım eder. Ayrıca Allah’a güvendikten ve bağlandıktan sonra, bu güveni terk etmeyin.

“Âyet-i kerîme-i “Velâ- tenkuzu’l-eymâne ba’de tevkîdihâ “(Nahl 16/91), fehvâsını gûş etmeyip yanında olan askerinin güzîdesi ki iki üç bin mikdarı memlûk direm harîdesidir. İsfahan u Tebrîz ma-beyni menâzil-i kervân ile yirmi günlük mesâfe de’b-i mülûkâne-i târik ve meslek-i su’lûkâneye Sâlik olup dokuz günde kat’ ve sene-i mezbûre rebîülâhîrinin on dokuzuncu günü âlem-i bağı u hurucunu sahra-i Tebrîz’de ref’ eyledi” (Naîmâ, 2007, 241).

Lehler (Polonya) askerleri elli üç bin kişi ve Osmanlı askeri ise on bin kadar idi. “Nice az kişiler vardır ki, ...” (Kur’an-ı Kerim, 2/249) ayet-i kerimesinin burada tecelli ettiğini şöyle vurguluyor:

“Mezbûrun tahrîri üzre leşker-i küffâr defter ile elli üç bin nefer idi.İzkender Paşa askaeri ise on bin kadar idi. “Kem min-fi’etin kalîletin” (Bakara 2/249) fehvâsı bunda dahi zâhir oldu. Serdâr-ı mezbûru sonra Mere Hüseyin Paşa yalnız bir guruhluk hedâyâ ile ıtlak edip, hazineye yüz bin guruh zarar eyledi deyü Peçuyulu tahrîr eder” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995, 731; Naîmâ, 2007, 452).

Naîmâ, saruca ve sekban taifesinin öldüğünü, “Başka yerlere göç etmeleri suretiyle onları darmadağın ettik” (Enfâl 8/65), ayet-i kerimesi gereğince açıklamıştır.

“Sene-i sâbika(1031) âhiri idi ki, bu feth yüz gösterip memalik-i Manisa ve Karesi ve Kazdağı ve Foçalar ve ol havâli, ki İlyas Paşa’nın taht-ı yed-i tağallübünde idi, istihlâs olunup Saruca ve Sekban tavâifi “Ve mezzaknâhum külle müezzekin” (Bakara 2/249) fehvasınca katil ve tarîd bilcümle nâ-bûd oldular (Naîmâ, 2007, 737).

Yazar, “Yardım Allah’tandır” ayet-i kerimesiyle savaşın Allah’ın yardımı ve izniyle kazanıldığını vurgulamıştır:

“Sâlâr-ı ceş-i Tatar olan Gâzi Giray nâm-dâr dahi bakıyye-i asker ile perişan olmak şeklinde sahraya rû-be-râh oldukta a’dâ-i bed re’y dahi kemâl mertebe mağlubiyetlerin mülâhaza edip perakende olan askeri şikar etmek sevdası ile fırka fırka akabgîrliğe seğırttiler. Bu tarikle cem’iyyetleri perişan olup sahrâ ve cibale dağıldıklarında dilâverân-ı gaza ve ser-bâzân-ı meydan-ı vegâ dönüp, düşman-ı dîn üzerlerine havâle-i tîğ-i hûn-ı rîz edip her taraftan şîr garran gibi yürüdüklerinde a’dâ-i bed-fi’âl ân-ı vâhidde makhûr u paymal ve sahra ve kuhu küştelerinden mâl-a-mâl ettiler. Meded-kârî-i avn-i İlâhi ile hükmi-i “Nasrun mina’llah” (Saf 61/13) zâhir olmakla a’dâ-i dîn mağlup u makhûr ve guzât-ı İslam muzaffer u mansûr oldular” (Naîmâ, 2007, 737).

3.4. Zafere Sabırla Ulaşma

Burada da “Muhakkak ki zafere sabırla ulaşılır, muhakkak zorlukla beraber bir kolaylık vardır” (İnşirâh 94/5) ayet-i kerimesi ile zafere sabırla ulaşıldığı desteklenmiştir.

“Mevlânâ Sa’deddin Efendi padişah hazretlerine “ İnnen-nasra ma’a’s-sabr ve inne

ma'a'l-usri yüsra" (İnşirâh 94/5) mazmunların beyân ve tefsir ve sabr usabât favz-i emânî ve hâcât ile mütelâzîmân idiğini takrir edip ol padişah-ı din-penah hazret-i peygamber aleyhi's-salâti ve's-selâmın Hırka-i şerîflerin giyip bünyân-ı mersûs cidâr-var sâbit ü ber-karâr olup hazret-i âlimü'l-esrar ve'l-hafîyyâtihî münâcât ügiry ve huzû' u niyaz birle dergâh-ı bî-niyâza ref'-i yed-i hâcât edicek nesîm-i feth ü zafer perçem-i tûğ-i Muhammedî'yi teşrih eyledi" (Naîmâ, 2007, 117).

Yazar, savaşta bütün gayretlerden sonra çok az zayıat vererek, Allah'ın yardımıyla savaşın kazanıldığını şöyle aktarır:

"Lâkin küffâr gemilerinin tasallutundan yaklaşmak mümkün olmayıp ber-müktezâ-i kazâ-i bârî esbâb-ı inhizâm müteâkıben târî olupbaşarda ile yedi sekiz pâre tersâne gemisi ve mahall-i ma'rekede hâzır olanlardan on iki ümerâ gemileri necât bulup sekiz pâre kadirge esîr-i küffâr ve mâ-adâsı ihrâk-ı bi'n-nâr olup küffâr tarafından ancak beş pâre gemi ihrâk olunmuştu, "Zâlike takdîru'l- azîzü'l-alîm" (Bakara 2/249), (Naîmâ, 2007, 1675).

Naîmâ Mustafa Efendi eserinde, "O nesnelere mi üstün yoksa çaresiz kalıp kendisine yalvaran insanın duasını kabul edip sıkıntısını gideren ve sizi dünyada halifeler yapan Allah'mı?" (Neml 27/62) ayet-i kerimesi ile sabırla mü'minlerin zafere ulaştığını belirtir:

"Mel'ûnun gemisi erişip zahm hürde şikâr gibi başardayı beste-i fitrak iktidar etmeğe az kalmış iken nâgâh bir fehvây-i sıdk ihtivâ-i "Emmen yücübü'l-muaddarra izâ de'âhu" (Neml 27/62), Serdâr-ı ekremin du'ası makbul ve gayret- keşân-ı dîn olan muvahhidinin niyâzı makrûn-ı icâbet olup Kumburnu'nda olan metrislerden Kara Mehmet nam bir topçu mübâşeretle atılan bir nâm-dar topun dânesi pîş- aheng-i katar-ı melâ'in-i freng olan emin-i bî-dînin başardasının barut mahzenine rast gelip, turfetü'l- ayn içinde kıcı ve ser be- felek keşide olan amûdları ve üst tabakası âlât-ı bezm ve edevât-ı rezm ile ve ol kelb-i â'ver ve hem cinsleri olan sükkân-ı skar ve bin kadar kürekçi ve asker-i küffâr-ı hâksâr ile kubbe-i evc-i havaya atılıp şîrâre-i cahîm gibi sâ'ir gemileri üzerine dökülüp has u hâşâk-ı nâr-ı sakar oldular" (Naîmâ, 2007, 1743).

3.5. Ölüm

Naîmâ, bazı paşaların öldürülmesi ile ilgili, Kör Hazinedâr İbrahim Paşa Bekir Paşa'nın henüz ecellerinin gelmediğini belirtir. Mustafa Paşa ise, fırsatı değerlendirerek, atı da hazır olduğu için kaçmıştır. Fakat Naîmâ "Kaçmak asla size fayda vermez) " (Ahzâb 33/16) ayet-i kerimesi mucibince, onun kaçtığından vezirin haberi olunca, Kör Hazinedar ona yetişip mutlaka kellesini getirin dedi. Böylece ecelden kaçılmayacağına işaret etmiştir.

"Hemen Kör Hazinedâr İbrahim Paşa Bekir Paşa'yı incitmediler ki henüz anların ecellerihulûl ememeğin vezir-i seng-dil anları ibkâ sipâriş etmiş imiş. Katl olunan paşaların cüsselerin sürüyüp der-i bargâha ibreten li'l-murâ'in buraktılar. Meğer Mustafa Paşa ol mazîktan can ve rehâ kılıp, atı hazır olmağın binip firâr etti. Ammâ çün ecel-i mahtûmu erişmiş idi, "Kul len- fa'aküm el-fîrâru" (Ahzâb 33/16) el-âyeh fehvasınca mezburun girîzan olduğundan vezir

agâholdukta K r hazined r ana yetişip ‘‘Beher h l kellesin getire’’ deyü emr eyledi’’ (Na m , 2007, 682-683).

Na m , Hafız Paşa’nın, padişahın sözü geçmeyince, bab ssaade den çıkıp, padişahın huzuruna gelip, bu zalimler beni şehid etsinler, ‘‘Biz Allah’a aidiz ve vakti geldiğinde elbette ona döneceğiz’’(Ahz b 33/16) ayet-i kerimesini de okuduğunu ve ağladığını aktarır.

‘‘Bu z limler h n-ı n -hakkımı r z n beni şehid etsinler ve lutf edip meytimi Üsküdar’da defn ettiresin eyt m fukarasına nazar-ı in yetin rica ederim’’ deyüp yer  p p bir kere ‘‘Bismi’ll hi’r-rahm ni’r-rah m ve l  havle vel  kuvvete ill  bill hi’l-‘az m. Inn  lillahi ve inn  ileyhi r ci’ n’’ (Bakara 2/156) deyip arsa-i Kerbel ’ya m nend olan meyd n-ı bel ya merd ne yürüdü. Padişah makremesin yüzüne tutup ağladı’’ (Na m , 2007, 702).

Yazarımız, İsmail Paşa’nın ölümü ile ilgili ‘‘Allah’ın emri gelmiştir...’’(Nahl 16/1) ayet-i kerimesini zikreder ve olayı şöyle aktarır:

‘‘ Ve İzmir’den Kıbrıs eyaletine giden defterd r-ı s bık Vezir İsmail Paşa’nın  s t ne’ye gelmesi b bında D r ssa’ de ağası ric  ettikte veziriazam, ‘‘Ol k se bir h le-b z ve fitnek r herifdir, gelirse fitne g ’lesini boynuna alırmısın’’ dedikte Süleyman Ağa ta’ahhüd eyledi. Vezir dahi bi’z-zarure getirmek için ferman ve adam göndermek üzre iken İsmail Paşa’nın fevti haberi gelip ‘‘Et  emrull hi’’ (Kur’an-ı Kerim, 16/1) el- yeh  lem-i gaybdan r -num  oldu ve hik yesi sebkat eden Helvacı-başı Üveys Bey ki s bık  Pojega Beyi olduktan sonra tekrar gelip helvacı-başı olmuştu’’ (Na m , 2007, 1357-1358).

3.6. Allah’ın İradesi

Na m , yaratılanları çeşitli mahiyette, farklı istidatlarda yarattığını şöyle aktarır: ‘‘Evvelen ve  hiren hamd   sip s ve z hiren ve b tinen şükr-i bi-kıy s ol m  bdi’-i bed yi’-i masnuat ve ol muhdis-i hav dis-i mevc d t –celle ş nuh  ve amme nev luh - hazretlerine olsun ki, her m ceb-i tek b l-i esm  v  sıfat ve muktez -i ker me-i ‘‘Ve refa’n  ba’duhum fevka ba’din derec t’’(En’ m 6/165)esn f-ı mahl k t  m hiyy t-ı muhtelife ve isti’d d t-ı gayr-ı muhtelifeye nazhar etmekle kimini şahkimini dervif ve kimini ş d n kimini dil-rif kimini d n  v   kıl kimini dervif ve kimini n d n u c hil ve kimini  g h u k mil kimini g mr h u g fil kılıp bu mug yeret ile ahv l-i k in ta seb t verip d ’re-i cem’iyyet-i mahl k t  bu mub yenet ile muntazamet ’l-harek teyledi’’ (Na m , 2007, 949).

Na m , askerin maaşlarından bir miktar kesince, ‘‘Ya Rabben ! T kat getiremeyeceğimiz şeylerle bizi yükümlü tutma’’ (Bakara 2/286) ayet-i kerimesini aktarır:

‘‘Ve yoklama n mıyla niçe es meler alıp asker  t ’ifesini tekdir etti ve Rumili bil dına av rız tahr ri için Dil ver Efgendi’yi gönderip Kad me muğ yir ziy de h neler bağlayıp, ra’iyyet ve askeri m c vir ve muk m veseferi belki s d t u kuz t yeks n avarıza bağlanıp  h fukar  ‘‘Rabben  vela tuhammiln  m -l  t kate len  bih’’ (Bakara 2/286) g y n  sum na ermişti.

Yazarımız, Osmanlı ordusunun düştüğü durumu, ‘‘İşte bütün bunlar, aziz ve  lim Allah’ın takdiridir’’ (En’ m 6/96; Y s n 36/38) ayet-i kerimesi ile açıklamaya çalışmıştır:

“Bu mahalde küffâr ferce bulup hayli top cengi etti. Askeri baştan kara edip taşra dökülen sefineleri tahlis için kaoudan paşa çektirmeler ta’yin etmişti. Lâkin küffâr gemilerinin tasallutlarından yaklaşmak mümkün olmayıp ber-müktezâ-i kazâ-i Bârî esbâb-ı inhizam müte’âkiben târî olup baştarda ile yedi sekiz pâre tersane gemisi ve mahll-i ma’rekede hâzır olanlardan on iki ümerâ gemileri necat bulup sekiz pâre kadirga esîr-i küffâr ve ma-adâsı ihrâk-ı bi’n-nâr olup küffâr tarafından ancak beş pare gemi ihrâk olunmuştu, “Zâlike takdîru’l- azizü’l-alîm” (Bakara 2/249), (Naîmâ, 2007, 1675).

3.7. Savaşta Düşmanın Düştüğü Durum

Naîmâ Mustafa Efendi, muhasara edilen düşmanın durumunu” O gün insan ‘Kaçacak yer neresidir’ diyecektir” ayet-i kerimesi ile açıklıyor.

“Bu hengâmede iki yüz kadar adam şehîd ve mecruh olup birkaç seng-i hisar üç mil yere gitti. Tenbîh-i serdardan gâfil olan asker yürüyüş kabâsıyla muharebeye âgâz edip kal’aya çıkmak ardınca oldular. Mahsûrlar cüöle şehir ve hisar âsumâne uçtu yâhûd yere geçti sanıp “Eyne’l- mefer” (En’âm 6/165) diyerek deryaya döküldü. Gaziler burç üzerinde kâfirleritu’me-i şimşîr edip tüfenk ve esvâbını gârete meşgul oldular, amma Murad Ağa bayrakları ve sâ’ir leşker me’zûn olmamakla yürümediler” (Naîmâ, 2007, 949).

Yazar Naîmâ Mustafa Efendi, “Deniz onları öyle bir sardı ki birden yutuverdi” (Tâ-Hâ 20/78) ayet-i kerimesi ile düşmanın düştüğü durumu açıklamaya çalışmıştır:

“Henüz şems-i âlem-tâb guruba varmamış idi, başsız ve kıçsız tekneleri dahi be fehvâ-i “Fe-gâşiyehum mine’l-yemmi mâ-gâiyehum” (Tâ-Hâ 20/78) emvâc-i bahr-i hun-hâr ile nâ-bedîd ve kem oldu” (Naîmâ, 2007, 1744).

3.8. Padişahı Uyarma

Yazar, eserinin sadece bir yerinde padişahı uyarmakla ilgili ayet zikreder, Naîmâ, padişahın dolaşırken namaz vaktinde tesadüfen Gül camiye Cuma namazı eda etmek için girmiştir. Caminin imamı padişahı ferasetle bilmiş ve namazda “ Ey Davud! Biz seni ülkede hükümdar yaptık, sende insanlar arasında adaletle hükmet” (Sâd 38/26) ayet-i kerimesini okumuştur. Zekâ sahibi padişahta ayet-i kerimenin manasını bildiğı için, namazı eda ettikten sonra Çuhadar Ken’an Ağa kullarına emr edip “ Var hatibe su’al eyle, kimesneden şikâyeti var mıdır?” diye haber göndermiştir. Hatipte, kendisine tahsis edilen meşrutanın çık harap bir vaziyette olduğunu arz etmiş, inayetli padişahta vakıf nazırı olan Darüsa’ade Ağası Dilaver Ağa’ya tenbih buyurup hatibin virane evinin tamir edilmesiyle mutlu olacağını belirttiler.

“ Ve şevketli padişah hazretleri gâh u bî- gâh tebdîl-i tarikle geřt ü güzâr ederken vakt-i salâta Gül Câmi’i kurbunda musâdif olup cum’ayı anda edâ buyurduklarında câmi’i kurbunda musâdif olup cum’ayı anda eda buyurduklarında Câmi’-i mezburun hatibi padiah-ı alem-penahı ferasetle bilip mihraba geçtikte é Yâ Dâvude innâ ce’alnâke halifeten fi’l- ardı f’ahkum beyne’n-nâsi bi’l-’adl” (Sâd 38/26) âyet-i kerimesin kıraat eyledi. Padişah-ı sahib-i zeka hazretleri âyet-i kerimenin ma’na-i şerifinden âgâh olmağın namazı eda ettikten sonra Çukadar Kenan Ağa

kullarına emr edip “Var hatibe sual eyle, kimesneden şikayeti var mıdır”deyü irsal eyledikte hatib-i mezbur cevabında kendiye meşruta olan menzili viran olup mütevellisi termiminde ihmal ettiğinden şikayeti olduğun arz eyledikte inayetli padişah-ı alem-penah hazretleri nair-ı vakıf volan Dârüssa’ade Ağası Dilaver Ağa’ya tenbih buyurup hatibin hane-i viranesini abâd ettirmekle kalb-i hazinin şâd buyurdular” (Naîmâ, 2007, 1750).

3.9. İstişarenin Önemi

Naîmâ, Ferhat Paşa ağalarının birkaç yılda ikişer üçer yüz bin akçelik ze’amet sahibi olduklarını belirtiyor. Ve bu mansıpların layık olmayan kişilere verildiğini ve malûllerinde mahalline ve serhad ehline verilmediğini; bu konularda hiç istişare yapılmadığını “...(Umuma ait) işlerde onlarla müşâvere et...” (Âl-i İmrân 3/159), ayet-i kerimesini delil göstererek herkes kafasına ve kendi görüşüne göre değil, önemeli işlerde istişare yapılması gerektiğini dile getiriyor. Hatta Peygamberimiz dahi vahy alırken bile istişare ile me’mur olduğunu, önemli işlerde ümmeti ile istişare etmesi gerektiği belirtilmiştir.

“ Ve düşen mahlûlleri mahalline ve serhad ehline vermeyip hazz-ı nefis ile evkâtın zayı’ eden vükelâ-i devlete şer’an ne lâzım gelir fetvasını sizden isteriz. Ümididir ki bu yıl dahi hafakan-ı kalb ile geçinmeyevüz, mübâlağa değildir. Hüdâ-i âlimü’s-serâ’ir şahiddir ki yüreğimiz oynar oldu. Havf u haşyet galebe eyledi. “ Ve şâvirhum fi’l-emr” (Âl-i İmrân 3/159) emrine imtisâl oöunmayıp hod-re’ylik ve hod- pesendlik hired-mend işi âkil- revîşi değildir. Peygamberimiz dahi vahy ile mugayyibata vâkıf olurken istişâre ile me’mur olup ümmetinden sünneti cârî-iken terk olunup birkaç havâşi ve hüddam sözüyle umûr-ı izâm temşiyetine ikdâm beyne’l- havâs ve’l-avâm müstekîm görülmemiştir (Naîmâ, 2007, 147).

3.10. Padişah ve Sair Devlet Adamlarına İtaat

Padişah, Kanija beylerbeyi Hasan Paşa’ya hatt-ı hümayun göndererek, kendisinin ve diğer askerlerin olması gerekenden daha fazla hizmet ve gayret içerisinde olduklarından bahsetmiş; bundan sonra da senin sözüne itaat esinler, onlara her ne hizmet verirsen yerine getirmek için önem gösterebilirsin, diye belirtir. Ve ayrıca padişah, Hasan Paşa’ya bu pendnamemi gazilerimin huzurunda oku ve “Alla’a itaat edin, Rasulüne ve sizden emir sahiplerine itaat edin” (Nisâ 4/59) ayet-i kerimesinin anlamını da onlara bildir, diye belirtiyor.

“Melhuzdan ziyade çalışıp, can ve başların din uğruna ve bizim yolumuzda diriğ etmediler. Ve makdur-ı beşer olan sa’y-ı cemîli yerine getirip, râh-ı hakta azîm çalışmışlar. Âb-ı ateş arasında gâh garik ve gâh harik olmaktan perhiz eylemeyip, burç u bedende ta’yin oldukları mahalden ayrılmamışlar ve gâh neberd-gaha çıkanları küffârı kaçırıp ve cengcilerinkırıp yürüyüş eylediklerinde cüyûş-i âhen-puşların girizân ve emvâl-i ganâ’imi rîzan eylemişler. Bundan böyle dahi senin sözüne râm olup her ne hizmet teklif edersen edasına dkkat-i ihtimam üzre olalar. Sana itâ’t-ü inkıyad üzre oldukları benim rızâ-i hümayunuma sebebidir. Bu pendname-i tammemi gazi kullarım mahzarında okuyup” Etî’ullahe ve etî’u’r-Rasûle ve üli’l-emri minküm” (Nisâ 4/59) ma’nâ-i şerîfin anlara bildiresin. Seninle muhasarada olan kullarıma verdiğin vergi

cümlemakbul-i hümayunum olmuştur. Cümlelerinizi Hak te'ala hazretlerine ısmarladım” (Naîmâ, 2007, 718).

Sonuç

Mustafa Naîmâ Efendi'nin dürüst ve açık fikirli bir şahsiyete sahip olma tavrı, zaman zaman aleyhine olmuştur. Bazı devlet adamları tarafından gözden düşürülerek daha alt memuriyetlere indirilmiştir. Önce silahtar kâtipliğine sonra da ordu ile birlikte Mora seferine giden Naîmâ, ordunun Mora'ya vardığında Mora defter emini olarak görevlendirilip orada bırakılmıştır. Mustafa Naîmâ Efendi, Osmanlı tarihçisi veya resmi tarih yazıcılığı dendiğinde ilk akla gelen tarihçilerden olmuştur. Gerçekten de bu haklı ünü elde etmesinde şahsiyeti, tarihçiliği ve eseri gibi faktörlerin birinci derecede rol oynadığı muhakkaktır.

Siyasi tarih tabi ki çok önemli olmakla birlikte, kültür tarihi de fevkalade önemlidir. Tarih aynı zaman da maddî ve manevî kültür değerlerimizi de günümüze aktarır. Osmanlı tarihlerinden, Ahmedî'nin İskender-Nâme'sinden, Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi ve Sadrazam Mehmed Kamil Paşa'nın Tarih-i Siyasi-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye adlı eserine kadar bütün Osmanlı tarihi eserlerimizde, maddî ve manevî kültür değerlerimize çok önem verilmiştir. Ahmedî'den Ahmed Lütfi Efendi ve Abdurrahman Şeref'e kadar hemen bütün tarihçilerimiz, tarihçi oldukları gibi aynı zamanda tefsiri, hadisi ve fıkıh âlimi idiler, belki tarih ilminden daha fazla bu konularda mütehasıs idiler. Mesela Sadrazam Lütfi Paşa'nın tarihle ilgili iki eseri varken, on üç adet dini ve bir adet tıbbî dair eseri vardır. Kadızâde Küçük Mehmed/Muhammed İlmî'nin on sekiz eserinden sadece iki tanesi siyaset bilimi diyebileceğimiz siyasetname, bir tanesi sosyal hayat diğerleri dini konularla ilgilidir. Osmanlı müellifleri sosyal hayata ve tarihe dair yazdıkları eserlerinde olayları anlatırken konuyu desteklemek, anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek amacıyla ayet, hadis, atasözü ve şiirleri de kullanmışlardır. Tabii olarak Naîmâ da Kuran-ı Kerim'den birçok ayet-i kerimeyi konuya uygun bir şekilde ustaca kullanmıştır diyebiliriz.

Osmanlı kronikleri genel olarak Allah'a hamd ü senâ, Hz. Peygamber'e salât u selâm, dönemin hükümdarını medh ü sena ve dua ile başlar. Daha sonra müellif kendini tanıtır ve eserinin adını verir. Ardından eserini niçin yazdığını belirtir ki bu genelde “sebeb-i telif” kaydı olarak bilinir. Eserlerinin içinde ayet, hadis ve şiirleri gerek gördükleri yerlerde konuya uygun bir şekilde yerleştirmişlerdir. Osmanlı tarih yazarları, Kur'an Kerim'den ve Hadis-i Şeriflerden geçmişle ilgili haberleri, tarihî olaylarla anlatımlarını yeni bir bakışla ele alarak onlardan, sonraki nesiller için ibret verici ve yönlendirici sonuçlar çıkarmışlardır.

Mustafa Naîmâ Efendi de eserinde diğer tarih yazarları gibi, savaş sebebini kuvvetlendirmek, sebebi dini zemine oturtmak, savaşı meşrulaştırmak ve dini temele dayandırmak, askere cesaret vermek, savaşa teşvik etmek, anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek, konuyu zenginleştirmek amacıyla ayet ve hadisleri kullanmıştır. Ayetleri ve hadisleri kullanırken ayetin tamamını değil de konuyla ilgili olana kısmını eserine almıştır.

Naîmâ, genellikle ayet-i kerimleri anlattığı konuyu açıklamak, manayı desteklemek, bazen de konuyu zenginleştirmek amacıyla kullanmıştır. Bunun dışında savaşla ilgili, savaşa teşvik, savaşta düşmanın düştüğü durum, zafer ve yardımın Allah'tan geldiğine dair, savaşta ve sair zamanlarda istişarenin önemi, Allah'ın iradesi ile ilgili ayet-i kerimleri kullanmıştır. Naîmâ Tarihi'nde kullanılan ayet-i kerimelerin bir kısmını ele alıp, konularına göre ayırarak tasnif edip, Naîmâ Tarihi'nde geçen kısımları burada işlemeye çalıştık. Naîmâ'nın aynı ayetleri konuya uygun yerlerde tekrar tekrar kullandığını gördük.

Kaynakça

Afyoncu, Erhan. *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.

Arıkan, Zeki. "Tarih". *DİA*, Cilt: XL, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000.

Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.

Baysun, M. Cavit. "Naîmâ", *İA*, Cilt: IX, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. C. 3, İstanbul: 1342.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât- Tahlil ve Metin*. (1066-1116/1656-1704), Haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

Eliaçık, Muhittin. Fuzûlî'nin Sıhhat u Maraz'ında Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi ve Bir Tıp Eseri Terceme-i Hulâsa-i Tıb ile Mukayesesi, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Cilt, sayı 27, 2020.

İpşirli, Mehmet. "Naîmâ", *DİA*, Cilt: 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Türkler*, Cilt: 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Haz. Ali Özek, vd., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Kütükoğlu, Bekir. "Vek'anüvis", *DİA*, Cilt: 42, İstanbul: TDV yayınları, 2012.

Menage, Victor Louis. *Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı*, TED, IX, 1978.

Naîmâ Mustafa Efendi. *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*, Haz: Mehmet İpşirli, Cilt: I-VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Okumuş, Ejder. “Osmanlı Devleti’nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları”, *Türkler*, Cilt: XI, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Ortaylı, İlber. *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Ankara: Cedid Neşriyat, 2011.

Polat, Kasım. “Naîmâ’ya Göre Devlet Adamları Arasında Muhalefet”, *Tarih Okulu*, Sayı: XIII, 2012.

Rasonyî, Laszlo. *Tarihte Türklük*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1971.

Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. Haz. Abdülkadir Özcan, vd., İstanbul: Klasik Yayınevi, 2013.

Şahiner, Yakup. Mustafa Naîmâ Efendinin Hayatı, Tarihçiliği Ve Eseri Hakkında Kısa Bir Değerlendirme, *ANASAY*, Sayı 1, 2017.

Tekindağ, Şehabettin. Osmanlı Tarih Yazıcılığı, *Belleten*, XXXV/140, Ankara, 1971.

Turan, Osman. *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Uğur, Ahmet. *İbn Kemal*. İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Gündoğdu, Raşit. *Uşşakızade Tarihi (Tahlil ve Metin)* (1106- 1124/1694- 1712), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilimdalı Doktora Tezi, 2000.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Cilt: IV/ II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Gönderim Tarihi: 14.06.2022
Kabul Tarihi: 16.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Osmanlı Devleti'nin Kuzey Doğu Sınırında Bir Beylerbeyi: İshak Paşa ve Çıldır Beylerbeyliği Döneminde Açıkbaş Melikliğiyle İlişkileri (1695-1703)

Mehmet KAZDAL

Öğretim Görevlisi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Lecturer, University of Artvin Çoruh, Faculty of Theology

Department of History of Islamic Arts.

Artvin, Turkey

mehmetkazdal@artvin.edu.tr

ORCID orcid.org/0000-0002-9508-5283

Atıf/Cite as: Kazdal, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Kuzey Doğu Sınırında Bir Beylerbeyi: İshak Paşa ve Çıldır Beylerbeyi Döneminde Açıkbaş Melikliğiyle İlişkileri (1695-1703" Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 49-72.

Öz: III. Murad'ın saltanatı döneminde Safevîler ile yapılan savaşlarda fethedilen topraklar üzerinde askeri-lojistik bakımdan stratejik eyaletler kuruldu. Bu eyaletlerden biri 17 Temmuz 1579 tarihinde kurulan Çıldır Eyaletidir. Eyaletin ilk beylerbeyi, Müslüman olarak Mustafa adını alan Menûçîhr'dir. Osmanlı Devleti hem Güney Kafkasya bölgesine hâkimiyet stratejisini hem de Batı Gürcistan'daki devlet ve beyliklerle ilişkiler başta olmak üzere Kafkasya siyasetini bu beylerbeyliği üzerinden şekillendirmiştir. Çıldır Eyaleti idarecilerinin, Batı Gürcistan bölgesinde bulunan Dadyan, Açıkbaş, Güril ve Abaza Meliklikleri (Prenslikler) arasında yaşanan çatışmaları önlemek, sınır anlaşmazlıklarını çözmek, idarecilerini atamak ve devlete ödeyecekleri vergileri toplamak gibi görevleri vardı. Çıldır Eyaleti kurulduğu tarihten İshak Paşa'nın beylerbeyi olduğu 1695 tarihine kadar aynı aileden birçok kişi tarafından yönetildi. Bu kişiler arasında Beka/Sefer Paşa ile İshak Paşa ismi ön plana çıkmaktadır. İshak Paşa, arada fasılalar olsa da elli yılı aşkın bir dönem bölgede idarecilik yaptı. İshak Paşa beylerbeyliğinin ilk yıllarında yerel bir figür iken sonraki süreçte ise bölgesel bir figür olarak ortaya çıktı. Bu durumun yansımalarını İshak Paşa'nın Batı Gürcistan'daki Açıkbaş Melikliği ile sürdürdüğü yoğun ilişkilerden

anlaşılmaktadır. Makalemiz İshak Paşa'yı bölgesel figüre dönüştüren etmenlerden biri olan Batı Gürcistan'daki Açıkbaş Melikliğiyle ilişkilerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Çıldır Eyaleti, İshak Paşa, Açıkbaş Melikliği

A Governor on the North-East Border of the Ottoman Empire: Ishak Pasha and in the Period of the Çıldır Governorship his Relationship with the Açıkbaş Kingdom (1695-1703)

Abstract: During the reign of Murad III, some strategic provinces were established in the terms of military and logistics, in the regions wehere were conquered as a result of the wars with the Safavids. One of these provinces is Çıldır Province, which was founded on July 17, 1579. The first governor of the province was Minuchir who took the name of *Mustafa* after converting to Islam. The Ottoman State, through Çıldır Province, shaped its domination strategy over the South Caucasus region, and its Caucasian policy, especially its relations with the states and provinces in Western Georgia. The administrators of Çıldır Province is responsible for preventing conflicts between the Dadyan, Açıkbaş, Guril and Abaza Principalities in the West Georgia region, resolving Border disputes, appointing their administrators, and collecting taxes. Çıldır Province was governed by the many members of the same family since its foundation until Ishak Pasha became the governor in 1695. Among these people, Sefer Pasha (named *Beka* before converting to Islam) and Ishak Pasha come into prominence. Although there were interruption, Ishak Pasha governed the region for more than fifty years. While Ishak Pasha was a local figure in the first years of his governorship, he emerged as a regional figure in the later period. The reflections of this situation can be under stood from the intense relations that Ishak Pasha maintained with the Principality of Açıkbaş (Imereti) in Western Georgia. Our article examine the relationships between of Ishak Pasha with the Açıkbaş in Western Georgia, which is one of the factors that turned his into a regional figure.

Keywords: İslamic History, Ottoman State, Province of Çıldır, Ishak Pasha, Kingdom of Açıkbaş

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatı idari bakımdan, küçükten büyüğe “köy (karye), nahiye, kaza, sancak (liva) ve beylerbeylik (eyalet)” şeklinde

oluşmaktaydı.¹⁶⁸ Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatında farklı idarî özellikleri ile temayüz eden idarî uygulamalar da mevcuttu. Bu tarz idari uygulamalardan birisinin, “idarî taksimat yönünden eyaletlerle aynı statüye sahip olmalarına rağmen buldukları stratejik konumları nedeniyle ayrıcalıklı statüleri bulunan, miri rejime tabi olmayan lakin siyasî ve askerî açıdan Osmanlı'ya bağlı olan hanlıklar, voyvodalıklar, emirlikler ve meliklik/prenslikler” olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁹ Taşra teşkilatında farklı idarî özellikleri ile ortaya çıkan yönetim uygulamaları arasında bulunan meliklikler, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'ya açılan Kuzey-Doğu Anadolu sınırlarının hinterlandında bulunan Açıkbaş, Güril ve Dadyan (Megrel) Meliklikleriydi.¹⁷⁰ Osmanlı Devleti bahsi geçen Gürcü meliklikleri arasında yaşanan çatışmaları önlemek, sınır anlaşmazlıklarını çözmek, melikliklerde kendi hanedanlıkları içinden iş başına gelenleri onaylanmak üzere bildirmek, devlete ödemekle yükümlü oldukları vergileri toplamak ve onları kontrol altında tutma görevini Çıldır Eyaleti'nde görevli idarecilerinden talep etmekteydi.¹⁷¹

Çıldır Eyaleti III. Murad döneminde Safevîlerle yapılan savaşlar esnasında fethedilen topraklarda 22 Cemâziyelevvel 987/17 Temmuz 1579 tarihinde kuruldu. Sınır bölgesi olmasından dolayı sıklıkla askeri faaliyetlere sahne olan eyaletin idari alanı, bazı dönemler genişledi bazı dönemler ise daraldı. Bu değişikliğe paralel olarak eyaleti oluşturan sancak sayıları da farklılık gösterdi. Çıldır Eyaleti'nin sınırları içerisinde günümüzde Gürcistan Devleti'nin toprakları arasında yer alan, *Ahıska, Ahilkelek, Azgur, Altunkale ve Acara sancaklarıyla, ülkemiz sınırları içerisinde bulunan Çıldır, Ardahan, Artvin, Borçka Maçahel, Göle, Posof, Şavşat, Ardanuç, Oltu, Yusufeli/Kiskim*¹⁷² *Mâmervan/Narman* sancakları bulunmaktaydı.¹⁷³ Eyaletin ilk beylerbeyi, Müslüman olarak Mustafa adını alan Samshe bölgesini yöneten atabey ailesinden Menûçih'r'di.¹⁷⁴ Çıldır Eyaleti kurulduğu tarihten İshak Paşa'nın beylerbeyi olduğu 1695 tarihine kadar aynı aileden birçok kişi tarafından yönetildi. Bu kişiler arasında ilk beylerbeyi Menûçih'r'in kardeşi Sefer Paşa ile İshak Paşa ismi ön plana çıkmaktadır.

¹⁶⁸ Mustafa Akdağ, “Osmanlı Müesseseleri Hakkında Notlar”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 13/1-2 (1955), 48-51.; Osmanlı müesseseleri ve idari teşkilatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi* (Isparta: Kitabevi Yayınları, 2007).

¹⁶⁹ Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihatı* (Elazığ: Ceren Matbaacılık, 1997), 42,80; Osmanlı Devleti'nin bahsi geçen prenslikleri ifade etmek üzere “melik” unvanını kullandığını arşiv kaynaklarından tespit edebilmekteyiz. Örnek bir arşiv metni için bkz. *BOA. AŞ DVNS. MHM.d. 5/1004 (17 Ş 973/9 Mart 1566)*.

¹⁷⁰ Gürcistan'ın batı kısmında bulunan bu topraklar Karadeniz sahiline kadar ulaşmaktadır. bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet, (haz. Mehmet İpşirli)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 1/297-298.

¹⁷¹ İ.HakkıUzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), IV/II/126.

¹⁷² Erzurum sancağına bağlı bulunan Kiskim kazası ile Ersis kasabasının isimlerinin Yusufeli şeklinde değiştirilmesiyle ilgili arşiv belgesi için bkz. *BOA. BEO. 4288/321563, (3 B 1332/28 Mayıs 1914)*; Başka bir belgede ise hem Erzurum sancağında hem de Ankara vilayetine bağlı Kiskim ismiyle kazalar bulunduğu ve karışıklığa sebep olduğu bu nedenle Erzurum sancağına bağlı Kiskim kazasının ismini Yusufeli olarak değiştirildiği belirtilmektedir. bkz.; *BOA. İ.DH. 1508/49 (3 B 1332/28 Mayıs 1914)*.

¹⁷³ Feridun Emecen, “*Çıldır Eyaleti*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1993, 300-301*.

¹⁷⁴ Nebi Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000), 175.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin Kuzey-Doğu sınırında bulunan Çıldır Eyaleti'nde elli yılı aşkın bir dönem(1695-1748) beylerbeyi olarak görev yapmış İshak Paşa'nın, Çıldır Eyaleti'nin yanı başında bulunan Batı Gürcistan'ın önemli melikliklerinden Açıkbaz (İmereti) Melikliği ile ilişkilerini ele almaya çalışacağız. Çalışmamız İshak Paşanın Çıldır Eyaleti'ne beylerbeyi olarak atandığı 1695 yılı ile 1703 yılları arasını kapsamaktadır. Bu sınırlandırmanın öncelikli nedeni elli yıla yakın bir süre Osmanlı Devleti adına bölgeyi idare eden İshak Paşa ile Açıkbaz Melikleri arasındaki ilişkilerin tamamını ele almak bir makalenin boyutunu aşacak genişlikte olmasındandır. 1703 yılı ile sınırlandırmamızın nedeni ise bu tarihte Osmanlı Devleti'nin ciddi bir siyasi kriz yaşamasından dolayıdır. Bu krizi başlatan isyan hadisesi ise İshak Paşa ile dolaylıda olsa bağlantılıdır. Şöyle ki; Gürcistan bölgesinde yaşanan siyasi-sosyal karışıklıkları Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'nın aralarında olduğu yerel kuvvetlerle bastırmanın mümkün olmadığı kanaatinde olan Osmanlı Devleti payitahttan da askerlerin dâhil olacağı bir orduyla bölgeye gitmeye karar verdi. İstanbul'dan Gürcistan Seferi için gönderilecek askeri birlik içerisinde bulunan cebeciler, birikmiş olan maaşlarını almadan sefere gitmeyiz diyerek “Edirne Vakası” (17 Temmuz 1703) diye bilinen hadisenin fitilini ateşlemiş oldular. Bu hadise neticesinde Osmanlı sultanı II. Mustafa tahtı kardeşi III. Ahmed'e bırakmak zorunda kaldı.¹⁷⁵

Çıldır Eyaleti'nin genel yapısı ve eyalette vazife yapmış idarecilerle ilgili sayısı çok olmasa da tez ve makale çalışmaları bulunmasına rağmen¹⁷⁶ hem İshak Paşa ile ilgili hem de Çıldır Beylerbeylerinin Batı Gürcistan'daki melikliklerle ilişkileri başlığı altında bir çalışma yapılmamış olması araştırmamızın önemini artırmaktadır. Çalışmamız XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin Kuzey-Doğu sınırındaki Çıldır Eyaletini yurtluk-ocaklık olarak idare eden bir beylerbeyinin, gayr-i müslim bir bölgeyle ilişkilerinin fotoğrafını çekmeye çalışması yönüyle de önemi haizdir.

Çalışmanın ana kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki farklı tasniflerde bulunan, başını mühimme defterlerinin çektiği arşiv belgeleri oluşturmaktadır. Arşiv belgelerinin yanı sıra, çalışma konusunu ilgilendiren dönem vakanüvisleri tarafından telif edilen kroniklerden ve daha sonraki dönemlerde yazılmış kitap, tez

¹⁷⁵ Makalenin ilerleyen sayfalarında bu konunun İshak Paşa ile ilgisini detaylıca açıklamaya çalışacağız.

¹⁷⁶ Emin Ünsal, *Osmanlı Devleti'nin Kafkas Politikaları ve Çıldır Beylerbeyi Süleyman Paşa'nın Faaliyetleri* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021); SeydiVakkas Toprak, “Mehmed Şerif Paşa'nın Çıldır Valiliği”, *BELLETEN* 83/296 (01 Nisan 2019), 153-172; Ömer Kucak, *Çıldır Sancağı (1830-1877), (Yayınlanmamış Doktora Tezi)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2018); Salih Değirmenci, *1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı öncesi Çıldır Eyaleti'nin idari, siyasi, askeri, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı (1 numaralı Ahıska şer'iyye siciline göre : 1233-1241)*. (İstanbul : Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2010); Ersin Doğanekin, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Çıldır Beylerbeyliği* (Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Kılıç, Bahattin, *19. yüzyılda Çıldır Sancağı'nın idari yapısı* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kafkas Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011); Mehmet İnbaşı, “XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Çıldır Eyaleti ve İdarecileri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (18 Şubat 2010), 77-94; Nebi Gümüş, “Tiflis'te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri”, *Osmanlı Tarihi* (XVI. Türk Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 915-943.

ve makalelerden de faydalandık. Ayrıca Osmanlı Arşivinde işbu makaleye konu olan bölgeyle ilgili çok sayıda belge bulunduğunu, arşiv evrakları üzerinde muhteva analizi yöntemiyle yapılacak detaylı incelemelerin bölge araştırmalarına katkı sağlayacağını da ayrıca belirtmek gerekir.

1.Çıldır Eyaleti'nin Kuruluşu ve İshak Paşa'nın Beylerbeyi Olarak Atanması

III. Murad'ın saltanatı döneminde Safevîler ile yapılan savaşlarda fethedilen topraklarda kurulan eyaletlerden biri olan Çıldır Eyaleti 22 Cemâziyelevvel 987/17 Temmuz 1579 tarihinde kuruldu. Eyaletin ilk beylerbeyi, Müslüman olarak Mustafa adını alan Samshe bölgesini yöneten atabey Kvarkvare'nin kardeşi Menûçîhr oldu.¹⁷⁷ Menûçîhr'in itaatten ayrılarak Osmanlı'ya isyanından sonra Çıldır Eyaleti belirli bir dönem merkezden atanan beylerbeyleri tarafından yönetildi.¹⁷⁸ Fakat bu durum Osmanlı'nın bölgede istediği siyasi otoriteyi sağlayamaması sonucunu ortaya çıkardı. Bu sebeple politika değişikliğine gidilerek yeniden Atabeyler neslinden gelen kimselerin beylerbeyi olarak atanması uygulamasına geri dönüldü. Bu politika değişikliği özellikle Menûçîhr'in kardeşi Beka/Sefer Paşa'nın beylerbeyi olduğu XVII. yüzyılın birinci çeyreğinden sonra Osmanlıların siyasi-kültürel olarak bölgeye yerleşmelerini sağladı.¹⁷⁹ Sefer Paşa sonrası onun neslinden gelen kişiler beylerbeyi olarak vazife yaptı. Arada bazı problemliler olsa da¹⁸⁰ bu beylerbeylerinin devlete itaatlerinin sürdüğünü ve Sefer Paşa'nın Osmanlı hâkimiyetini bölgede yerleştirme stratejisini devam ettirdiklerini kaynaklardan öğrenmekteyiz.¹⁸¹ Sefer Paşa döneminde Çıldır Eyaleti, Batı ve Doğu Gürcistan'a düzenlenecek seferler için önemli bir merkez haline geldiği çağdaş bir Gürcü kaynağı tarafından ifade edilmektedir.¹⁸²

Osmanlı Devleti Gürcistan coğrafyasının başladığı noktada bulunmasından dolayı hem Güney Kafkasya'ya hâkimiyet stratejisinin hem de Batı Gürcistan'daki devlet ve beyliklerle ilişkiler başta olmak üzere Kafkasya siyasetinin başat

¹⁷⁷ Selânikî Mustafa Efendi, *Târih-i Selânikî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, 146-48. ; *Târih-i Osman Paşa-Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Kafkasya Fetihleri (h. 986-988/M. 1578-1580) ve Tebriz'in Fethi (h.993/M. 1585)*, (haz. Yunus Zeyrek), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, 21-23; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara 2006, 41; Emecen, "Çıldır", VIII/300-301; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 176.

¹⁷⁸ Sadık Müfit Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 495.

¹⁷⁹ Bu durumu destekleyici ifadeler için bkz.Nana Burçuladze vd., *Tao-Klarçeti: Tarih Ve Kültür Araştırmaları* (Tiflis: Gürcistan El Yazmaları Milli Merkezi, 2018), 185.

¹⁸⁰ Bu kesintilere örnek olarak XVI-XVII. yüzyıllarda Osmanlı idaresine karşı Anadolu'da meydana gelen Celali isyanlarından biri olan Gürcü Nebi ayaklanmasına Çıldır Beyleri sülalesinden Arslan Mehmed Paşa ile Amcası Rüstem Paşa'nın katıldıklarına dair bir bilgi için bkz. Mehmed Süreyya, Sicilli Osmanî, I, 323; Mehmed Süreyya, V, 1402; Mustafa Adil Özder, *Tarihte Çıldır Atabegleri Ve Torunları* (Erzurum, 1971), 87-88. Gürcü Nebi ayaklanmasının detayları için bkz. Efkân Uzun, "XVII. Yüzyıl Anadolu İsyânlarının Şehirlere Yayılması; Sosyal ve Ekonomik Hayata Etkisi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, 107-11.

¹⁸¹ İshak Paşa'nın beylerbeyi olduğu 1695 yılına kadar şu kimseler bölgeyi idare etmiştir: Sefer Paşa'nın vazife yaptığı dönemde oğlu I. Yusuf Paşa, Sefer Paşa sonrası oğlu Rüstem Paşa, onun peşinden I. Yusuf Paşa'nın oğlu Arslan Mehmet Paşa, sonrasında ise Arslan Mehmed Paşa'nın iki oğlu II. Yusuf Paşa ve Salih Paşa.

¹⁸² Burçuladze vd., *Tao-Klarçeti: Tarih Ve Kültür Araştırmaları*, 185.

aktörlerinin Çıldır Eyaleti idarecileri olmasını beklemekteydi.¹⁸³ Bu duruma halel getirecek hususlardan kaçınılmadığı durumlarda idarecilerin vazifelerinden alındığını ve yerlerine yurtluk-ocaklık sisteminin¹⁸⁴ bir gereği olarak yine aile içerisinde birisinin bey olarak atandığını görmekteyiz. İshak Paşa'nın amcası Salih Paşa'nın yerine beylerbeyi olarak atanması da böyle bir durumun neticesinde oldu. Salih Paşa'nın koruması gereken Gürcistan sınır bölgesinde bu duruma aykırı olarak fitne ve fesada sebebiyet vermesi, ayrıca Arçil ve Giorgi isimli iki tavadin¹⁸⁵ Osmanlı'nın tabiiyetinde olan Açıkbaş/İmereti bölgesine saldırarak Melik Aleksandr'ı öldürmesine ve ardından "ferman-ı hümayun" olmadan tahtı ele geçirmesine müsaade etmesinden dolayı beylerbeylikten alınıp yerine İshak Paşa beylerbeyi olarak atandı.¹⁸⁶ Yaptığımız arşiv taramasında İshak Paşa'nın beylerbeyi olarak atandığı tarihi 6 Rebûlevvel 1107 /15 Ekim 1695 olarak tespit ettik.¹⁸⁷ Bu dönemde İshak Paşa Oltu Sancakbeyi olarak görev yapmaktaydı.¹⁸⁸ İshak Paşa, daha önce Çıldır Beylerbeyliği yapmış olan Arslan Mehmed Paşa'nın (1663-1680) torunu, Yusuf Paşa'nın (1680-1690) ise oğludur.¹⁸⁹

2.İshak Paşa Dönemine Kadar Osmanlı Devleti ile Açıkbaş Melikliği Arasındaki İlişkiler

Osmanlı ve İran kaynaklarında Açıkbaş veya Başaçık¹⁹⁰ olarak bilinen İmereti bölgesinin başkenti Osmanlılar tarafından "Kutatis" olarak isimlendirilen

¹⁸³ Azad Dedeoğlu, "1003/1595 Tarihli Tahrir Defterine Göre Ahıska Bölgesinde Türk Nüfusu Üzerine Bir Mülâhaza", ed. Rüstem Müseloğlu v.d (Sürgünün 75. Yılında Ahıskalı Türkler, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019), 11.

¹⁸⁴ Mehmet Boztepe, "Osmanlı Devleti'nin Taşra Yönetimini Şekillendiren 'Merkeziyetçilik' Yaklaşımı ve Günümüze Etkileri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (01 Haziran 2013), 6.; Orhan Kılıç, "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1999), 119.; Orhan Kılıç, "Ocaklık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), XXXIII/614. "Yurtluk-ocaklık, bir yerin gelirinin birine tevcihi manasında kullanılan bir tabirdir". Yurtluk şeklinde tasarruf edilen mülklerden, tasarruf eden kimse hayatta bulunduğu süre içerisinde faydalanabilir, ocaklık mülklerden ise, miras yoluyla da faydalanılabildi. Her iki uygulamanın bir arada bulunduğu yurtluk-ocaklık tasarruf yönteminde idareci olan kimse ise hem hayatta olduğu sürece görevde kalır hem de vefatından veya görevden alındığı durumda aile içinden birisi kendisinden sonra idareci olabilirdi. bkz.Nejat Göyünç, "Ocaklık Deyimi Hakkında" (XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), III/873-877; Fatma Acun, "Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), IX/904.

¹⁸⁵ Tavad, zengin ve nüfuz sahibi Gürcü toprak beylerini niteleyen bir terimdir. Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2010), 631.

¹⁸⁶ *Çıldır Beylerbeyisi İshak dame ikbahuya hüküm ki; Selefın olan Salih Paşa'nın sükkân-ı vilayet ve kuttân-ı memleket hilaf-ı şer-i şerife nice zulüm ve udule ve cevri-i bi-payanından Gori civarında vaki' Gürcistan memleketinin salah ve istikameti ahvali üzerine lazım iken mücerred tamahamından naşi Arçil dedikleri ... Açıkbaş memleketine tasallutuna müsaade ve mefasidinden içmaz-ı ayn itmekle karındaşı Giorgi nam mahzul ile halen Açıkbaşta olduğu istima' olunup ve anın bu misillü vaz-u hareketinin kendinin ref' ve azlini müstelzim olmağla azl olunup senden âkilâne ve müdirane hareket ve re'yi dirayet külli hidmet ve haliyen avatf-ı aliye-i hüsravanemden sana Çıldır Beylerbeyliği inayet ve ihsanım olup....* bkz. BOA. A.DVNS.MHM.D. 106/1260, (10 RA 1107/18 Kasım 1695); BOA. A.DVN. MHM. 106/1261, (10 RA 1107/18 Kasım 1695).

¹⁸⁷ Adı geçen atama kaydında 15 Cemâziyelevvel 1106/2 Ocak 1695 tarihinde daha önceden Çıldır Eyaletini yöneten Salih Paşa'ya yeniden verilen Çıldır Beylerbeyliğinin ondan alınarak İshak Paşa'ya verildiği kaydedilmektedir. BOA. MAD.d. 18551/17, (6 RA 1107/15 Ekim 1695).

¹⁸⁸ BOA.A{DVNS.MHM.d.,106/1260(10 RA 1107/18 Kasım 1695);BOA.A{DVNS.MHM.d., 106/1261(10 RA 1107/18 Kasım 1695).

¹⁸⁹ İshak Paşa'nın beylerbeyi olarak atanması ve sonraki süreçte yerine atandığı amcası ile ilişkileri hakkında detaylı bilgiyi "Vezir İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)" isimli Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmekte olan doktora tezimizde işleyeceğimizden bu kadar bilgi ile iktifa etmeyi uygun görüyoruz.

¹⁹⁰ Osmanlı kaynaklarında bölge için kullanılan isimler için bkz. **Başaçık**: BOA. A. {DVNS.MHM.d, 29/312 (17 L 984/7 Ocak 1577); BOA. A. {DVNS. MHM.d, 46/468 (24 L 989/21Kasım 1581); BOA.A{DVNS.MHM.d, 91/416(29 Ş1056/10 Ekim 1646). **Açıkbaş**: BOA.A. {DVNS.MHM.d, 67/361 (7 N 999/29 Haziran 1591); BOA.A{DVNS.MHM.d, 73/1026 (29 L 1026/30 Ekim 1617); BOA.A{DVNS.MHM.ZYLd, 4/146 (29 Z 999/18 Ekim 1591); Osmanlı diplomatik dilinde de yer etmiş bulunan Açıkbaş/Başaçık isimlendirmesinin İranlılar tarafından da kullanıldığını belirten Gürcü devlet adamı Vahuşti; bu isimlendirmenin ahalinin başı açık gezmesi veya hafif bir başlık takmasıyla izah etmiştir. Bkz. Batonişvili Vahuşti, *Ağtzerâ Sameposa*

Kutais şehridir.¹⁹¹ Siyasi ve coğrafi bir terim olarak İmereti, Gürcüce o taraf anlamındaki “İmier” kelimesine “yer” anlamına gelen “et” son ekinin eklenmesiyle meydana gelmiştir.¹⁹²

Başlangıçta sadece bir coğrafi terim olan İmereti, XIII. yüzyılın başlarında Moğol işgalinin ardından Gürcistan’ın dağılma süreciyle¹⁹³ birlikte siyasi bir nitelik kazanarak, İmereti Krallığı ve bu devletin hâkim olduğu siyasi coğrafya anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁹⁴ Gürcistan coğrafyasının batısında bulunan İmereti bölgesi için İnguri nehrine nispetle Egrisi¹⁹⁵ adının da kullanıldığı gibi klasik dönem Roma ve Bizans kaynaklarında Kolhis isminin de kullanıldığı bilinmektedir.¹⁹⁶

İmereti bölgesi coğrafi olarak Likhi Dağları ve İnguri Nehrinden¹⁹⁷ Karadeniz’e ve Çoruh Havzasına oradan da Kafkas sıradağlarına kadar uzanmaktadır. Bagratîler hanedanı döneminde iki bölgeye ayrılan Gürcistan’ın Tiflis tarafında kalan doğu bölgesine bu taraf anlamında “Amereti”, batı tarafında kalan Kutais ve Abhazya bölgesine ise, o taraf anlamında “İmereti” denilirdi.¹⁹⁸ Sonraki süreçte Doğu tarafı için kullanılan “Amereti” isimlendirilmesi terk edilerek Kartli kavramı kullanılmış, batı tarafına ise “İmereti” denilmeye devam edildi.¹⁹⁹ İmereti bölgesinin başkenti olan Kutais şehri tarihi süreç içerisinde Tiflis’ten sonra Gürcülerin ikinci başkenti oldu. Örneğin; Arapların Tiflis’e hâkim olduğu beş asır boyunca İmereti bölgesinin başkenti olan Kutais şehri Gürcüler için merkezi konumda olmuştur. Bu durum daha sonraki dönemlerde de devam ederek İmereti bölgesi Gürcüler için varlıklarını garanti altına aldıkları sığınak oldu.²⁰⁰

Sakartvelosa (nşr. S. Kauçişvili) (Tbilisi, 1973), 742.; Ayrıca Açıkbaş isimlendirmesinin “Paşacuk” kelimesinden türediğine dair bir nazariyenin bulunduğu fakat bunun doğru olmaması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), III/571.; *Batı Gürcistan yani İmereti için Safevi kaynakları “Mülk-i Bagrat ki Baş Açık iştihâr daşt[şöhret bulmuştu]”* demektedir. bkz. Kadı Ahmed Kumî, *Hülasatü’t-Tevârih*, (haz. İhsan İşrakî) (İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1383), 1/300.

¹⁹¹ Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 49.; Bilge, *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*, 452.; Mehmed Zıllı bin Derviş Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (Dersaadet: Nşr. Ahmed Cevdet, 1314), II/324; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), II/10; Ensar Köse, “Osmanlı Devleti ve Solomon I: İmeret’te Hâkimiyet Mücadelesi (1752-1768)”, *Tarih Dergisi* 60 (2014), 44; Mirza Bala, “Gürcistan”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994), IV/841. Osmanlı kaynaklarında devlete ait önemli bir kaleninde (garnizon) bulunduğu “Kutais” şehrinin ismi “Kutatis” olarak geçmektedir. bkz. “BOA.A {DVNS.MHM.d, 68/137 (29 ZE 999/18Eylül 1591); Levent Kuru, “İran’da Osmanlı Kaza İdaresinin Kurulması ve Kadı Tevcihâtı (1723-1735)”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (2020), 170.

¹⁹² Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 48.

¹⁹³ Gürcistan’ın dağılma süreciyle ilgili geniş bilgi için bkz. Niko Berdzenişvili - Simon Canaşa, *Gürcistan Tarihi*, çev. Hayri Hayrioğlu (İstanbul: Sorun Yayınları, 1997), 162-193.

¹⁹⁴ Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 48; David Marshall Lang, “Georgia in the Reign of Giorgi the Brilliant (1314-1346)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 17/1 (1955), 74-91.

¹⁹⁵ Vahuşti, *Ağtzerâ Sameposa Sakartvelosa* (nşr. S. Kauçişvili), 742.

¹⁹⁶ Karl Heinrich Menges, “Artibus Asiae”, *Artibus Asiae Publishers* 15/4 (1952), 370.

¹⁹⁷ İmereti bölgesinde bulunan nehirler için bkz. Levan Tielidze (ed.), *Geomorphology of Georgia (Geography of the Physical Environment)* (Switzerland: Springer, 2019), 26.

¹⁹⁸ Vahuşti, *Ağtzerâ Sameposa Sakartvelosa* (nşr. S. Kauçişvili), 742; Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 48; Bilge, *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*, 6.

¹⁹⁹ Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 48.

²⁰⁰ Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 49-50.

İstanbul'un fethi sonrası Karadeniz hâkimiyetini tamamlayabilmek amacıyla başlayan fetih faaliyetleri II. Bayezid (ö.1512) döneminde yoğunlaştırılarak Gürcistan coğrafyasının içlerine kadar Osmanlı Devleti'nin topraklarının genişlemesi neticesini verdi.²⁰¹ II. Bayezid döneminde Gürcistan bölgesine yönelik fetih faaliyetlerini uzun bir dönem Trabzon sancakbeyi görevinde bulunan Şehzade Selim idare ediyordu.²⁰² Yapılan seferler içerisinde en önemlisi İmereti bölgesinin başkenti Kutais'e yapılanıydı. Kutais Seferi'nin yapıldığı tarih olarak kaynaklarda farklı zaman dilimleri zikredilmektedir.²⁰³ Bu sefer sırasında Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildiren Samtshe Atabeyi Mzeçabuk Osmanlı ordusuna rehberlik yapmıştı.²⁰⁴ Mzeçabuk'un Osmanlı ordusunu Kutais'e götürürken Persati dağlarından veya Hopa'daki Sultanselim Dağı'ndan geçirip Acara-Guria üzerinden Kutais'e ulaştırdığı kaynaklarda geçmektedir. Gürcüler Şehzade Selim'in karşısına çıkamayarak kalelerine çekildi, Şehzade Selim çok sayıda ganimetle geri döndü. Böylece Osmanlı hâkimiyeti, Karadeniz kıyılarının ötesine geçerek Batı Gürcistan içlerine kadar ulaştı.²⁰⁵

Yavuz Sultan Selim tahta çıkışıyla şehzadelik döneminde bizzat tanımış olduğu İran'ın dini-siyasi yayılmacı politikalarına yönelik yaptığı seferlerden birisi Çaldıran Seferi'ydı. Mezkûr seferin ardından dönüş yolunda 14 Temmuz 1514 tarihinde Erzincan Eyaleti kuruldu. Bu eyaletin idarî alanına, Batı Gürcistan'da bulunan ve Osmanlıya tabi olan Megrel, Guria, İmereti ve Abhazy'yı kontrol eden Trabzon Sancağı da dâhil edildi.²⁰⁶ Kanunî döneminin ilk yıllarında Gürcistan'ın genel durumuna bakıldığında, Doğu Gürcistan topraklarının İran'ın idaresinde olduğu İmereti'nin de dâhil olduğu Batı Gürcistan topraklarının ise Osmanlı idaresinde kalmaya devam ettiği görülmektedir.²⁰⁷

Kanunî (ö.1566) döneminde uzun müddet devam eden doğu seferlerinin ardından İran ile 29 Mayıs 1555'te Amasya Antlaşması imzalandı. Kafkasya bölgesi için iki devletin sınırlarının belirlendiği anlaşmaya göre Doğu Gürcistan tarafları İran hâkimiyetinde kaldı. İmereti (Açıkbaş) toprakları da dâhil olmak üzere Batı Gürcistan ise bu antlaşmayla Osmanlı Devleti'ne tabi olmaya devam

²⁰¹ Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman (Aşıkpaşazade Tarihi)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 241; İbn Kemal, *Tevârih-i 'Al-i Osman VII. Defter* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 465-468.

²⁰² Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 51.

²⁰³ Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*, 54-56.

²⁰⁴ İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, "Kuzey Doğu Anadolu Sınırlarının Tarihi", *Türk Kültürü Dergisi* XI/126 (1973), 376.; Nodar Şengelia, "16.Yüzyılda Samtshe (Metshi'lerin Yurdu) Atabeyliği", çev. Hacer (İremadze) Özkan, *Çveneburi* 32 (Haziran 1999), 11.; Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 225-226.

²⁰⁵ Mehmet Hanefi Bostan, "Yavuz Sultan Selim'in Şehzâdelik Dönemi (1487-1512)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (Bahar 2019), 1-86; M. Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 88-92.; Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 42.; Hüseyin M. Karamanlı, "Gürcistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), XIV/314.; İbn Kemal, *Tevârih-i 'Al-i Osman VIII. Defter*, ed. Ahmet Uğur (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 272-275; Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 226.

²⁰⁶ Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi*, 119; İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), III/271-274; Aydın Dündar, *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 40.

²⁰⁷ Ünsal, *Çaldır Beylerbeyi Süleyman Paşa'nın Faaliyetleri*, 45.

etti.²⁰⁸ Osmanlı Devleti, Safevîlerle yapılan Amasya Antlaşmasına III. Murad dönemine kadar sadık kaldı.²⁰⁹

Osmanlı Devleti 1578 yılında yeniden başlayan Osmanlı-İran savaşları öncesinde, egemenliğini tanımış Megrel, Güril ve Açıkbaşkrallarına kendi üzerlerine düşen vazifeleri yapmaları hususunda uyarılarda bulundu.²¹⁰ Bu uyarı üzerine sefer için yola çıkan Osmanlı Ordusu'nun konakladığı Erzurum'a elçilerini gönderen üç Gürcü Kralı Osmanlı Devleti'ne hizmete hazır olduklarını bildirdi.²¹¹ Osmanlı Devleti bu dönemde, Rusların Karadeniz'e olan ilgisinin farkında olduğundan, Açıkbaş gibi Batı Gürcistan'daki prenslikler eliyle tabiri caizse bir ön savunma hattı kurarak Rusların Karadeniz'e çıkmalarını engellemeye çalıştığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra hem Gürcü prenslerin gönüllerini hoş tutmak için politikalar ürettiği hem de 1579 yılında kurulan Çıldır Eyaleti eliyle de Rusya'ya meyletme ihtimalini göz önünde bulundurarak söz konu prensleri kontrol etmek istediği belirtilmektedir.²¹² Bu durum bazı dönemler Osmanlı'nın aleyhine olsa da çoğu kez lehine olmak üzere XVII. yüzyıl boyunca sürerek İshak Paşa'nın beylerbeyi olarak atandığı döneme kadar devam etti.²¹³

17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nin Avrupa cephesinde yaşadığı sıkıntılar Gürcistan bölgesinde otorite boşluğuna neden oldu. Bu durum hem Batı Gürcistan'da bulunan Osmanlıya tabi Prensliklerin aralarında

²⁰⁸ Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (London: I.B. Tauris, 2004), 185; Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi*, 245; Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808* (Cambridge University Press, 1976), 109.

²⁰⁹ Tufan Gündüz, "Tahmasb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), XXXIX/414.

²¹⁰ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 32/195 (8 M 986/17 Mart 1578); Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 92.

²¹¹ Çetin Sungur, *Rahimizade İbrahim Harimi Çavuş'un "Zafername-i Sultan Murad Han" Adlı Eserinin Transkripsiyonu-Metin Bölümü* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 13-14.; Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 92.

²¹² Kucak, *Çıldır Sancağı (1830-1877)*, 17; Kılıç, 18. *Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihatı*, 65; Osmanlı Devleti'nin Gürcü Prenslerin gönüllerini hoş tutmak için ürettiği politikalara örnek olarak Kudüs-i Şerif kadısına ve Kudüs-i Şerif sancak beyine yazılan hükmü zikredilebilir. Bu hükme göre adı geçen idarecilere hitaben "Açıkbaş Melik ile Güril Meliki adam gönderip kadimden beri Kudüs'te ziyaretgâhları olan mahallin Frenk ve Ermeni taifesi tarafından zabt edildiği bildirmekle vilayet ayanından ve ihtiyarlardan adı geçen mahallin kadimden beri Gürcü ziyaretgâhi olup olmadığının araştırılması eğer talep edilen şeyin hakikati var ise başkalarına müdahale ettirilmemesi istenmektedir. Bkz. BOA.AİDVNS.MHM.d, 30/63 (25 M 985/14 Nisan 1577); Rusya'ya meyletme ihtimalinin gerekçesiz bir endişe olmadığını XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan örnekler desteklemektedir. Şöyle ki; İmereti Kralı III. Giorgi ve Güril Meliki II. Mamia 1621 yılında Moskova'ya giderek Ruslar ile ittifak yolları aramıştır. Aynı durum İran'da bulunduğu sırada şii mezhebini kabul ederek Müslüman olan ve Şah Nazar adını almış bulunan Kartli Kralı V.Vahtang'ın oğlu Arçil'in 1678 yılında İmereti tahtını ele geçirip bunu kabullenmeyen Gürcü beylerinin kendisine itaat etmemesi yüzünden tahtı bırakarak Moskova'ya gittiği dönemde de gerçekleşmişti. Aynı Arçil 1689 yılında bu sefer Gürcü beylerinin talebiyle İmereti Kralı olmuş fakat Osmanlı'nın müdahalesi sonrası tahtı bırakmak zorunda kalmış ve 1692 yılında tahtı yeniden ele geçirebilmek için tekrar Moskova'ya gitmek istemişti bkz.; Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 448-449.

²¹³ Bu dönemde İmereti toprakları Safevîlerden kaçan Gürcülerin sığınağı olmaktadır. Örneğin Osmanlı Safevî savaşlarının yeniden başladığı 1615 yılının öncesinde "İran Şah'ı Abbas'ın ordusuyla Gürcü topraklarına girmesi, Kaheti hâkimi Tehmurs Han'ı güvenilir adamları aracılığıyla tâbiyet arz edip af talep etmeye sevk etmiştir. Fakat kararlı bir şekilde ilerleyişine devam eden Şah Abbas karşısında Tehmurs Han, önce Kartli'ye ardından da Osmanlı Devleti'ne bağlı olan İmereti (Başaçık) Hanı Goiorgi'ye sığınmıştır" bkz Cihan Aydoğmuşoğlu, "Safevî Kaynaklarında Gürcüler ve Gürcistan", *Türk-Gürcü İlişkilerinin Kaynakları* (Uluslararası Türk-Gürcü İlişkileri Sempozyumu, Trabzon: KTÜ Matbaası, 2017), 316.; Özer Küpeli, "Transkafkasya'da Güç ve Rekabet: XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya'da Osmanlı-Safevî Mücadelesi", *Cihanümia Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 1 (Temmuz 2015), 100-101.; Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcistan Tarihi*, 239.; 1624 yılında tekrar başlayan Osmanlı-İran savaşları 1639 yılında yapılan Kasr-ı Şirin antlaşmasıyla son bulmuştur. Bu antlaşmaya göre; Ahıska'nın yanında daha önce de olduğu gibi Batı Gürcistan da bulunan topraklar Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştı. bkz. BOA. İE.HR. 1/18 (14 M 1049/17 Mayıs 1639); Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 123; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 1971, III/383; Özellikle 17.yüzyılın ikinci yarısında İmereti bölgesinde ciddi çatışmalar yaşanmıştır.. bkz. Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 448.

öteden beri süregelen çatışmaların hem de eşkıyalık faaliyetlerinin artmasına neden oldu.²¹⁴

“1661 yılında Safevî kontrolündeki Kartli bölgesinin kralı V.Vahtang tarafından desteklenen Gürcü beyleri Osmanlı’ya tabi olan İmereti Kralı V.Bagrât’ı tahtan indirerek yerine Gürcü soylusu Vahtang Çaçanaşvil’i atadılar. Osmanlılar Çıldır Beylerbeyi Arslan Paşa’nın oğlu Yusuf Paşa ve Megrel bölgesinin idarecisi ile duruma müdahale etti. Fakat bu sefer de İmeretî tahtına Kartli Kralı V.Vahtang’ın oğlu Arçil çıktı. Hadiseleri Çıldır beylerbeyi aracılığıyla takip eden Osmanlı, Avusturya ile fiili savaşta bulunduğundan dolayı bölgeye direk müdahalede bulunmayarak 1663 yılında Güril Meliki Dimitri’yi İmereti’ye yollayarak İmeretî bölgesini yeniden Osmanlı lehine kontrol altına aldı. Bu müdahalenin ardından Arçil İran’a kaçtı ve Osmanlı’nın isteğiyle V.Bagrât yeniden tahta çıkarıldı. Lakin bu durumu kabul etmeyen Gürcü beylerinin isyan etmesi üzerine 1668 yılında İmereti’ye giren Arslan Paşa’nın oğlu, İshak Paşa’nın babası Yusuf Paşa Vahtang Çaçanaşvil’i tahta çıkardı. Güril Meliki ise aynı yıl bölgeye girerek Vahtang’ı katledip tahtı tekrar V. Bagrât’a verdi.”²¹⁵

İran’a kaçmış bulunan Kartli Kralı V.Vahtang’ın oğlu Arçil burada Şii mezhebine girerek Müslüman oldu ve adını “Şah Navaz”²¹⁶ veya “Şah Nazar”²¹⁷ olarak değiştirdi. 1678 yılında tekrar İmeretî tahtını ele geçirdi fakat feodal beylerin kendisini kabul etmemesinden dolayı tahtı bırakarak Moskova’ya gitti. On yıl sonra ise bu sefer Gürcü beylerinin talebiyle İmeretî tahtına oturan Arçil Osmanlı tarafından kabul edilmedi. Yerine V.Bagrât’ın oğlu IV. Aleksandr tahta çıkarıldı. Arçil yanlılarını cezalandırmak için Çıldır Beylerbeyi Yusuf Paşa Açıkbâş bölgesine gitti. Arçil yeniden Ruslar’a sığınmak için Kuzey Kafkasya’ya doğru kaçtı fakat burada İran’a tabi Kuzey Kafkasya Hanları’nın saldırısına uğradı. Kısa bir süre esir olduysa da kaçarak Gürcistan’a geri döndü.²¹⁸

1695 yılında kardeşi Giorgi ile birlikte Açıkbâş memleketine saldıran Arçil²¹⁹ melik Aleksandr’ı öldürüp yeniden İmereti bölgesinin iktidarını ele geçirdi. Bu durum aynı zamanda Çıldır Eyaletinde de bir iktidar değişimine sebebiyet verdi. Osmanlı Devleti gelişen bu hadiselerden Çıldır Beylerbeyi Salih Paşa’yı sorumlu

²¹⁴ Orhan Kılıç, “Gürcü Prenslüklerden Gürcü Melikliklere: Batı Kafkasya’nın Osmanlı Hâkimiyeti Öncesi ve Sonrasındaki İdarî Değişim Süreci”, ed. İbrahim Telliöğlü - Roin Kavrelişvili (Orta Çağda Türk-Gürcü İlişkileri Sempozyumu, Gori: Gori Devlet Üniversitesi Basımevi, 2019), 82.; Açıkbâş memleketinin belli başlı söz sahiplerine ve ihtiyarlarına yazılan bir hüküm kaydında: “Eski melik Aleksandr’ın etrafına topladığı eşkıya ile bölgeyi tahrip ettiği haberinin araştırılması için mübaşir gönderildiği ve görevliye yardımcı olunması” istenmektedir. bkz. BOA. A{DVNS.MHM.d., 100/5 (20 Ş 1101/29 Mayıs 1690); Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 259.

²¹⁵ Bilge, *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*, 448.

²¹⁶ Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 260.

²¹⁷ Bilge, *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*, 448.

²¹⁸ Bilge, *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*, 449.

²¹⁹ 20.yüzyılda yazılmış bulunan Gürcü bir kaynağa göre Kartli Kralı Vahtang’ın iki oğlu Arçil ve Giorgi ile yeğenleri Vahtangi 18. Yüzyıl Gürcü halkının yabancı düşmanlara karşı geliştirdiği mücadele stratejisinin başat aktörleriydi bkz.Berdzenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 260.

tutarak onu görevden aldı. Yerine kardeşi Yusuf Paşa'nın oğlu olan Oltu Sancakbeyi İshak Paşa atandı.²²⁰

3. İshak Paşa ile Açıkbaş Melikleri Arasındaki İlişkiler

Osmanlı Devleti'nin Kuzey-Doğu sınırında bulunan Çıldır Eyaleti, bulunduğu konum itibariyle Osmanlı'nın Kafkasya bölgesine açılan kapısı mesabesindeydi. Bölgenin Gürcistan coğrafyasına yakın olması, idarecilerinin Osmanlı Devleti'ne tabi olan Gürcü krallıklar, meliklikler gibi idari birimlerle devamlı surette ilişkilerinin bulunmasını zorunlu kılmaktaydı. Bu idari birimlerden birisi ise Gürcistan coğrafyasının batısında bulunan Açıkbaş Melikliğidir.

Karlofça Antlaşmasının devamı niteliğinde yapılan İstanbul Antlaşmasıyla Ruslar Azak Kalesi'ni hâkimiyetleri altına aldı. Bu durum Rusların hem sıcak denizlere ulaşma ideali çerçevesinde harekete geçmesi noktasında motivasyonunu artırdı hem de Osmanlı Devleti'nin Kuzey-Doğu sınırları üzerindeki Rus tehdidinin boyutunun artmasına neden oldu.²²¹ Bu durum, Osmanlı'nın XVIII. yüzyılın başından itibaren bölge üzerinde varlığı baskın bir şekilde hissedilen Rusya'ya meyletme ihtimaline²²² karşı Gürcü Melikliklerin üzerinde ki kontrol politikasını sıkılaştırılmasına neden oldu.²²³

3.1. İshak Paşa ile Melik V.Giorgi Dönemi Açıkbaş Melikliği ile İlişkiler

İshak Paşa'nın beylerbeyi olmasının ardından 1696 yılında Osmanlı Devleti, Açıkbaş bölgesinde karışıklık çıkararak ve Melik Aleksandr'ı öldüren Arçil ve kardeşi Giorgi'nin²²⁴ sebep olduğu problemi tamamen ortadan kaldırmak için harekete geçti. Bu amaçla öncelikle başını Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'nın emri altındaki eyalet askerlerinin çektiği ciddi bir ordu hazırlığı başlamış oldu. Hazırlanan orduya Çıldır, Van, Kars, Erzurum Eyaleti askerlerinin yanı sıra Güril Meliki, Dadyan bölgesinin derebeylerinden Liparityan ve Açıkbaş derebeylerinden Alasta ile Obaşize de emrindeki askerlerle dâhil edildi. Bu hususla ilgili nasıl davranmaları gerektiğine dair hükümler ilgili kişilere gönderildi. Hazırlanan ordunun başına Erzurum valisi Abdülbaki Paşa serdar tayin edildi.²²⁵ İshak

²²⁰ BOA.A{DVNS.MHM.d.,106/1260(10 RA 1107/18 Kasım 1695);BOA.A{DVNS.MHM.d., 106/1261(10 RA 1107/18 Kasım 1695).

²²¹ Seydi Vakkas Toprak, "Mehmed Şerif Paşa'nın Çıldır Valiliği", *Belleten* 83/296 (01 Nisan 2019), 153.; Seyfeddin Buntürk, *Rus-Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri* (Ankara: Berikan Yayınları, 2007), 25-27. Karlofça Antlaşması'nın Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri hakkında genel bilgi için bkz. Uğur Kurtaran, "Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri ve Diplomatik Açısından Değerlendirilmesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35/60 (2016), 97-140.; Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi-Başlangıçtan 1917'e Kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 275.

²²² Rusya'nın 18.yüzyıl boyunca bu fikri destekleyecek tarzda yaptığı ataklardan bir örnek için bkz.Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "18. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro'nun İran Seferi", *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/ (2017), 117.; Orhan Alizade, "18. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'nın Kafkasya'da İşgalcilik Politikası", *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010), 107-108.

²²³ V.E Şutoy, "Osmanlı Devleti'nin 1700-1709 Kuzey Savaşı Yıllarındaki Tutumu", çev. Ö.Cenap Eren, *Belleten* LIII/207/208 (1989), 915.; Kucak, *Çıldır Sancağı (1830-1877)*, 17.

²²⁴ 20.yüzyılda yazılmış bulunan Gürcü bir kaynağa göre Kartli Kralı Vahtang'ın iki oğlu Arçil ve Giorgi ile yeğenleri Vahtangi 18. Yüzyıl Gürcü halkının yabancı düşmanlara karşı geliştirdiği mücadele stratejisinin başat aktörleriydi Berdenişvili - Canaşa, *Gürcüstan Tarihi*, 260.

²²⁵ Açıkbaş bölgesi tahtını ele geçiren Arçil ve kardeşi Giorgi'ye karşı yapılacak sefer hazırlıkları hakkında gönderilen hükümlerle ilgili bkz. BOA. A{DVNS.MHM.d, 108/655-670 (10 Ş 1107/15 Mart 1696).

Paşa'nın da içinde bulunduğu Osmanlı ordusu Ahıska bölgesinden geçerek Açıkbaş topraklarına girerek Arçil'i tahttan indirip önceki müteveffa melik Aleksandr'ın büyük oğlu V.Giorgi'nin Açıkbaş tahtının yeni sahibi olarak atanmasını sağladı.²²⁶

Arçil'in tahttan indirilmesi sonrası yeni atanan Açıkbaş memleketinin meliki V.Giorgi'nin sorunsuz bir şekilde yönetimi ele alması ve bölgede kaybolan asayişin yeniden sağlanması görevi, bölgeyi iyi tanıyan Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'nın uhdesine verildi. Ayrıca Osmanlı Devleti Açıkbaş bölgesinde çıkan taht mücadelelerinin kontrolü için İshak Paşa'nın elini güçlendirme maksadıyla stratejiler geliştirmeye çalıştı bu amaçla yeni melikin kardeşinin İshak Paşa'nın yanında rehin kalmasını istedi. Bununla da yetinilmeyerek V.Giorgi'nin rehin olarak tutulan kardeşinin attığı her adımın gözlenmesi de emredildi.²²⁷ Ayrıca bunlara ek olarak Açıkbaş bölgesini de içine alan Gürcistan'ın feodal yapıların varlığını sürdürdüğü bir coğrafya olduğunun²²⁸ farkında olan Osmanlı Devleti bölgede otorite kurabilmenin yolunun feodal yapıların varlığını dikkate almaktan geçtiğini biliyordu. Bu maksatla yeni atanan melikin bölgedeki otoritesini güçlendireceğini düşünen Osmanlı, bölgede bulunan Tavadları ve Aznavurları bilgilendirdi ve yeni Melik V.Giorgi'ye itaat etmelerini istedi.²²⁹

Alınan karara göre, kararlaştırılan önlemler yeterli olmayıp yeni melikin suhuletle idareyi eline alması mümkün olmaz ve askerî müdahaleye ihtiyaç olursa sabık Van Valisi Osman Paşa Erzurum da bekleyip İshak Paşa'dan gelen bilgilere göre hareket edecekti.²³⁰ Ayrıca Çıldır Eyaleti sınırları içinde bulunan, İmerhev, Acara, Maçahel, Nısf-i Livâne, Pertekrek, Kiskim, Acara-i Ulyâ ve Acara-i Sufla sancaklarının beyleri daha önce Kerç ve Taman kalelerinin muhafazasına görevlendirilmeleri için hükümler gönderilmişti.²³¹ Fakat hem Kerç ve Taman kalelerinin uzak mesafede olduğundan hem de Açıkbaş bölgesinde yaşanan olası yeni çatışmalara müdahale edebilmeleri için kendilerine verilen²³² bu görevden

²²⁶ BOA. A{DVNS.MHM.d, 110/1884 (20 ZE 1109/30 Mayıs 1698).

²²⁷ Çıldır Beylerbeyisi İshak dâme ikbalehuya hüküm ki; Halen Açıkbaş melikliği avatf-ı aliye-i hüsvanemden sabık Açıkbaş meliki olan Aleksandr'ın büyük oğlu...kişiye inayet ve ihsanım olup ve sen ki mir-i miran-ı muma ileyhısın .. kadim üzre karındaşı yanında rehin kalıp ve halen ma'zul olan melik dahi yanına gelmekle üzre melik-i ma'zulun yerine takrir-i ve umurisine nizam ve intizamı ehemmi-i meham devlet-i aliyyemden olup ve ol tarafların ahvaline senin vukuf ve şuurun olup avn-i hâk ile bu babda sadakat ve istikamet ileküllî hizmetine me'mul-i hümayunum olmağla... b kz.BOA. A{DVNS.MHM.d, 110/1868 (10 ZE 1109/20 Mayıs 1698).

²²⁸ Cihan Aydoğmuşoğlu, "Şah Tahmasb (1524-1576) Devri Safevî-Gürcü Münâsebetleri", ed. İbrahim Telliöğlü - Roin Kavrelişvili (Yeni ve Yakın Çağda Türk-Gürcü İlişkileri, Trabzon: Serander Yayıncılık, 2020), 408.; 18.yüzyılda Liparitiani, Dadiani, Abaşidze, Gurieti, Çkhetidze, Mikeladze, Tzereteli, Tzulukidze, Çkheidze, Çicavadze gibi feodal sülaleler İmereti bölgesinde varlık göstermekteydi b kz.Fevzi Çelebi, *18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihinin Ana Hatları* (İzmir: Duvar Yayınları, 2020), 22.

²²⁹ BOA. A{DVNS.MHM.d, 110/1879 (10 ZE 1109/20 Mayıs 1698).

²³⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 110/1868-83 (10 ZE 1109/20 Mayıs 1698).

²³¹ Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme, haz. Mehmet Topal*, ed. Muzaffer Doğan (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2018), 334.

²³² XVII. yüzyılın sonunda Karadeniz'in kuzeyinde açıkça beliren Rus tehdidine karşı Osmanlı, batıdan doğu istikametine doğru yer alan kaleleri tahkim ederek savunma hattı oluşturmak istiyordu. Bu amaçla tahkim edilen kalelerin güvenliğine destek mahiyetinde bazı eyaletlerden askerler gönderiliyordu. Bu eyaletlerden biri olan Çıldır Eyaleti askerleri ise bu yıl için vazifeden affolunuyordu. Tahkim edilen kalelerle ilgili bilgi için b kz. Bekir Gökpınar, "Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya Karşı Karadeniz'de Savunma Hattı Oluşturma Mücadelesi: Açu Kalesi (1696-1711)", *Karadeniz Araştırmaları Merkezi XVII/67* (2020), 608-609.; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2011, IV/II/177.

affedildiler. Bunun yerine emrindeki askerlerle Çıldır eyaletinin güvenliği ve Açıkbâş memleketinin istikrara kavuşturulması hususunda İshak Paşa ile beraber hareket edeceklerdi.²³³

Osmanlı ordusunun Açıkbâş bölgesine girerek tahttan indirdiği Arçil, Gürcistan'ın Kuzeyinde bulunan Osetya bölgesine kaçtı. Rusların Azak Kalesini ele geçirmesinden sonra oğlu Aleksandr'ı Çar I. Petro'nun yanına gönderdi. Osmanlı Devleti'nin Avrupa Devletleri ve Rusya'yla devam eden savaşlarından faydalanıp bir kısım feodal beylerin desteğini de alarak etrafına topladığı askerlerle “Şevval 1109/Nisan 1698” tarihinde Açıkbâş bölgesinin merkezinde bulunan Kutais Kalesi'ni içinde askerler olduğu halde kuşattı.²³⁴ Açıkbâş bölgesinde yaşanan hadiseleri Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, Nusretnâme isimli eserinde detaylı bir şekilde anlatmaktadır.²³⁵

Kutais Kalesi'nde mahsur kalan askerlerin bir kısmı kuşatmayı yararak Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'ya haber gönderdi. İshak Paşa ise durumun üstesinden sadece kendi askerlerinin gücüyle başa çıkamayacağını farkında olduğundan durumu İstanbul'a bildirdi. Yapılan istişareler neticesinde yeni bir ordunun hazırlanmasına karar verildi. Ordu'nun başına sabık Van Valisi Sirke Osman Paşa serdar tayin edildi. Hazırlanan ordu, Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa,²³⁶ Kars Beylerbeyi Salih Paşa, Erzurum eyaleti askerleri, Ardahan-ı Küçük Sancağı Beyi Ali Paşa, Gönnye Sancağı Beyi Ahmed Paşa ve adı geçen eyaletlerin-sancakların kapı halkları ve askerlerinden oluşmaktaydı. Sirke Osman Paşa komutasındaki ordunun hedefi Kutais kalesini kuşatan Arçil'i ortadan kaldırıp Açıkbâş melikliğine müteveffa melik Aleksandr'ın oğlu Simon'u getirmek ve bölgede bozulan nizamı yeniden tesis etmektir. Ayrıca yeni atanacak melik Simon'un kardeşi de Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'nın yanında rehin olarak kalacaktı.²³⁷

Osman Paşa komutasındaki ordu Erzurum'da toplanıp buradan Ahıska'ya, oradan da kuşatma altındaki Kutais Kalesi'ne beş saat mesafede bulunan Gürcüler tarafından Bağdadi Osmanlılar tarafından ise Bağdatçık olarak bilinen mevkiye ulaştı.²³⁸ Ordunun geldiği haberini alan Arçil kuşatmayı kaldırarak askerleriyle birlikte kaçtı ve yedi ay süren kuşatma bu şekilde sonlandırılmış oldu. Osmanlı Ordusu Kutais Kalesi civarına geldiğinde halk tarafından şenliklerle karşılandı ve halk Osman Paşa'nın yanına gelerek bağlılıklarını bildirdi. Bunun yanı sıra bölge ileri gelenlerinin her biri de mertebelerince taltif edildi. İstişare neticesinde kıs

²³³ BOA.A{DVNS.MHM.d., 110/1636 (20 L 1109/1 Mayıs 1698).

²³⁴ Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 449.

²³⁵ Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 481-482.

²³⁶ Alıntı yaptığımız kaynakta İshak Paşa için Ahıska Beylerbeyi nitelemesi yapılmaktadır. bkz.Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 482.

²³⁷ Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 482.

²³⁸ Sirke Osman Paşa komutasında ki ordunun konakladığı menziller hakkında bilgi için bkz.Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 483.

aylarının yaklaşmakta olduğu ve bu durumun Osmanlı askerlerine zarar vereceği düşünülmüş ve dağılan asilerin takip edilmemesine karar verildi.²³⁹

3.2. İshak Paşa ile Melik Simon Dönemi Açıkbaş Melikliği ile İlişkiler

Kutatis Kalesi'ne yönelik kuşatmanın başarıyla ortadan kaldırılmasının ardından Açıkbaş bölgesinde Arçıl'in çıkardığı tedhiş hareketlerine destek olan Tavadlar, Aznavurlar ve ruhbanlar için af çıkarıldı.²⁴⁰ Genel af çıkarılmasının amacı yaklaşan Rus tehlikesine karşı, her ne kadar fırsat buldukça kargaşa çıkarsalar da bölge gerçeklerini dikkate alarak bu kimselerin karizmatik gücünden faydalanmaya çalışıp devlete olan bağlılıklarını arttırmak veya en azından Rusya'ya meyletmelerini engellemektir. Bu sebeple Gürcü diline vukufiyetine istinaden Karanlı Davut Efendi adı geçen kimselerle bağlantı kurmak için görevlendirildi. Davut Efendi her birinden padişahın emirlerine karşı gelmemeleri, Osmanlı topraklarına saldırmamaları, Osmanlı tüccarlarının mallarına zarar vermemeleri, Simon'u melik kabul etmeleri ve evlatlarını rehin vermeleri hususunda yazılı taahhüt aldı. Güril meliki III. Mamia da bu konuda kefil oldu. Açıkbaş melikliğine müteveffa melik Aleksandr'ın oğlu Simon getirildi. Kuşatma sırasında zarar görmüş bulunan Kutatis Kalesi onarılarak mühimmatı tamamlandı ve ordunun serdarı olan Osman Paşa İstanbul'a geri döndü.²⁴¹ Açıkbaş Meliki Simon'un ve yazılı taahhütle itaatleri alınan Açıkbaş Tavadlarının, Aznavurlarının ve ruhbanlarının korunması Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'nın uhdesine verildi. Aynı zamanda, Açıkbaş bölgesindeki idarecilerden, Tavad ve Aznavurlarından toplanacak olan cizye, pişkeş²⁴² ve hediyeler her yıl İshak Paşa tarafından toplanarak Hâzine-i Âmire'ye gönderilecekti. Bunlara ek olarak İshak Paşa Gürcistan ve çevresinin ahvaliyle ilgili raporlar hazırlayarak belirli aralıklarla İstanbul'a gönderecekti.²⁴³

Aradan iki yıl geçmeden Açıkbaş Meliki Simon, yönettiği memleket ahaliyle ve Gürcü beyleriyle hüsn-i zindegânisi (iyi geçinme) olmadığından görev mahallini terk edip kaçtı. Bu vesileyle yaşanan otorite boşluğu siyasi-sosyal düzenin yeniden bozulmasına ve buna bağlı olarak eşkıyalık faaliyetlerinin artmasına neden oldu. Bu durum 1701 yılının ağustos ayında Açıkbaş vilayetinin tavadları, ruhbanları ve aznavurları tarafından İshak Paşa'ya bildirildi. Bozulan

²³⁹ Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 484.

²⁴⁰ Bazı durumlarda devlet, asi veya eşkıya liderlerini affederek bunlara çeşitli görevler de verebiliyordu. Geniş bilgi için bkz. Efan Uzun, "Osmanlı Ülkesinde Görülen İsyân ve Eşkîyalık Olayları Karşısında Alınan Bazı Tedbirler Hakkında Bir Değerlendirme", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 25 (2009), 192.

²⁴¹ Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal, 484-485.

²⁴² "Pişkeş genel bir terim olarak, küçükten büyüğe verilen hediye anlamına gelir. Bunun yanında teknik bir terim olarak; düzenli vergi ya da haraç, hükümdar tarafından eyalet valileri başta olmak üzere idarecilere yüklenen arazi vergi (valilerin atamalarında pişkeş takdim etmeleri ve daha sonra bunu her yıl Nevruz'da tekrarlamaları gibi) ve valilerin de güçleri nispetinde idaresindeki halktan, zaman zaman topladıkları vergi anlamına gelmektedir." Pişkeş hakkında daha geniş bilgi ve idari sistemdeki yeri için bkz. Ahmet Nezih Turan, "Bir Pişkeş Defteri İçin", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* XIII/13 (2002), 59-74.

²⁴³ BOA. A{DVNS. MHM.d, 111/1498-1502 (20 CE 1112/2 Kasım 1700).

düzenin tesisi için öncelikle yeni bir melikin atanması gerekiyordu. İshak Paşa görev mahallini terk eden Simon'un yerine atanacak kişi hakkında bölge halkının her kesimiyle istişare edip görüşlerini aldı. Bu istişareler neticesinde önceki Açıkbaş meliki Giorgi ismi üzerinde mutabık kalındı. İshak Paşa tarafından Giorgi ismi pâyitahta arz edilip onay alınarak yeni melik olarak atandı. Pâyitaht'tan gönderilen hükümlerde İshak Paşa'dan Açıkbaş bölgesinin yeni meliki Giorgi'nin bir an önce görev yerine gitmesine ve bölgede bozulan düzenin yeniden tesis edilmesi hususunda yapacağı faaliyetlerde kendisine yardımcı olunması emrediliyordu. Eğer adı geçen yeni melikin görev yerine gitmesine zorluk çıkaran olursa Erzurum valisi Numan Paşa ve Kars Valisi Salih Paşa kapı halklarıyla ve eyalet askerleriyle İshak Paşa'nın yardımına gideceklerdi.²⁴⁴

3.3. İshak Paşa ile Melik V.Giorgi (ikinci defa) Dönemi Açıkbaş Melikliği ile İlişkiler

1702 yılının Nisan ayında Açıkbaş bölgesinde yaşanan çatışmalar yeni bir boyuta ulaştı. Yeni atanan Melik Giorgi'nin, atanmasının ardından iktidarı ele almak için görev mahalline giderken kaçırıldığı ve bölgede yaşanan otorite boşluğundan yararlanan Güril ve Dadyan Meliki Mamy'a'nın bazı derebeylerinin desteğini alarak Açıkbaş topraklarını koruma maksadıyla bölgeye girdiği haberi İshak Paşa tarafından Pâyitaht'a ulaştırıldı. Pâyitaht tarafından görevlendirilen İshak Paşa'dan Giorgi'nin kaçırılması hadisesinin araştırılması ve Giorgi'nin yokluğunda muhafaza için geldiği Açıkbaş toprağında bulunmasına gerek kalmadığından Mamy'a'nın kendi topraklarına gönderilmesi istendi.²⁴⁵ Ayrıca önceki melik Simon hakkında yapılan tahkikat neticesinde onun Dadyan Meliki Mamy'a'nın yanında olduğu tespit edilmiş olup, yakalanarak Ahıska kalesinde hapsedilmesi de İshak Paşa'dan istenenler arasındaydı.²⁴⁶

Bu hadiseler yaşanırken yaşanan taht mücadelelerinden faydalanıp yeniden iktidarı ele almak isteyen Simon'un, bulunduğu yerden Açıkbaş memleketine dönerken Açıkbaş ile Güril vilayetleri arasında bir yerde katledildiği haber alındı.²⁴⁷ İshak Paşa tarafından yapılan tahkikatta Simon'un Mamy'a tarafından katledildiği²⁴⁸ ayrıca İshak Paşa ile Bağdatçık bölgesinde buluşup Giorgi'nin Açıkbaş iktidarını ele almasına yardımcı olacağı hususunda ki taahhüdüne rağmen Giorgi'nin de onun tarafından kaçırılıp öldürüldüğü bilgisine ulaşıldı.²⁴⁹ Bununla da yetinmeyen Mamy'a etrafına topladığı kişilerle Açıkbaş bölgesinin merkezi Kutatis'te bulunan kaleye de saldırmıştı. Bunlara ek olarak birkaç yıldan beri

²⁴⁴ BOA. A{DVNS.MHM.d, 111/2275 (10 RE 1113/15 Ağustos 1701).

²⁴⁵ BOA. A{DVNS.MHM.d, 112/1022-1024 (20 S 1114/16 Temmuz 1702).

²⁴⁶ BOA. A{DVNS.MHM.d, 112/1018-1020 (20 ZE 1113/18 Nisan 1702).

²⁴⁷ BOA. A{ DVNS.MHM.d, 112/1113-1115 (10 RE 1114/4 Ağustos 1702)..

²⁴⁸ Çelebi, 18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihi, 22.

²⁴⁹ BOA.A{DVNS.MHM.d., 114/237 (29 L 1114/18 Mart 1703).

vermesi gereken cizye vergisini de ödememişti.²⁵⁰ Gürcistan sınırında yaşanan bu hadiseler üzerine yeni bir Gürcistan Seferine karar verildi. Lakin kış aylarında olunduğundan baharın beklenmesi ve bahar geldiğinde karadan ve denizden yapılacak harekât için gerekli planların yapılması kararlaştırıldı.²⁵¹

Osmanlı Devleti karar verdiği askerî faaliyetlerini başarılı bir şekilde yürütebilmek amacıyla bugünkü anlamda lojistik diyebileceğimiz, silah, cephane, erzak, yem ve malî kaynakların temin edilmesi ve bunların ihtiyaç duyulan bölgelere aksaklık yaşanmadan hızlı bir şekilde ulaştırılması konusuna son derece önem vermiştir.²⁵² Bu durumu dikkate alarak yapılan sefer hazırlıkları lojistik açıdan önem sırasına göre birkaç aşamadan oluşmaktaydı. Öncelik sırasına göre bu aşamalar ilk olarak asker, mühimmat ve erzak temini; ikinci olarak ise sevkiyat yapılacak yolların güvenilir ve nakil araçlarının rahat bir şekilde hareketine olanak sağlayacak şekilde temiz olmasıydı.²⁵³ Bütün bunlara ek olarak bölgeyi bilen kişiler orduya kılavuzluk yapmakla görevlendirilmekteydi. Örneğin Gürcistan Seferi'nin planlanması aşamasında yazılan bir mühimme kaydında İshak Paşa'dan Gürcistan diyarının yollarına vukufiyeti olan Acara-i Ulyâ Sancakbeyi Mustafa ile Acara-i Süflâ Sancakbeyi Yusuf ve zeamet sahibi Mehmed'in Batum, Çıldır ve Gönnye tarafından sefere gidecek askere rehberlik ve kılavuzluk etmeleri istendiğini görmekteyiz.²⁵⁴

Ayrıca yapılacak seferlerin hedefi olan coğrafyanın konumuna göre karadan ve denizden lojistik destek sağlanmaktaydı. Gürcistan Seferi'nin yapılacağı bölgeye asker, mühimmat, erzak temini limanlar üzerinden yapılacaktı. Lojistik merkezi olarak Gönnye-Batum Limanları ile Trabzon Limanı ön plana çıkmaktaydı. Ahıska bölgesinde toplanıp buradan gidecek askerin ihtiyacı olan mühimmat ve erzak Trabzon Limanı üzerinden bölgeye sevk edilecekti. “Trabzon'dan hareket eden nakil vasıtaları Trabzon'dan, Altındere'ye, buradan Bayburt'a, oradan İspir, Tortum ve Temre kazalarına, Temre'den Göle'ye, Göle'den Ardahan'a ve oradan da Ahıska'ya ulaşacaktı.”²⁵⁵ Gürcistan kıyılarının güvenliğini sağlamak amacıyla da Rize, Gönnye, Azak, Taman ve Kerç tersanelerinde ikişer firkate inşa edilecekti.²⁵⁶

²⁵⁰ Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, çev. Abdülkadir Özcan vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 634.; Çelebi, *18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihi*, 22.; İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), IV/121.

²⁵¹ BOA. A/ DVNS.MHM.d., 112/1638 (29 Ş 1114/18 Ocak 1703).

²⁵² Uğur Kurtaran, “Osmanlı Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik”, *Turkish Studies* 7/4/ (Fall 2012), 2270-2271.

²⁵³ Temel Öztürk, “Gürcistan Seferi'nin (1702-1703) Trabzon'daki Hazırlıkları”, *Uluslararası Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Çalışmaları Komitesi* (17.Cıepo Sempozyumu, Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Enstitüsü Yayınları, 2006), 558.

²⁵⁴ BOA.A/DVNS.MHM.d., 114/285 (10 ZE 1114/28 Mart 1703)

²⁵⁵ Gürcistan Seferinin lojistik merkezlerinden olan biri olan Trabzon Limanı ayağıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Öztürk, “Gürcistan Seferi'nin (1702-1703) Trabzon'daki Hazırlıkları”, 560.

²⁵⁶ Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 126.

Kış aylarında lojistik planlaması yapılan ordunun başına serdar olarak daha önce Bosna taraflarında vali olan fakat Gürcistan Seferini yönetmek üzere Erzurum Valisi olarak atanan Köseç Vezir Halil Paşa atandı.²⁵⁷ Sefere Gönnye-Batum ve Ahıska üzerinden iki koldan katılacak askerlerin koordinasyonunu sağlamak üzere Dergâh-ı Mualla kapıcı başlarından Istrancalı Mustafa mübaşir olarak atandı. Mübaşir olarak atanan Mustafa, öncelikle Gürcistan civarı ile ilgili ilk malumatı seferi komuta etmek üzere Erzurum valisi olarak atanan Halil Paşa'ya İstanbul'da verecekti. Daha sonra ise Ahışa'ya giderek Çıldır beylerbeyi İshak Paşa'dan sefer hazırlıklarıyla ilgili bilgiler alacak ve bu arada İstanbul'dan hareket ederek Gönnye'ye gelecek olan Halil Paşa ile buluşup yeni bilgileri iletenecekti.²⁵⁸

Askerî seferlerin lojistik açıdan en önemli aşamalarından birisinin asker temini olduğunu daha önce belirtmiştik. Gürcistan Seferi'ne gidecek ordunun asker kaynağının hangi eyalet ve sancaklardan oluştuğuyla ilgili Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*²⁵⁹ isimli eserinde detaylı bilgiler vermektedir.²⁶⁰ Bu bilgilerden hareketle seferin yapılacağı Batı Gürcistan bölgesine Çıldır ve çevresindeki eyaletlerden birçok asker sevk edildiğini öğrenmekteyiz. Ayrıca bu askerlere takviye olarak İstanbul'dan yeniçeriler, cebeciler²⁶¹ ve topçulardan oluşan bir grup askerın gemilerle bölgeye gönderilmesi kararlaştırıldı.²⁶² İstanbul'dan Gürcistan Seferi için gönderilecek askeri birlik içerisinde bulunan cebeciler, birikmiş olan maaşlarını almadan sefere gitmeyiz diyerek “Edirne Vakası”²⁶³ diye bilinen hadisenin fitilini ateşlemiş oldular. Bu durum Gürcistan Seferinin biraz gecikmesine neden oldu.²⁶⁴ 18 Ağustos 1703 tarihinde Erzurum Valisi Köseç Halil Paşa idaresindeki Osmanlı Ordusu hem denizden hem karadan olmak üzere iki koldan Gürcistan topraklarına girdi. Halil Paşa'nın yanında yeni

²⁵⁷ Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 634.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahvil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, (Haz. Abdülkadir Özcan) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 673. Daha önce Bosna Paşası olarak görev yapan “(Köseç Vezir) Halil Paşa, göreve geldiği ilk günden görevden ayrıldığı 1703 yılının başına kadar Bosna eyaletinde Karlofça Antlaşması sonrası Osmanlı Devleti'nin durumunu hem askeri hem de siyasi olarak geliştirmeyi amaçlayan önemli bir şahsiyettir”. bkz. Güner Doğan, “Karlofça Antlaşması Sonrası Osmanlı-Venedik Sınırının Teşekkülü ve Kapıcıbaşı Osman Ağa'nın Mektupları (1699-1701)”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (2021), 324.; Halil Paşa'ya yazılan hükümde sefer hazırlıkları öncesinde yapması gerekenler şu şekilde bildirilmiştir: Bu sene yapılacak Gürcistan Seferine Trabzon, Gönnye, Çıldır, Kars ve Erzurum tarafından gidecek asker üzerine serdar tayin olunduğu, önce Gönnye'ye gidip oradan “çekdiri ve firkateler” ile Batum limanına geçip Batum kalesinin tamirinden sonra Gürcistan'da yapılacak icraat hakkında yazılmıştır. Bunun yanında Faş ve Ruh iskelesinin ele geçirilmesi ve Gönnye tarafında bulunan Müslümanlara eziyet eden Abaza eşkiyasının ortadan kaldırılması eğer firar ederlerse kalelerinin yıkılması istenmektedir. bkz. BOA.A{DVNS.MHM.d., 114/228-281 (29 L 1114/18 Mart 1703).

²⁵⁸ BOA.A{DVNS.MHM.d., 114/282,291 (10 ZE 1114/28 Mart 1703).

²⁵⁹ Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın 1656-1704 yılları arasında meydana gelen olayları anlattığı eseri ve şahsı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, “Defterdar Sarı Mehmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), IX/98.

²⁶⁰ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahvil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, (Haz. Abdülkadir Özcan), 769.; Ayrıca bkz. Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 634-635.; BOA.A{DVNS.MHM.d., 114/237-256 (29 L 1114/18 Mart 1703).

²⁶¹ Yeniçeri Ocağı askerlerinin silâh ve savaş malzemesi temini, bunların yapımı, tamiri ve korunması ile ilgili ocağı ifade eden “cebeci” kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Yasemin Kılıçarslan, “Cebeci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

²⁶² Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 126.

²⁶³ Osmanlı tahtında değişikliğe neden olan Edirne vakasıyla (17 Temmuz 1703) ilgili geniş bilgi için bkz. Tahir Sevinç, *1703 Edirne Vakası* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019).

²⁶⁴ Hrand Andreasyon, “Balatlı Georg'a Göre Edirne Vakası”, *Tarih Dergisi* XI/15 (1960), 49-50; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1978, IV/1/22-24.

Açıkbaş Meliki maktul Simon'un kardeşi VI. Giorgi²⁶⁵ bulunuyordu. Halil Paşa ile eş zamanlı olarak Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa da Ahıska üzerinden Açıkbaş topraklarına girdi. Osmanlı Ordusunun hedefinde sadece Açıkbaş bölgesi değil bunun yanında Güril, Dadyan ve Abhazya bölgeleri de vardı.²⁶⁶

Osmanlı Ordusu'nun iki koldan girdiği Batı Gürcistan'da karışıklıklar çıkararak siyasî-sosyal düzenin bozulmasına neden olan derebeyleri cezalandırıldı. Bölgenin güvenliğini sağlamayı hedefleyen kaleler zinciri tesis etmek düşüncesiyle²⁶⁷ Güril bölgesinde daha önceden var olan Batum ve Anakara kaleleri tamir edildi. Açıkbaş topraklarında Bağdatçık Kalesi yeniden imar edilecek,²⁶⁸ Dadyan topraklarında ise Ruh ve Hitâ kaleleri inşa edilecekti. Abaza bölgesinde karışıklık çıkarıcıları etkisiz hale getirmek, Güril topraklarına nizam vermek, Ruh ve Hitâ kalelerini inşa etme taahhüdü veren Trabzon Valisi Salih Paşa Batum Kalesi'nin muhafazasına görevlendirildi. Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa ise yeniden yapılacak olan Bağdatçık Kalesi'nin muhafazasına görevlendirildi. Gürcistan Seferinin karar verilmiş, icra ve sonuç alınma süreci iki yıla yakın bir zaman sürmüştür.²⁶⁹

SONUÇ

Çıldır Eyaleti'nde beylerbeyi olarak görev yapmış olanlar arasında ön plana çıkan yöneticilerden biri -elli yılı aşkın bir dönem (1695-1748) iktidarı bulunan- İshak Paşa'dır. İshak Paşa'nın amcası Salih Paşa'nın yerine beylerbeyi olarak atanmasına neden olan olayların başlangıcı, coğrafi ilişkilerin bir neticesi olarak, Açıkbaş bölgesinde yaşanan bir olay doğrultusunda gerçekleşmiştir. Salih Paşa'nın beylerbeyi olarak vazifeleri arasında bulunan Açıkbaş bölgesindeki çatışmaları önlemeyerek karışıklığa sebebiyet vermesi, beylerbeylik görevinden azledilmesine neden oldu. Akabinde yurtluk-ocaklık sisteminin bir gereği olarak yerine ailesinden biri olan kardeşinin oğlu İshak Paşa atandı. İshak Paşa'nın beylerbeyi olarak atanmasıyla ilgili farklı tarihler zikredilse de yaptığımız arşiv taramasında 6 Rebülevvel 1107 /15 Ekim 1695'i göreve başladığı zaman dilimi olarak kabul edebiliriz. Çıldır Eyaleti'ne beylerbeyi olarak atanmadan önce Oltu Sancak beyi olarak görev yapan ve idari tecrübeleri de bulunan İshak Paşa, görev yaptığı süre boyunca Osmanlı Devleti'nin Kafkasya bölgesine yönelik politikalarının yürütücü aktörlerinden birisi olmuştur.

Gürcistan, feodal yapıların hâkim olduğu bir coğrafyadır. Dolayısıyla bölgedeki feodal

²⁶⁵ Burçuladze vd., *Tao-Klarceti: Tarih Ve Kültür Araştırmaları*, 189; BOA. İE.TCT. 12/1414 (7 Ş 1114/27 Aralık 1702).

²⁶⁶ Çelebi, *18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihi*, 22.

²⁶⁷ Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, 126.

²⁶⁸ Gürcistan Seferi'nin hazırlık döneminde Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa'ya yazılan bir hükümde: Açıkbaş memleketi içinde farklı nahiyeye ve karyelerde mülkleri bulunan rahibin eşkıyalık edip firar etmesinden sonra bu mülkleri tasarruf eden Ömer nam kimsede kendi rızasıyla bu mülklerden sarf-ı nazar ettiği bildirilerek, bahsi geçen arazinin gelirlerinin Bağdatçıkta yeniden inşa edilmesi düşünülen kalenin inşası için kullanılması ve durumun Gürcistan seferine başbuğ olan Halil Paşa'ya bildirilmesi istenmekteydi. bkz. BOA.A/DVNS.MHM.d., 114/295 (10 ZE 1114/28 Mart 1703).

²⁶⁹ Kalaylı Ahmed Paşa'nın sadrazam olduğu dönemde hem Trabzon Valisi Sâlih Paşa hem Çıldır Beylerbeyi İshak Paşa, bu vazifelerden azlolunmuştur. bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, (Haz. Abdülkadir Özcan), 770.

yapıların izlerini çalışmamıza konu olan XVIII. yüzyılın ilk yıllarında da görmek mümkündür. Osmanlı Devleti Açıkbaş bölgesindeki feodal yapıların varlığını dikkate alarak bölge de otoritesini sürdürbilmeyi amaçlamış, bu amaca uygun olarak feodal beyler hem güçlerinden faydalanmak hem de kargaşaya neden olmalarını engellemek maksadıyla İshak Paşa tarafından devamlı surette kontrol altında tutulmuştur. İshak Paşa bölgedeki meliklere ve feodal beylere karşı Osmanlı Devleti'nin gayr-i Müslim tebaaya karşı uyguladığı genel politikalarına uygun olarak istimalet politikası yürütmüştür. Fakat atanan meliklerin görev yapmasına imkân verilmediğinde veya bölgenin istikrarını bozacak hadiselerle sebebiyet verildiğinde İshak Paşa'nın bizzat askerî müdahalede bulunarak bölgeye nizam verdiğini ve sert tutumlar takındığını da görmekteyiz. O ayrıca, yapacağı askeri müdahaleler için Çıldır Eyaletine yakın Kars, Erzurum, Bayezid bölgelerinin askeri gücünden de yararlanmaktaydı. Şayet yaşanan kargaşa bölgesel güçlerle bastırılmayacak kadar büyük ise, daha güçlü bir askeri organizasyonla bölgeye gidilerek karışıklık giderilmekteydi.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri (DVNS. MHM.d), 5, 29, 30, 32, 46, 67, 68, 73, 91, 106, 108, 110, 111, 112, 114.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Zeyli Defteri {DVNS. MHM. ZYL.d), 4.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emirî İkinci Mustafa (AE. SMST.II), 2.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İbnülemin Hariciye (İE.HR), 1; İbnülemin Tevcihat (İE.TCT), 12.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterleri (MAD.d), 18551.

Acun, Fatma. "Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. IX/899-908. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*, (haz. Mehmet İpşirli). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Akdağ, Mustafa. "Osmanlı Müesseseleri Hakkında Notlar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 13/1-2 (1955), 27-51.

Alizade, Orhan. "18. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'nın Kafkasya'da İşgalcilik Politikası". *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010), 105-114.

Andreasyon, Hrand. "Balatlı Georg'a Göre Edirne Vakası". *Tarih Dergisi* XI/15 (1960), 47-64.

Aşıkpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman (Aşıkpaşazade Tarihi)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Aydoğmuşoğlu, Cihan. “Safevî Kaynaklarında Gürcüler ve Gürcistan”. *Türk-Gürcü İlişkilerinin Kaynakları*. 308-326. Trabzon: KTÜ Matbaası, 2017.

Aydoğmuşoğlu, Cihan. “Şah Tahmasb (1524-1576) Devri Safevî-Gürcü Münâsebetleri”. ed. İbrahim Tellioglu - Roin Kavrelişvili. 406-421. Trabzon: Serander Yayıncılık, 2020.

Bala, Mirza. “Gürcistan”. *İslam Ansiklopedisi*. IV/837-845. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994.

Berdzenişvili, Niko - Canaşia, Simon. *Gürcüstan Tarihi*. çev. Hayri Hayrioğlu. İstanbul: Sorun Yayınları, 1997.

Bilge, Sadık Müfit. *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2012.

Bostan, Mehmet Hanefi. “Yavuz Sultan Selim’in Şehzâdelik Dönemi (1487-1512)”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (Bahar 2019), 1-86.

Boztepe, Mehmet. “Osmanlı Devleti’nin Taşra Yönetimini Şekillendiren ‘Merkeziyetçilik’ Yaklaşımı ve Günümüze Etkileri”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (01 Haziran 2013).

Buntürk, Seyfeddin. *Rus-Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*. Ankara: Berikan Yayınları, 2007.

Burçuladze, Nana vd. *Tao-Klarceti: Tarih Ve Kültür Araştırmaları*. Tiflis: Gürcistan El Yazmaları Milli Merkezi, 2018.

Çaycıoğlu, Serdar Oğuzhan. “18. Yüzyıl Başlarında Rusya’nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro’nun İran Seferi”. *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/ (2017), 115-132.

Çelebi, Fevzi. *18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihinin Ana Hatları*. İzmir: Duvar Yayınları, 2020.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

Dedeoğlu, Azad. “1003/1595 Tarihli Tahrir Defterine Göre Ahıska Bölgesinde Türk Nüfusu Üzerine Bir Mülâhaza”. ed. Rüstem Mürseloğlu v.d. 7-28. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, (Haz. Abdülkadir Özcan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Değirmenci, Salih. *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı Öncesi Çıldır Eyaleti’nin İdari, Siyasi, Askeri, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (1 Numaralı Ahıska Şer’iyye Siciline Göre: 1233-*

1241). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Doğan, Güner. “Karlofça Antlaşması Sonrası Osmanlı-Venedik Sınırının Teşekkülü ve Kapıcıbaşı Osman Ağa'nın Mektupları (1699-1701)”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (2021), 319-348.

Doğantekin, Ersin. *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Çıldır Beylerbeyliği*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Dündar, Aydın. *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

Emecen, Feridun. “Çıldır Eyaleti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. VIII/300-301. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Evliya Çelebi, Mehmed Zillî bin Derviş. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. I-X Cilt. Dersaadet: Nşr. Ahmed Cevdet, 1314.

Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire and the World Around It*. London: I.B. Tauris, 2004.

Gökpinar, Bekir. “Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya Karşı Karadeniz'de Savunma Hattı Oluşturma Mücadelesi: Açu Kalesi (1696-1711)”. *Karadeniz Araştırmaları Merkezi XVII/67* (2020), 605-629.

Göyünç, Nejat. “Ocaklık Deyimi Hakkında”. III/873-877. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Gümüş, Nebi. “Tiflis'te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri”. *Osmanlı Tarihi*. IV-II.Kısım/915-943. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

Gümüş, Nebi. *XVI. Asır Osmanlı - Gürcistan İlişkileri*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2000.

Gündüz, Tufan. “Tahmasb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXIX/413-415. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

İbn Kemal. *Tevârih-i 'Al-i Osman VII. Defter*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1991.

İbn Kemal. *Tevârih-i 'Âl-i Osman VIII. Defter*. ed. Ahmet Uğur. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

İnbaşı, Mehmet. “XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Çıldır Eyaleti ve İdarecileri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (18 Şubat 2010), 77-94.

Karamanlı, Hüseyin M. “Gürcistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIV/311-313. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

Kayabalı, İsmail - Arslanoğlu, Cemender. “Kuzey Doğu Anadolu Sınırlarının Tarihi”. *Türk Kültürü Dergisi* XI/126 (1973), 324-534.

Kılıç, Bahattin. *19. yüzyılda Çıldır Sancağı'nın idari yapısı*. Sosyal Bilimler Enstitüsü:

Kafkas Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011.

Kılıç, Orhan. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihâtı*. Elazığ: Ceren Matbaacılık, 1997.

Kılıç, Orhan. "Gürcü Prenslüklerden Gürcü Melikliklere: Batı Kafkasya'nın Osmanlı Hâkimiyeti Öncesi ve Sonrasındaki İdarî Değişim Süreci". ed. İbrahim Tellioglu - Roin Kavrelişvili. 66-113. Gori: Gori Devlet Üniversitesi Basımevi, 2019.

Kılıç, Orhan. "Ocaklık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXIII/317-318. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kılıç, Orhan. "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1999), 119-137.

Kılıçarslan, Yasemin. "Cebeci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. VII/182-183. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Kırzioğlu, M. Fahrettin. *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1998.

Köse, Ensar. "Osmanlı Devleti ve Solomon I: İmeret'te Hâkimiyet Mücadelesi (1752-1768)". *Tarih Dergisi* 60 (2014), 43-96.

Kucak, Ömer. *Çıldır Sancağı (1830-1877), (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2018.

Kumî, Kadı Ahmed. *Hülasatü't-Tevârih, (haz. İhsan İşrakî)*. İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1383.

Kunt, İ. Metin. *Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.

Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi-Başlangıçtan 1917'e Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 7. Basım, 2020.

Kurtaran, Uğur. "Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri ve Diplomatik Açından Değerlendirilmesi". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35/60 (2016), 97-140.

Kurtaran, Uğur. "Osmanlı Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik". *Turkish Studies* 7/4/ (Fall 2012), 2269-2286.

Kuru, Levent. "İran'da Osmanlı Kaza İdaresinin Kurulması ve Kadı Tevcihâtı (1723-1735)". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (2020), 133-171.

Küpelî, Özer. "Transkafkasya'da Güç ve Rekabet: XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya'da Osmanlı-Safevi Mücadelesi". *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 1 (Temmuz 2015), 95-113.

Lang, David Marshall. "Georgia in the Reign of Giorgi the Brilliant (1314-1346)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 17/1 (1955), 74-91.

Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmanî*, (Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman). VI Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Menges, Karl Heinrich. "Artibus Asiae". *Artibus Asiae Publishers* 15/4 (1952), 369-374.

Özcan, Abdülkadir. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IX/98-100. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Özder, Mustafa Adil. *Tarihte Çıldır Atabeğleri Ve Torunları*. Erzurum, 1971.

Öztürk, Temel. "Gürcistan Seferi'nin (1702-1703) Trabzon'daki Hazırlıkları". *Uluslararası Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Çalışmaları Komitesi*. 557-565. Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Enstitüsü Yayınları, 2006.

Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. çev. Abdülkadir Özcan vd. I-III Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Saray, Mehmet. *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi, 2006.

Selânikî Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânikî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.

Sevinç, Tahir. *1703 Edirne Vakası*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.

Shaw, Stanford. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*. Cambridge University Press, 1976.

Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa. *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal. ed. Muzaffer Doğan. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2018.

Sungur, Çetin. *Rahimizade İbrahim Harimi Çavuş'un "Zafername-i Sultan Murad Han" Adlı Eserinin Transkripsiyonu-Metin Bölümü*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Şengelia, Nodar. "16.Yüzyılda Samtshe (Metshi'lerin Yurdu) Atabeyliği". çev. Hacer (İremadze) Özkan. *Çveneburi* 32 (Haziran 1999), 11-14.

Şutoy, V.E. "Osmanlı Devleti'nin 1700-1709 Kuzey Savaşı Yıllarındaki Tutumu". çev. Ö.Cenap Eren. *Belleten* LIII/207/208 (1989), 903-966.

Târîh-i Osman Paşa-Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Kafkasya Fetihleri (h. 986-988/M. 1578-1580) ve Tebriz'in Fethi (h.993/M. 1585) (haz. Yunus Zeyrek). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Tielidze, Levan (ed.). *Geomorphology of Georgia (Geography of the Physical Environment)*. Switzerland: Springer, 1. Basım, 2019.

Toprak, Seydi Vakkas. "Mehmed Şerif Paşa'nın Çıldır Valiliği". *BELLE TEN* 83/296 (01 Nisan 2019), 153-172.

Turan, Ahmet Nezihi. "Bir Pîşkeş Defteri İçin". *Osmanî Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* XIII/13 (2002), 59-74.

Uzun, Efkan. "Osmanlı Ülkesinde Görülen İsyân ve Eşkîyalık Olayları Karşısında Alınan Bazı Tedbirler Hakkında Bir Değerlendirme". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 25 (2009), 185-214.

Uzun, Efkân. *XVII. Yüzyıl Anadolu İsyanlarının Şehirlere Yayılması; Sosyal ve Ekonomik Hayata Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2008.

Uzunçarşılı, İ.Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.

Uzunçarşılı, İ.Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 9. Basım, 2006.

Uzunçarşılı, İ.Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2011.

Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*. Isparta: Kitabevi Yayınları, 7. Basım, 2007.

Ünsal, Emin. *Osmanlı Devleti'nin Kafkas Politikaları ve Çıldır Beylerbeyi Süleyman Paşa'nın Faaliyetleri*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Vahuşti, Batonişvili. *Ağtzerá Sameposa Sakartvelosa (nşr. S. Kauhçişvili)*. Tbilisi, 1973.

Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010.

Gönderim Tarihi: 16.02.2022
Kabul Tarihi: 25.02.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Mushaf'ta Eksiklik-Fazlalık Tartışmalarına Mukâtil ve Câbirî Perspektifinden Bir Değerlendirme

Muhammed Hayri ŞAHİN

Dr. Öğr. Gör. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı

University of Kastamonu Faculty of Islamic Sciences
Department of Tafsir.
Kastamonu, Turkey
mhsahin@kastamonu.edu.tr

ORCID orcid.org/ **0000-0002-4487-0150**

Atıf/Cite as: Şahin, Muhammed Hayri. "Mushaf'ta Eksiklik-Fazlalık Tartışmalarına Mukâtil ve Câbirî Perspektifinden Bir Değerlendirme" *Kalemname*, 7/13 (Haziran 2022), 73-91.

Öz: İslâmiyet'in ilk yıllarından beri Kur'ân hakkında çeşitli iftiralar atılagelmiştir. Bu makalede bugün elde bulunan Mushaf'a alınmamış ayetlerin var olup olmadığı veya aslında vahiy olmayıp Mushaf'a yazılmış ibarelerin varlığı tartışılmıştır. Ayrıca bu tartışma ilk tam tefsir olarak günümüze ulaşmış *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman* (ö.150 h) ile günümüz tefsirlerinden *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Muhammed Âbid el-Câbirî) (ö.2010 m) tefsirleri örneğinde değerlendirilmiştir. Özellikle müsteşriklerin ve gulat Şîi akımlarının sahiplendikleri bu iddiaların klasik dönem ve çağdaş dönem iki müfessir tarafından nasıl değerlendirildiğinin ele alındığı bu çalışma, aynı zamanda bu iddiaların tarihi süreci üzerine yapılacak çalışmalara yol göstermeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede her iki tefsirin konuya yaklaşımları analize tabi tutulmuş, elde edilen bulgular tahlil edilmiş ve ortaya çıkan bilgiler sentezlenmiştir. Sonuç olarak özellikle bugün tüm İslâm Dünyasının kabul ettiği Mushaf'ta eksik ayet bulunduğu yönünde herhangi bir tartışmanın tebeu't-tâbiîn döneminde telif edilmiş bir tefsirde yer almadığı görülmüştür. Bu sonuç, zaman içerisinde Mushaf hakkında ortaya atılan iftiraların boyutlarını göstermektedir. Bununla birlikte özellikle müsteşriklerin sahiplendikleri fakat günümüz tefsirlerince kabul edilmeyip eleştirilen Garânik olayının ise Mukâtil tefsirinde yer alması dikkat çekici olarak durmaktadır. Bu da bugünün kabulleri ile hicrî ikinci asrın kabulleri arasındaki farklılığı göstermektedir.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Mukâtil, Câbirî, Eksiklik, Mushaf.

An Evaluation of the Debates of Deficiency and Surplus in the Mushaf from Muqātil and Jābirī Perspektive

Abstract: Various slanders have been made about the Qur'an since the early years of Islam. In this article, it is discussed whether there are verses that have not been taken to Mushaf that are available today, or whether there are actually no revelations and the existence of phrases written in mushaf. In addition, this discussion has been evaluated on the example of *Tafsir-u Muqātil b Suleiman* (d. 150 A.D.), who has reached our days as the first complete tafsir, and the tafsir of *Fahmu'l-Qur'an al-Hakim* (Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī d. 2010 A.H.), one of the modern tafsir. In particular, this study, which deals with how these claims owned by the orientalist and the Ghulat Shiʿa currents are evaluated by two interpreters of the classical period and the modern period, also aims to guide the work to be done on the historical process of these claims. Within this framework, the approaches of both exegesis to the subject have been analyzed, the findings obtained have been analyzed and the information obtained has been synthesized. As a result, it has been seen that any discussion that there is a missing verse in Mushaf, which is accepted by the entire Islamic World especially today, was not included in an exegesis that was published during the atbau't- tābi'īn period. This result shows the extent of the slander that has been revealed about Mushaf over time. However, it is noteworthy that the Garānik incident, which was especially owned by the orientalist but was not accepted and criticized by modern-day exegetes, is included in the Muqātil exegesis. This shows the difference between today's acceptances and the acceptances of the second century of Hijra.

Keywords:

Tafsir, Muqātil, Jābirī, Deficiency, Mushaf.

GİRİŞ

İlahi kitaplar içerisinde Kur'ân-ı Kerîm hiçbir bozulmaya uğramadan günümüze kadar gelebilmiş tek kitaptır.²⁷⁰ Çünkü ilahi irade bu yönde tecelli etmiştir.²⁷¹ Ancak buna rağmen tarihsel süreçte Kur'ân-ı Kerîm'de de tahrif olduğu yönünde iftiralar olagelmıştır. Genelde Müslümanlar'ın, özelde Hz. Peygamber'in bir devlet kuracak kadar güçlenmesini içlerine sindiremeyen kimi müşrikler daha Hz. Peygamber hayatta iken kendilerine de vahiy geldiği yalanıyla peygamberliklerini ilan edebilmişlerdir.²⁷² Tarihi süreç içerisinde Hıristiyan ve Yahudiler'in çeşitli sûretlerde iftiraları olduğu gibi, İslâmiyet içerisinde mevcut çeşitli fırkaların da bilerek veya bilmeyerek Kur'ân'da tahrif olduğunu ima eden görüşler serdettiği görülmüştür. Kur'ân'a karşı nüzul döneminden başlayan ve günümüzde de devam eden bu iftiralara Kur'ân

²⁷⁰ Diğer kitapların tahrif olduğuna dair bkz. Bakara 2/75, Nisâ 4/46, Mâide 5/13, 41.

²⁷¹ Hicr 15/9.

²⁷² el-Esved el-Ansî, Tuleyha b. Huveylid el-Esedî, Secah et-Temîm ve Müseylimetü'l-Kezzab el-Hanefî kendilerine vahiy geldiğini iddia edip Peygamberliklerini ilan etmişlerdir. Bkz. Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1967), 35-107.; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 1/394, 1/406-407, 1/451, 1/543-544.

kesin bir dille cevap vermiştir.²⁷³ Daha da ötesi Kur'ân, tehdâî ayetleriyle²⁷⁴ kimsenin kendisinin tek sûresinin benzerini dahi meydana getiremeyeceğine dair meydan okumuştur.²⁷⁵

Bu çalışmada bugün elde bulunan Mushaf'a bazı ayetlerin alınmadığı, bazı ayetlerin ise –vahiy olmadıkları halde- Mushaf'a eklendiği iddiaları Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman* ve Muhammed Âbid el-Câbirî'ye ait olan *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* tefsirleri örneğinde değerlendirilecektir. Bu sayede tefsir tarihi sürecinde erken dönem ve günümüz ulemasının mezkûr iddialar hakkındaki bakış açılarını ortaya koyma konusunda bir fikir ortaya çıkacaktır. Ancak şu unutulmamalıdır ki bu çalışma Mushaf'ta eksiklik-fazlalık tartışmalarının tarihi sürecini olduğu gibi ortaya koyma amacını gütmemekte fakat bu bağlamda yapılacak çalışmalara yardımcı olmayı hedeflemektedir.

Mukâtil b. Süleyman'a ait olan tefsir, Kur'ân'ın tamamının tefsir edildiği ve bugüne ulaşmış en erken dönem tefsir olma özelliğine sahiptir. Bu özelliği ile Kur'ân'ın tamamının tefsiri hakkında hicrî ikinci asrın bilgi birikimini yansıtmaya açısından değerlidir. Ayrıca Mukâtil, bir etbâu't-tâbiîn âlimi olması²⁷⁶ ve hocalarının çoğunlukla tâbiîn tabakasından müteşekkil olması da Mukâtil tefsirinin seçiminde önemli bir etken olmuştur. Bununla birlikte Mukâtil, isrâiliyata sıklıkla başvurması²⁷⁷ ve isnada yer vermemesi gibi konularda eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Ancak ulema genel olarak Mukâtil'in müfessir kimliği hakkında övgüyle bahsetmiştir.²⁷⁸

Faşlı bir âlim olan Câbirî, yıllar boyunca edindiği Kur'ân ve felsefe bilgi birikimini ömrünün son dönemlerinde telif ettiği tefsiri ile taçlandırmıştır. Bu süreçte önce *Medhal* isimli Kur'ân'a giriş eseri ve ardından nüzul tertibine göre ve siret eşliğinde kaleme aldığı *Fehmu'l-Kur'ân* isimli tefsirini telif etmiştir. Câbirî, tefsirinde işlediği bu metotla günümüz Müslümanlarının problemlerine çözüm üretme çabası içerisinde olmuştur. Gerek günümüz bakış açısını yansıtmaya gerekse tefsirde farklı bir metot uygulaması özellikleri ile Câbirî'nin tefsiri de bu çalışmada örnek olarak seçilmiştir.

Kur'ân'ın Tahrif Olduğu Hakkındaki İddialar

Kur'ân'ın tahrif olduğunu savunanlardan ele alınacak ilk grup bu konuda çok sayıda eser kaleme almalarından dolayı müsteşriklerdir. Müsteşrikler, İslâmiyet ve Kur'ân üzerine araştırmalar yapmışlar ve yaptıkları bu araştırmalarda çoğunlukla Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunmuşlardır. Esasen batıda İslâmiyet üzerine akademik düzeyde araştırmalara başlamanın tarihi m.1312

²⁷³ Kur'ân'ın uydurulma olmadığına dair bkz. Yûnus 108/37, Yûsuf 12/111, Furkân 25/4-6.; Eskilerin masalları iddialarına dair bkz. En'âm 6/25, Enfâl 8/31, Nahl 16/24.

²⁷⁴ Tehaddî, Kur'ân'ın, kendisinin ilahî kaynaklı olduğunu bildirmek için, insanların Kur'ân'ın sûrelerinin benzeri bir sûre dahi meydana getiremeyeceklerine dair tüm insanlığa meydan okumasıdır. Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Elif Ofset, 1979), 163-164.; Numan Konaklı, "İ'cazu'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 251-290.

²⁷⁵ Bakara 2/23-24, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, İsrâ 17/88.

²⁷⁶ Teorik olarak Mukâtil'in tâbiîn tabakasından olması da muhtemel olmakla birlikte eldeki verilere göre etbâu't-tâbiîn tabakasından yer almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Hayri Şahin, *Tefsir'de Usul Farklılığı Mukâtil ile Câbirî Örneği* (İstanbul: Hiper yayım, 2021), 26-27.

²⁷⁷ Mukâtil'in isrâiliyatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şahin, "Tefsirde İsrailiyat Tartışmaları: Mukâtil b. Süleyman ile Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", *Turkish Studies –Religion* 16/1 (Mart 2021), 90-95.

²⁷⁸ Bkz. Şahin, *Tefsir'de Usul Farklılığı*, 24-38. Ayrıca bkz. Mehmet Altuntaş, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 13/13 (2018), 129-158.

olarak gösterilir.²⁷⁹ Bununla birlikte 1860 yılında Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) yayınladığı “*Geschichte des Qorans*” isimli eserle birlikte Kur’ân hakkındaki tahrif iddiaları daha yoğunlaşmıştır.²⁸⁰ Bu çalışmaların günümüzde de hâlen devam ettiği bilinmektedir.²⁸¹ Müsteşrikler çalışmalarında temel olarak Kur’ân’ın bir Allah kelamı olmadığı ve Hz. Peygamber’in kaleminden çıkmış bir eser olduğunu ispat çabası içerisindeydiler.²⁸² Bu iddialarını temellendirmek için de Hz. Peygamber’in ümmî olmayıp, okuma yazma bildiğini ispat etmeye çalışmışlardır.²⁸³ Yine bu çerçevede onun Kur’ân’ı yazarken çevresel faktörlerden etkilendiği,²⁸⁴ geçmiş milletlerin hikâyelerinden bildiklerini Kur’ân’a yazdığı²⁸⁵ şeklindeki iddiaları gündeme getirmişlerdir. Hatta onun bu öğretileri, dönemindeki Yahudiler’den, Hıristiyanlar’dan ve Rahip Bahira’dan aldığını iddia edenler olmuştur.²⁸⁶ Müsteşrikler yine bu çerçevede kıraat farklılıklarını ele alarak Kur’ân’ın, üzerinde ittifak edilmiş bir metni olmadığını iddia etmişlerdir.²⁸⁷ Ayrıca Kur’ân’ın bilinen, bulunan en eski nüshaları ile şu anda eldeki nüshasını karşılaştırıp²⁸⁸ bugünkü metnin orijinal metin olmadığını ispat etme çalışmalarının da halen sürdüğü iddia edilmektedir.²⁸⁹ Ancak gerek Kur’ân hakkında gerekse Hz. Peygamber’in hayatı hakkında müsteşriklerin ortaya attıkları iddiaları içeren çalışmaların önyargılı, bilimsellikten uzak, objektiflikten yoksun, analiz edilmemiş, kronolojiye itibar edilmemiş, parçacı bir yaklaşımla hazırlanmış ve bağlamından kopuk olarak gerçekleştirilmiş çalışmalar olup son derece keyfi bir şekilde kaleme alındıkları ise müsellemdir.²⁹⁰

Müsteşrikler tarafından Kur’ân’a karşı yürütülen iftira eylemlerinden bir tanesi de Evanjelik Hıristiyanları’nın yazdıkları *el-Furkânü’l-Hakk* isimli kitaptır. Esasen Hıristiyanlığın Evanjelik yaklaşımının diğer din mensuplarına yönelik olumsuz ve dışlayıcı tutum sergilediği bilinen bir durumdur.²⁹¹ Nitekim bu dışlayıcı tutuma paralel olarak kaleme alınan kitap ilk önce Arapça olarak yazılmış sonradan İngilizce’ye çevrilmiştir. Kitabın yazarları gerçek isimleri yerine el-Mehdî ve es-Safiyî rumuzlarını kullanmışlardır. Bunlardan el-Mehdî rumuzunu kullanan yazar Amerikalı bir rahip olan Anis Shorosh’tur. Bu kitap tamamen Kur’ân’dan intihal ile yazılmıştır. Kur’ân’ın uydurma olduğunu iddia etmektedir. Müslümanlar’ı müşrik olarak, Hz. Peygamber’i de yalancılıkla itham etmektedir. Tamamen Kur’ân’a benzetmeye çalıştıkları

²⁷⁹ Mahmud Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, çev. Abdülaziz Hatip (İzmir: Işık Yay., 1993), 8.

²⁸⁰ Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yay., 2014), 167.

²⁸¹ Birişik, *Kıraat İlmi*, 179-184.

²⁸² Zakzuk, *Oryantalizm*, 75.

²⁸³ Birişik, *Kıraat İlmi*, 168.

²⁸⁴ Birişik, *Kıraat İlmi*, 170.

²⁸⁵ Zakzuk, *Oryantalizm*, 77.

²⁸⁶ Zakzuk, *Oryantalizm*, 77-79.; Taberî Nahl 16/103. ayetin, Hz. Peygamber’e karşı yapılan bu tür iftiralara cevap olarak nâzil olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y: Müessesetü’r-Risale Yayınları, 1420/2000), 17/298.

²⁸⁷ Birişik, *Kıraat İlmi*, 169.

²⁸⁸ Bu çalışmaları konu edinen “Corpus Coranicum” projesi hakkında daha geniş bilgi elde etmek için bkz. Esra Gözeler, v.d., “Corpus Coranicum Projesi: Kur’ân’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.

²⁸⁹ Birişik, *Kıraat İlmi*, 179-184.

²⁹⁰ Nahide Bozkurt, “Terör ve Şiddet Bağlamında Kullanılan Rivayetlerin Yorumlanması Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (Haziran 2004), 132.

²⁹¹ Şahin Kızılabdullah, “Dinlerde Barışın Teolojik Temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Haziran 2018), 184.

bir üslupla yazdıkları bu kitap teslis inancını içermektedir. İnananlarına ise kendilerine biri saldırdığı zaman asla karşılık vermemelerini, sevgi dolu olmalarını emretmektedir. Bu kitap, içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlar'ın inançlarını yok edip yerine bu kitabı ikame etmek ve bu sayede onların yaşadığı bölgelere saldırı düzenlendiğinde olası bir mukavemeti engellemek amacı taşımaktadır.²⁹²

Kur'an'ın tahrifi konusunda ele alınacak bir diğer grup da "Gâliyye"²⁹³ olarak isimlendirilen Şîi akımlarıdır.²⁹⁴ Her ne kadar Şîi akımları genel olarak Kur'an'ı Hz. Ali (ö.40/661) merkezli tevil ediyor olsalar da özellikle gulat akımlar Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Bu akımların içerisinde İsmailiyye, Bahaiyye, Sebeiyye gibi Ahbârî²⁹⁵ Şîi ekolleri bu iddialarla öne çıkmaktadırlar. İsmailiyye kolu, çeşitli siyasi gerekçelerle tevilin de ötesinde, Kur'an'da tahrif olduğunu, Hz. Ali'nin methedildiği ve veli olduğu ifade edilen bazı ayet ve sûrelerin Kur'an'a yazılmadığını iddia etmişlerdir.²⁹⁶ Sebeiyye ise Kur'an'ın onda dokuzunun Mushaf'a alınmadığı görüşündedir.²⁹⁷ İmamiyyenin bir kolu olarak ortaya çıkan Bahâîler de Kur'an'ın hükmünün artık sona erdiği iddiasında bulunmuşlardır. Bu fırkanın kurucusu olan Şirazlı Seyyid Ali Muhammed (ö. 1850) kendisini Allah ile insanlar arasında bir ayna olarak ilan etmiştir. Ancak bu mezhep müntesipleri İran'da ayaklanma çıkartınca bu şahıs tutuklanıp hapse atılmıştır. Kendisi hapisteyken *el-Beyân* isimli bir kitap kaleme almıştır. Bu kitabının da Kur'an-ı Kerim'in yerini alması için çabalamıştır.²⁹⁸ Bugün Türkiye'de de varlığını sürdüren Bahâîler bağımsız bir din olduklarını iddia etmektedirler.²⁹⁹

Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu ortaya süren grupların, görüşlerini desteklemek için ele aldıkları bir kısım olaylar söz konusudur. Klasik dönem bazı tefsirlerde ve tarih kitaplarında da rastlanılan "Garânik olayı" bu meyanda zikredilebilir. İslâm'a uymadığı aşikâr olan bu garip iddia Necm Sûresi vahyolunduğu zaman Şeytan'ın vahye karışmasıyla Hz. Peygamber'in müşriklerin putlarını övdüğü iddiasından müteşekkildir. Dikkatle incelendiğinde klasik dönemdeki müelliflerin sened ve metin tenkidi yapmaksızın bu hadiseyi eserlerine taşıdıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu olayın rivayetleri tetkik edildiğinde uydurma olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁰ Fakat gerek selef ulemanın gerekse çağdaş dönem ilahiyat araştırmacılarının uydurma olduğunu savundukları bu haber üzerinden özellikle müsteşrik gruplar Kur'an'ın

²⁹² El-Furkanu'l-Hakk hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik - Ali Rafet Özkan, "Yeni Bir Evanjelik Hristiyan Taktiği: Uydurma Kur'an el-Furkanu'l-Hakk", *EKEV Akademisi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006), 13-30.

²⁹³ Gâliyye, Şîa bünyesinde İslâm toplumu tarafından tasvip edilmeyen birtakım görüş ve düşüncelere sahip bazı gruplara verilen isimler olup "gulât", "ehlü'l-gulûv" ve "ashab-ı gulûv" olarak da isimlendirilir. Bkz. Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay, 2021), 128-130.; Mustafa Öz, "Gâliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/333.

²⁹⁴ Şîi ekollerin Kur'an'ın muharref olduğu iddiaları için bkz. Mehmet Atalan, "Şîi Kaynaklarda Ali B. Ebi Tâlip ve Fatıma Mushafı", *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 93-110.

²⁹⁵ Şîi ekolleri Usûli ve Ahbârî olmak üzere iki temel grupta ele alınmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

²⁹⁶ Şîilerin bâtinî te'vil mahiyeti için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004).

²⁹⁷ Sebeiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012).

²⁹⁸ Bahâîlik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şinasi Siber, "Bâbilik ve Bahâîlik", *DİB Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 27-31.

²⁹⁹ Mustafa Öz, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 319-324.

³⁰⁰ Garânik hadisesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 69-91.; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi* (Ankara: Yeni Çizgi Yay., 1995), s.169-195.

tahrifinden bahsetmektedirler.³⁰¹

Tefsir usulünde nesih başlığı altında zikredilen “tilaveti/metni mensuh ayetler” konusu da Kur’ân’ın tahrifatı iddiasında bulunanlarca ele alınan bir diğer meseledir.³⁰² Kimi Sünnî kaynaklarda da Hz. Peygamber’in zamanında bir ayet olarak nâzil olmuş ancak bir şekilde Hz. Ebubekir (ö.13/634) zamanında Kur’ân’ın cem’ edilmesi esnasında cem’ heyeti tarafından İmam Mushaf’a yazılmayan ayetlerin var olduğu iddia edilmiştir. Ancak müfessirlerin büyük bir kısmı bu tür rivayetleri kabul etmemektedirler.³⁰³

Buraya kadar bugün eldeki Mushaf’a bazı ayetlerin fazladan eklenmiş olduğu, bazı ayetlerin ise yazılmadığı yönündeki mezkûr iddialar ele alınmıştır. Bundan sonra ilgili tefsirlerde bu iddiaların ne denli karşılık bulduğu ele alınacaktır.

1. Mushaf’ta Eksiklik-Fazlalık İddialarının Mukâtil Tefsirinde Değerlendirilmesi

Mukâtil tefsirinde değerlendirilecek ilk mesele nesih konusudur. Mukâtil, Kur’ân’daki altmış dört ayetin neshedildiğini savunmuştur.³⁰⁴ Ancak müfessirin zikrettiği nesih, metni değil, hükmü neshedilmiş ayetlerdir. Bir başka ifadeyle Mukâtil’in tefsirinde, bu başlık altında değerlendirilen “metni mensuh ayetler” konusunda herhangi bir tevile rastlanılmamaktadır. Her ne kadar bu rivayetlerin içerisinde güvenilir hadis kaynaklarında yer alanlar³⁰⁵ olsa da hiçbiri Mukâtil’in tefsirinde kendisine yer bulamamıştır. Buna mukabil metni mensuh ayet rivayetlerine Taberî (ö.310/923), İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), Mâturîdî (ö.333/944), Zemahşerî (ö.538/1144), Râzî (ö.606/1210) ve İbn Kesîr (ö.774/1373) gibi nisbeten erken dönem sayılabilecek müfessirler mezkûr rivayetlere tefsirlerinde yer vermişlerdir.³⁰⁶ Ayrıca *el-İtkân’da*³⁰⁷ Ahzâb, Tevbe, Beyyine, Saff gibi sûrelerde evvelce bu ayetlerin var olduğu ancak bunların Kur’ân’ın cem’i esnasında yeterli şahid bulamama, yazılı materyallerin yok olması ve unutma gibi sebeplerle İmam Mushaf’a yazılmadığı rivayet edilse de³⁰⁸ Mukâtil, bu sûreler hakkında böyle bir bilgi

³⁰¹ Oryantalistlerin Garânik hadisesi hakkındaki görüşleri için bkz. Seyfullah Kara, “Hz. Peygamber’e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/23 (Eylül 2005), 152-153.

³⁰² Mensuh ayetler üç grupta mütalaa edilmiştir: Hem hükmü hem de metni mensuh ayetler, metni baki olup hükmü mensuh ayetler ve hükmü baki olup metni mensuh ayetler. Bu çalışmada değerlendirilecek olan ise hükmü baki olsun olmasın metni mensuh olan ayetlerdir. Başka bir ifadeyle bir ayetin önce -Kur’ân’ın bir parçası olarak- nâzil olup sonra da ortadan kaldırılması iddiasıdır. Neshin çeşitleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 127.

³⁰³ Celâleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Muhamed abu’l-Fadl İbrahim, (b.y.: el-Hey’etül-Mısriyyetü’l-Ammetü li’l-Kitab Yay., 1974), 3/81.

³⁰⁴ Bu sayı Mukâtil Tefsiri üzerine çalışmalar gerçekleştiren araştırmacılar tarafından farklılık arz etmektedir. Bkz. Abdullah Mahmut Şehhâte, *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman*, 5/158.; Şeyma Altay, *Mukâtil’in Tefsirinde Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 90.; Mukâtil’in nesih teorisi için bkz. Şahin, *Tefsir’de Usul Farklılığı*, 101-113.

³⁰⁵ Metni mensuh ayet iddialarına şu iki rivayet örnek verilebilir: “*Bilinen on defa emme ayeti Kur’ân’da daha önce vardı. Sonra beş emme ayeti nâzil oldu (ve önceki ayet ortadan kalktı).*”, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-HaccâcMüslim, el-Câmi’u’s-Sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Radâ”, 6/24., “*Benden öğrenin! Benden öğrenin! Allah o kadınlara çıkar bir yol gösterdi. Bekârla bekâr zina ederse yüz değnekle bir sene sürgün; evli ile evliye yüz değnek ve recm var.*” Müslim, “Kitabu’l-Hudud”, 3/12.

³⁰⁶ Taberî, *Câmi’ul-Beyân*, 10/328; Ebu Muhammed İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (b.y.: Mektebetü Nezzar Mustafa Elbaz, 1419/1998), 1/200.; Muhammed Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te’vilat-u Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 1/531, 3/68.; Ebu’l-Kasım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmiidi’t-Tenzil* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1407/1986), 3/518.; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 3/640; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/89; Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/258.

³⁰⁷ *El-İtkân* Suyûtî’nin kaleme aldığı, Kur’an araştırmalarında başucu eserlerinden olarak addedilen eserlerin başında yer almaktadır. Zerkeşî’nin *el-Burhân* isimli eserini referans olarak telif edildiği bilinen eser Ulûmu’l-Kur’ân bahislerini ele almaktadır. Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yay., 2013), 134-136.

³⁰⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/81-85.

vermemiştir.³⁰⁹

Buna mukabil Garânik hadisesi rivayeti Mukâtil'in tefsirinde yer almıştır. O, bu rivayeti Necm 53/24. ayetten sonra aktarmıştır. Mukâtil'in Necm Sûresi tefsirinde aktardığı rivayet şöyledir:

Nebi Necm ve Leyl sûrelerini Mekke'de okudu, ilan etti. "Lât ve Uzza'ya ne dersiniz? Ve Menat'a..." kısmını okuyunca uyukladı. Şeytan onun lisanı üzerine, "Diğer üçüncüleri olan (Menat) var ya, işte onlar yüce kuğulardır. Onların (yani, meleklerin) şefaati umulur" cümlesini ilka etti. Mekke kâfirleri buna sevindiler ve meleklerin şefaati umulduğu ümidine kapıldılar. Sürenin sonuna varınca mü'minler Allah'ı tasdik etmek için Nebi ile birlikte secde ederken, Mekke kâfirleri de uydurma ilahları zikredildiğinden secde ettiler. Ancak çok yaşlı olması hasebiyle el-Velid b. el-Muğire yerden toprak alıp alınma götürüp o şekilde secde etti. Nebi'nin hizmetçisi olan Ümmü Eymen, diğer kadın arkadaşları gibi "Yaşasın!" dedi. Yine Nebi'nin hizmetçisi olan Eymen de Hayber günü öldürüldü.³¹⁰

Mukâtil'in aktardığı bu rivayette dikkate şâyân hususlar göze çarpmaktadır. En başta o, Hz. Peygamber'in Necm ve Leyl sûrelerini okurken uyukladığını belirtmiştir. Hâlbuki bu rivayetin farklı versiyonlarında Hz. Peygamber'in Leyl Sûresi'ni okuduğu rivayet edilmemektedir.³¹¹ Mukâtil'in rivayetindeki bir başka husus da onun "الغرائيق العلاء" ifadesini kullanmış olmasıdır.³¹² Ayrıca "yüce kuğular" olarak tercüme edilen bu ifadeyi onun "melekler" şeklindeki tevili ilgi çekicidir.³¹³ Öte yandan bu rivayette dikkat çeken bir başka husus ise onun, diğer kaynaklarda bu rivayet ile ilgili tarihi bilgi olarak yer alan Habeşistan hicretinden dönenler konusuna hiç değinmemiş olmasıdır. Hâlbuki o, bu rivayette başka bir tarihi bilgiye; Eymen'in Hayber günü öldürüldüğü bilgisine yer vermiştir.³¹⁴ Ayrıca hayatı Hz. Peygamber'e hizmet etmekle geçmiş olan, Hz. Peygamber'in kendisine "annem" diye hitab ettiği, iman timsâli Ümmü Eymen'in böyle bir hadiseye sevinmiş olduğu iddiası da dikkat çekici bir diğer meseledir.³¹⁵

Ayrıca Mukâtil, Hacc 22/52. ayetin sebab-i nüzulünün de bu ayet olduğunu belirtmiştir. Müfessir ayetteki "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ"³¹⁶ ifadesinin tefsirinde Hz. Peygamber'in Necm sûresini tilaveti esnasında uyuklayıp aynı sözleri söylediğini,

³⁰⁹ Mukâtil tefsirinde mezkûr sûreler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehate (b.y.: el-Hey'etü'l-Ammetü'l-Mısriyyetü li'l-Kitab Yay., 1989), 2/153-205, 3/467-511, 4/313-318, 4/77-781.

³¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, 4/162.

³¹¹ Garânik olayının diğer rivayetleri için bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru't-Turâs, Beyrut, 1387/1967), 2/338-340.; a.mlf., *Câmiu'l-Beyân*, 18/663-668.

³¹² İsmail Cerrahoğlu Garânik olayı ile ilgili en erken rivayetin İbn İshak'ın eserinde görüldüğünü, ancak bu rivayette "yüce kuğular" ifadesinin yer almadığını, daha sonraki dönem eserlerinde yer aldığını belirtir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/363.

³¹³ Mukâtil, Necm Sûresi'ndeki bu tevili Hacc Sûresi'nde yapmamıştır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/387.; Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'nin de bu ifadeyi melekler olarak tevili ettiğini, sebep olarak da müşriklerin, kıyamet günü kendilerine şefaati umulduğu ümidiyle meleklerle ibadet etmeleri olarak açıklamıştır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne*, 7/431.

³¹⁴ Kaynaklar Eymen'in Huneyn savaşı esnasında şehit olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bkz. Ayşegül Dadan, *Ümmü Eymen Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 16-17.

³¹⁵ Bünyamin Erul, o dönemde yaşamış olan, biri Hz. Peygamber'in azatlı hizmetçisi, diğeri Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Bereke'nin hizmetçisi olmak üzere iki farklı Ümmü Eymen olduğu, bu ikisinin isimlerinin zaman zaman karıştırıldığı bilgisini vermektedir. Bünyamin Erul, "Ümmü Eymen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/317.; Ümmü Eymen'in İslâmiyet sonrası hayatı hakkında ayrıca bkz. Dada, *Ümmü Eymen Hayatı ve Şahsiyeti*, 26-39.

³¹⁶ "Senden önce hiçbir rasül ve nebi göndermedik ki o bir şeyler arzulasında Şeytan onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın..."

kâfirlerin ise bu sözleri duyunca sevindiklerini ve Hz. Peygamber'in ayeti ikinci kez baştan ve bu kez doğru bir şekilde okuduğunu aktarmıştır. Bundan sonra Mukâtil, Hac 22/52. ayetinin sonraki kısmı olan “ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ نَمْ يُحَكِّمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ”³¹⁷ ifadesinin bu rivayeti açıklar mahiyette olduğunu bildirmiştir.³¹⁸ Garânik hadisesini aktaran eserler bu hadiseyi genellikle Necm 53/24. ve Hacc 22/52. ayetleriyle ilişkilendirirler. Mukâtil, bunlara ilaveten ne ilginçtir ki Kureyş sûresinin Müslümanlarla alay edenler hakkında nâzil olduğunu bildirdikten sonra bu rivayete tekrar yer vermiştir.³¹⁹

Kur'ân'da eksik ayet bulunduğu veya sonradan ayet eklendiği iddialarının Mukâtil'in tefsirinde araştırıldığı bu başlık altında belirtilmesi gereken hususlar vardır. Özellikle “metni bâkî hükmü mensuh” kategorisindeki nesih teorisini tefsirinde sıklıkla işleyen Mukâtil'in, tefsirinde metni mensuh ayet sınıfına hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir. Elbette Mukâtil'in bu konuda tefsirinde söz söylememiş olması onun bu konudaki görüşlerinin mahiyeti hakkında kesin bir fikir ortaya koymamaktadır ancak yine de bu görüşün tefsirde yer almadığını görmek önemli olarak görülmektedir. Nitekim erken dönem tefsirlerinde mevzubahis rivayetlerin yer almış olması Mukâtil'in bu tavrını değerlendirmede göz önünde bulundurulması gereken önemli bir kriter olarak durmaktadır. Ayrıca müfessir, tefsirin mukaddimesinde müfessirin özellikleri arasında “nasih ve mensuhu bilmek” hususunu belirtmiş, bununla birlikte neshin tanımı veya tasnifi hakkında herhangi bir bilgi aktarımında bulunmamış ve dolayısıyla bu konuya da değinmemiştir. Tüm bunlar Mukâtil'in mevzubahis meseledeki görüşü hakkında ipuçları vermektedir.

Buna mukabil özellikle Garânik rivayetinin Mukâtil'in tefsirinde yer almış olması, hakkında müzakere edilmeye değer bir diğer meseledir. En başta, yedinci asır sonrası müfessirlerince ve özellikle günümüz müfessirleri tarafından reddedilen³²⁰ bu rivayeti müfessirin reddetmeyip tefsirinde kaleme almış olması, üzerinde durulmaya değerdir. Ancak klasik dönemde kült olarak nitelendirilen müfessirlerin rivayeti benimseyip Hz. Peygamber'in bu sözleri söylediğini savundukları³²¹ göz önünde bulundurulursa Mukâtil'in de bu rivayeti kabul eden bir akımın içinde yer alması makul karşılanmalıdır.

Mukâtil'in “ الغرائيق العلي ” ifadesini “melekler” olarak tevil etmesi bu rivayeti yumuşatma/uyarlama amacı mı gütmektedir, yoksa bu yöndeki rivayetlere mi uymaktadır? Mukâtil'in, tefsirinde özellikle Tevrat kullanımında İslâmî düşünceye uyarlama yaptığı bilinmektedir.³²² Onun bu alışkanlığına bakarak bu rivayette de bir uyarlama yaptığı düşünülebilir. Ancak Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen “melekler” te'vili göz önünde bulundurulduğunda kanaatimizce Mukâtil de bu yöndeki rivayeti tercih etmiş ve kendi

³¹⁷ “Allah Şeytan'ın katmaya çalıştığı şeyleri yok eder ve kendi ayetlerini sağlamlaştırır.”

³¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 3/132-133.

³¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 4/887.

³²⁰ Yunus Emre Gördük, “Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği”, *Artuklu Akademi*, 5/1 (Haziran 2018), 14-25.

³²¹ Gördük, “Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi”, 8-14.

³²² Şahin, “Tefsirde İsrailiyat Tartışmaları”, 92.

yorumunu katmamıştır. Mukâtil'in Kureyş sûresi tefsirinde de bu rivayetten bahsetmesi ise onun kendi yorumu olduğu izlenimini doğurmaktadır. Muhtemelen sûredeki “kâfirlerin ilahları” üzerinden yapılan restleşme müfessire bu rivayeti hatırlatmış ve o da garânik rivayetini Kureyş sûresi eşliğinde okumayı tercih etmiştir. Başka bir ifadeyle Mukâtil, garânik rivayetinde gerçekleştiğini savunduğu putlara övgü (!) ile başlayan sürecin nihayetinde “ben sizin taptıklarınıza tapmam” ile son bulduğunu ihsas ettirmiştir.

2. Mushafta Eksiklik Fazlalık İddialarının Câbirî Perspektifinden Değerlendirilmesi

Câbirî, Kur'ân'da tahrif olduğu iddialarının öteden beri süregelen bir tartışma olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu tartışmanın Mushaf'ta olması gereken bazı ayetlerin Mushaf'a yazılmadığı veya bazılarının da ayet olmadığı halde Mushaf'a eklendiği şeklinde iki farklı yönden gerçekleştiğini bildirmiştir.³²³

Câbirî'ye göre bu konudaki bir tartışma grubu Hıristiyanlar ve müsteşrikler ile yürütülmektedir. O, Hıristiyanlarla yürütülen tartışmanın mukaddes kitapların tahrifatı ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu tartışmanın da her iki grubun, yekdiğerinin Kitap'ının aslını koruyamadığı tartışması olduğunu ifade etmiştir. Câbirî, Kur'ân'ın, İncil ve Tevrat'ın tahrif edildiğini belirten ayetlerini aktarmıştır. Buna mukabil Hıristiyanların da bazı İslâm âlimlerinin görüşlerine dayanarak, Kur'ân'ın da tahrif edildiği iddialarında bulunduğunu belirtmiştir. Müfessir, Kur'ân'ın tahrifi konusundaki bir diğer tartışmanın da Şia ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan ettiğini ifade etmiştir. Müellif, Şia ve Ehl-i Sünnet'in de Müslüman – Hıristiyan tartışmasına paralel bir şekilde birbirlerini Kur'ân'ı tahrif etmekle itham ettiklerini belirtmiştir.³²⁴

Bu noktada Câbirî “tahrif” kavramını açıklamaya başlamıştır. Tahrifin bir şeyin anlamını değiştirmek ve onu tevil etmekle veya ona harf veya hareke eklemek veya ondan harf veya hareke çıkarmakla gerçekleştiğini belirtmiştir. Müfessir, bu anlamıyla sûre başındaki besmeleler, yedi harf, kıraatler gibi konuların tahrif konusu içerisine dâhil olduğunu ifade etmiştir.³²⁵ Ancak o, bugün eldeki Mushaf'ın tamamen Allah'ın indirdiği kelimeler olduğunu savunmaktadır.³²⁶

Öte yandan Câbirî Mushaf'ın nâzil olmuş olan tüm ayetleri bünyesinde barındırmadığını savunmuştur. Müfessir, ayrıca İslâm ulemasının hepsinin de bu görüşte birleştiğini belirtmiştir. Bununla birlikte müellif, ulemanın bu görüşü nesih teorisiyle ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre hem Sünnî kaynaklarda hem de Şîî kaynaklarda bu konu yer almaktadır.³²⁷

³²³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Merkez-u Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006), 222.

³²⁴ Câbirî, *Medhal*, 222.

³²⁵ Ancak Câbirî bu konulardaki tahrifi mukaddes bir kitabın tahrifatı olarak değil, yalnızca kelime anlamı itibarıyla bir değişim anlamında kullanmıştır. Örneğin kıraatlerin hepsinin mütevatir olduğunu savunmaktadır. Câbirî'nin kıraatler konusundaki görüşleri için bkz. Câbirî, *Medhal*, 174-179.

³²⁶ Câbirî, *Medhal*, 222.

³²⁷ Câbirî, *Medhal*, 223.

Bu açıklamaların ardından Câbirî Sünnî kaynaklarda yer alan, Mushaf'a alınmayan ayetleri ele almıştır. Bu çerçevede o, ilk önce Ahzâb sûresini incelemiş ve Kurtubî'ye başvurarak bu sûre hakkındaki rivayetleri aktarmıştır. Câbirî'nin naklettiği bu rivayetlere göre başlangıçta bu sûre bir rivayete göre Bakara sûresi kadar, bir başka rivayete göre de iki yüz ayettir. Müellif, bundan sonraki süreçte müfessirlerin, bu sûrenin çoğunun neshedildiğini savduklarını ifade etmiştir.³²⁸ Bununla birlikte Câbirî, bu sûreden recm ayetinin tilâvetinin neshedilmiş olduğu, hükmünün ise bâkî kaldığı iddialarını nakletmiştir. Müfessir, recm ayetini Hz. Ömer'in (r.a.) cem' heyetine getirdiğini, ancak yeterli şahit bulamadığı için mushafa yazdıramadığı rivayetini burada özellikle zikretmiştir.³²⁹ Müellif, Hz. Aişe'ye (r.a.) istinad edilen bir başka rivayete göre ise hem recm ayetinin hem de büyük emzirme ayetinin³³⁰ yazılı olduğu sayfeleri bir keçinin yediğini³³¹ belirtmiştir.³³²

Öte yandan Câbirî, Suyûtî'nin hal' ve hafd sûreleri olarak isimlendirilen iki sûrenin³³³ Mushaf'a alınmadığı görüşünü de aktarmıştır.³³⁴ O, kunut duaları olarak bilinen bu duaların İbn Abbas, İbn Mes'ud ve Übeyy b. Ka'b³³⁵ Mushafları'nda yer almasına karşın İmam Mushaf'ta

³²⁸ Adil Yavuz, Ahzab sûresi'nin bir bölümünün kaldırıldığı yönündeki rivayetlerin hepsinin sahâbeden yalnızca Übey b. Ka'b'a dayanması açısından ferd-i mutlak olduğunu, ayrıca rivayetlerdeki lafızların ve sayıların farklı oluşu, nesholan ayet sayısının 200 gibi çok abartılı bir sayıda oluşu, bu denli geniş çaplı bir nesih rivayetinin yalnızca Übeyy b. Ka'b'dan gelmesi, ashâbın hiçbirinin Kur'an'ın cem'i sırasında bu duruma itiraz etmemiş olması, o dönemde sûrelerin başlangıç ve bitiş yerlerinin herkes tarafından tam olarak bilinmediğinden bazı sahâbilerin iki sûreyi tek bir sûre olarak algılamış olması ihtimalleri ile tenkit etmiştir. Bkz. Adil Yavuz, "Kur'an'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", *Marife* 6/1 (Nisan 2006), 10-14, 22-25.

³²⁹ Muhsin Demirci Recim ayeti rivayetlerinin Hz. Ömer'in Kur'an'ın cem' edilmesini kendisi teklif etmişken ve onun Kur'an konusunda hassasiyeti meşhurken tilaveti neshedilmiş bir metni Kur'an'a yazdırmaya çalışması düşüncesinin tutarsız olması, arza-i âhirede bulunan Zeyd b. Sâbit'in başkanlığını yaptığı cem' heyetinde bu ayeti yazdırmak için iki şahit bulunamayışının mümkün olmadığı, hükmü bâkî olacak ve tüm toplumun ahlâkî yapısını etkileyecek kadar önemli olan bir ayetin metninin neshi düşüncesinin anlamsızlığı gibi tenkitlerle birlikte metin açısından pek çok yönden kabul edilemez olduğunu savunmuştur. Bkz. Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000) 101-119.

³³⁰ Adil Yavuz, evlenme haramlığı oluşturan süt emme ayetinin nesholdüğü rivayetlerinin senet açısından sadece Hz. Aişe ve ondan da Amra bint Abdîrahmân'a istinad edilmesi yönüyle ferd-i mutlak olduğu, rivayetlerdeki emme miktarının on, yedi, beş gibi farklı lafızlarla telaffuz edilmesi hasebiyle rivayetlerin muzdarip olduğu, metin olarak da Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir. O, ayrıca bir metne ayet diyebilmek için o metnin mütevâtir haberle gelmiş olması gerektiği, bu rivayetlerin ise âhat olduğu, arap örfünde bu denli yaygın olan sütannelik kurumu ve evlenmede haramlığı oluşturan sütkardeşliği ile ilgili böylesine önemli bir konuda -eğer varsa- bir ayetin tüm sahabe tarafından bilinmesi gerektiği halde kimsenin Kur'an'ın cem'i sırasında bu duruma itiraz etmemiş olması, sahabe mushaflarını inceleyen İbn Dâvûd'un Hz. Aişe Mushafı'nda ziyade bir ayet olmadığını belirtmesi, bu rivayetleri eserlerinde tahrir eden musanniflerin, eserlerinde kıraat, fedâilü'l-Kur'an gibi bölümler olmasına karşın bu rivayetleri nikâh ve radâ bölümlerinde nakletmiş olmaları, çoğu fıkıh âliminin bu rivayetleri fıkhi bir delil olarak bile kabul etmemiş olmaları gibi sebeplerle böyle bir ayetin olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu rivayetlerin Hz. Peygamber zamanında süt emme konusunda bir tedricilik teşkil edebileceğini, bu konuda nihai hükmün de Nisa 4/23 ile verilmiş olabileceğini savunmuştur. Bkz. Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan "Beş Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Kasım 2006), 51-71.

³³¹ Muhsin Demirci bir Kur'an ayetinin bekasının yalnızca bir hurma yaprağına bağlı olması ve onu da evcil bir hayvanın ortadan kaldırmasıyla yok olması fikrinin sahâbilerin Kur'an kitabeti konusundaki hassasiyetleriyle ve Kur'an'ın muhafaza edilmesi konusundaki ilâhî irâde'nin beyanıyla uyummadığını ifade etmektedir. Bkz. Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu", 107-108.

³³² Câbirî, *Medhal*, 223-224.; Kurtubî'nin Ahzâb Sûresi hakkında verdiği bilgiler için bkz. Muhammed b. Ahmed El-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Burduni – İbrahim Atfeyyeş (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 14/113.

³³³ Adil Yavuz, bu iddianın var olduğu rivayetlerin hepsini incelemiş ve hepsinin senedini zayıf bulmuştur. Ayrıca bu rivayetlerin, güvenilir olarak addedilen ve Kütüb-i Sitte olarak anılan kaynaklarda yer almadığını ve tüm sahâbilerin bu iddiayı sahiplenmediğini belirtmiştir. Bkz. Yavuz, "Kur'an'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", 18-21, 29-32.

³³⁴ Suyûtî bu bilgi için Hüseyin b. Münâdî'nin (ö. 336/947) en-Nâsîh ve'l-Mensûh isimli eserini kaynak göstermektedir. Ayrıca Kâdî Ebubekr İbnü'l-Arabî'nin, bu hususta yapılan rivayetlerin âhad nitelikte olduğunu, Kur'an'ın nüzulü veya neshinde hüccet kabul edilemeyeceği görüşünü aktarmıştır. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/85.

³³⁵ İbnü'n-Nedîm, Übeyy b. Ka'b'a nisbet edilen üç farklı Mushaf nüshası olduğunu aktarmıştır. Bir nüshada yüz on üç sûre, bir nüshada yüz on dört sûre, bir diğer nüshada da yüz on altı sûre olduğunu bildirmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 40-41.

yer almadığını belirtmiştir.³³⁶

Câbirî, bunlarla birlikte cihad ile ilgili bir ayetin de neshedildiğini belirten bir rivayeti aktarmıştır. Aynı şekilde o, Ahzab 33/56. ayetin sonunda “*ilk safta yer alanlara da*” ifadesinin yazılmadığı şeklindeki görüşü³³⁷ belirtmiştir.³³⁸ Ancak onun aktardığı bu rivayette Hz. Osman’ın Mushaf’ı bu şekilde değiştirdiğine dair bir cümle bulunmaktadır.³³⁹

Ardından Câbirî, Suyûtî’nin eserinde tilâveti mensuh olarak yer alan ayet rivayetlerini nakletmiştir. Bu rivayetler içerisinde “*Âdemoğlu bir vadi dolusu mal istese...*” şeklinde başlayan rivayet³⁴⁰ dikkati çekmektedir. Müellif bu rivayetin iki farklı varyantını aktarmıştır. Câbirî bundan sonra İbn Ebî Hâtim kanalıyla Ebû Mûsâ el-Eş’ârî’ye isnad edilen müsebbihât sûreleri gibi bir sûrenin neshedildiği rivayetini³⁴¹ nakletmiştir. Kendisi ayrıca Müslime b. Muhalled el-Ensârî’nin (ö.62/682) Mushaf’a yazılmamış iki ayet olduğu rivayetini de nakletmiştir.³⁴²

Bundan sonra Câbirî, Buhârî ve Müslim’in kitaplarında yer alan, Enes b. Malik’in, Bi’r-i Maüne olayında şehid olanlar hakkında ayetler nâzil olduğu ve bu ayetlerin neshedildiğini ifade ettiği bir başka rivayeti nakletmiştir. Son olarak da o, Taberî’de yer alan, Hz. Hasan’a ve İbn Abbas’a isnad edilen, Kur’ân’ın bazı bölümlerinin neshedildiği yönündeki rivayetleri aktarmıştır.

Câbirî tüm bu rivayetlerin ardından Ehl-i Sünnet ulemasının bir kısmının bu rivayetleri nesih teorisiyle açıkladığını belirtmiştir. Müfessir, bir diğer kısmının da bu rivayetleri ahad haber kategorisinde değerlendirip, Kur’ân’ın ahad haberle değil, mütevatir haberle sabit olacağı görüşünü serdettiklerini ifade etmiştir.³⁴³

Bundan sonra Câbirî Şîî kaynakların savunduğu tahrif iddialarını ele almıştır. Ancak müfessir, tahrif iddialarını çok ileri uçlara taşıdıkları için gulat olarak bilinen aşırı Şîî kollarının değil, resmi Şîî kaynaklarının iddialarını ele aldığını belirtmiştir. Onun bu bağlamda ilk ele aldığı iddia Hz. Fatıma’ya ithaf edilen mushaftır.³⁴⁴ O, kimi Şîî kaynaklarının bunu, gerçekten Hz. Fatıma’ya

³³⁶ Câbirî, *Medhal*, 224.

³³⁷ El-İtkân’da rivayet şu şekilde geçmektedir: “*Ebû Ubeyd dedi ki, Haccâc bize tahdîs etti, o İbn Cüreyc’den rivayet etti, İbnu Ebî Humeyd ona haber verdi, o Humeydete Binti Ebî Yûnus’tan rivayet etti, o da dedi ki, babam seksen yaşındayken bana Aîşe Mushafı’ndan şunu kıraat etti, “Şüphesiz ki Allah ve melekleri nebiye salât ederler, ey iman edenler, siz de ona salât edin, hakkıyla selâm edin ve ilk saflarda namaz kılanlara da...”*” bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/82.

³³⁸ Câbirî, *Medhal*, 224.

³³⁹ Câbirî, *Medhal*, 225.

³⁴⁰ Adil Yavuz, “Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa...” rivayetlerini senet ve metin tenkidine tabi tutmuştur. Rivayetlerin âhad olması, lafızların farklı olması, Hz. Peygamber’in bunu yazdırmamış olması, bir hüküm içermemesi gibi eleştirilerle bu rivayetin neshedilmiş bir ayeti işaret etmesinden ziyade, Hz. Peygamber’in ashabına öğüt vermesi babından merfû bir hadis olabileceği kanaatine varmıştır. Bkz. Yavuz, “Âdemoğlu’nun İki Vadi Malı Olsa Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme –Kur’ân’da Eksiklik İddiaları Bağlamında-”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (Kasım 2006), 132-157.

³⁴¹ Adil Yavuz, bu rivayette el-Eş’ârî’nin “Müsebbihat sûrelerine benzer bir sûre okuyorduk...” cümlesinde “biz” sıygası kullanmasına rağmen “...bana unutturuldu” cümlesinde ise “ben” sıygası kullanmış olmasına dikkat çekerek unutmaya olayının tüm sahabeyi kapsamadığını, yalnızca kendi unuttuğunu ifade ettiğini belirtir. Bu rivayetin tamamı ele alındığı ve el-Eş’ârî’nin hayatı göz önünde bulundurulduğunda el-Eş’ârî’nin aslında böyle bir sûreyi unuttuğu, başka bir sûreyle karıştırdığı ve o sûreden kaldığını düşündüğü ayetleri de yanlış hatırladığı sonucuna ulaşır. Bkz. Yavuz, “Âdemoğlu’nun İki Vadi Malı Olsa Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme –Kur’ân’da Eksiklik İddiaları Bağlamında-”, 25-27.

³⁴² Câbirî, *Medhal*, 225.

³⁴³ Câbirî, *Medhal*, 226.

³⁴⁴ Fâtıma Mushafı, Şîî kaynaklarındaki çelişkili rivayetlerle birlikte Kur’ân-ı Kerim’e alternatif bir kitap anlamında bir Mushaf olmayıp Hz. Peygamber’in vefatından sonra, Hz. Fâtıma’ya Cebrail (as) tarafından teselli mahiyetinde söylendiği ve Hz. Ali’nin yazdığı iddia edilen sözlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Kevser Keskin, *Oniki İmamcı Şîî Rivayet Kaynaklarında Fâtıma*

ait bir Mushaf olarak gördüğünü, kimilerinin de bunun tefsir mahiyetinde bir Mushaf olduğunu iddia ettikleri görüşlerini aktarmıştır.³⁴⁵

Câbirî ayrıca Şîîler'in muteber bir kısmının da eldeki Hz. Osman Mushafı'nda bazı ilavelerin ve eksiklerin bulunduğunu savunduklarını belirtmiştir. Müfessir, buna örnek olarak da en-Nuri et-Tabersî'nin (ö.1320/1903) *Faslu'l-Hitâb* isimli eserindeki iddiaları aktarmıştır.³⁴⁶ Câbirî'ye göre bu eserde Kur'ân'ın cem'i esnasında Mushaf'a alınmayan bazı metinler olduğu iddia edilmektedir. Öte yandan Câbirî, bu eserde yer alan ve Mushaf'a alınmadığı iddia edilen Velâyet ve Nurayn³⁴⁷ isimli sûrelerin metinlerinin bir kısmını aktarmıştır.³⁴⁸

Câbirî'nin ele aldığı bir başka eser de el-Küleynî'nin (ö.329/941) *Usulu'l-Kâfi*'sidir. O, bu eserde de İmam Muhammed Bâkır'dan (ö.114/733) aktarılan rivayetler olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu rivayetlere göre Mushaf'tan "Ali" isminin çıkarıldığını aktarmıştır. Ayrıca o, bu eserde iddia edilen, Bakara 2/23. ve Ahzab 33/71. ayetlerinin "Ali" isminin çıkarılmamış halini de aktarmıştır.³⁴⁹ Bununla birlikte kendisi, Küleynî'nin bu tür tahrif iddialarının diğer Şîî kaynaklarca tevil edildiğini, örneğin Hûî'nin (ö.1992) bu metinlerdeki ilaveleri tefsir mahiyetinde değerlendirdiğini belirtmiştir.³⁵⁰

Câbirî, Şîa'nın tüm bu iddialarının aslında siyasetin etkisiyle ortaya çıktığını savunmuştur. Müfessir, bu siyasetin oluşmasında da Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında yaşanan halife seçilme tartışmalarının ve Kur'ân'ın cem edilmesi olayının etkili olduğunu belirtmiştir. O, hilafet tartışmalarının aslında Hz. Peygamber'in sağlığında da yaşandığını, ancak Hz. Peygamber'in müdahaleleriyle bu tür tartışmaların çatışmaya dönüşmeden sona erdiğini aktarmıştır. Ancak müellif, hilafet seçimi tartışmalarında Şîîlerin, kendi görüşlerini desteklemek mahiyetinde çeşitli ayetleri referans gösterirken Sünnî kaynakların herhangi bir ayete başvurmadığına dikkat çekmiştir.³⁵¹

Öte yandan Câbirî Şîî âlimlerin kahir ekseriyetinin de eldeki Mushaf'ı kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ayrıca Câbirî'ye göre tahrifi savunanların iddia ettikleri metinler çeşitli yönlerden Kur'ân üslubuna aykırılık teşkil etmektedir. O, bu yönlerden bir tanesinin, bu metinlerin Hz. Peygamber döneminde yaşanmamış olaylardan yaşanmış gibi bahsediyor olması olduğunu, bir diğer yönünü de Kur'ân'ın bu tür siyasi olaylara hiç değinmiyor olması olarak açıklamıştır.³⁵²

Mushafı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 22-24.

³⁴⁵ Câbirî, *Medhal*, 226.

³⁴⁶ Sabuhi Şahavatov, en-Nuri et-Tabersî'yi Kur'ân'da tahrif iddiaları sebebiyle gulat-ı Şîa içerisinde zikretmiştir. Bkz. Sabuhi Şahavatov, "İmamîyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usul İslâm Araştırmaları*, 22/22 (Aralık 2014), 49-50.

³⁴⁷ Nurayn ve Velayet rivayetlerinin tenkidi hakkında bkz. Yavuz, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", 12-22, 32-34.

³⁴⁸ Câbirî, *Medhal*, 226-227.

³⁴⁹ Bakara 2/23 hakkında iddia edilen metin şöyledir: "Eğer kulumuza Ali hakkında indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin!". Ahzâb 33/71 hakkında iddia edilen metin de şöyledir: "Kim Ali'nin ve ondan sonra gelen imamların velayeti konusunda Allah ve Rasulü'ne itaat ederse büyük bir kurtuluşa ermiş olur." Bkz. Câbirî, *Medhal*, 227-228.

³⁵⁰ Câbirî, *Medhal*, 228.; Ayrıca Şîa'nın, Kur'ân metninin tahrif edildiğine dair iddiaları hakkında bkz. Şaban Kondi, "Şîa'da Kur'ân'ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 10 (Aralık 2019), 169-192.

³⁵¹ Câbirî, *Medhal*, 229.

³⁵² Câbirî, *Medhal*, 229.

Câbirî, Şîiler'in tahrif iddialarının asılsız olduğunu böylece gözler önüne serdikten sonra Sünnî âlimlerin savundukları "Kur'ân'da bazı ayetlerin bulunmadığı" iddiaları değerlendirmiş ve kendisi bu tür söylemleri tahrif olarak nitelendirmiştir. Ona göre Sünnî kaynaklardaki tahrife dair bilgileri değerlendirmede iki ölçüt mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Câbirî, çok zorlu ve tehlikeli bir yolculuk olmasını sebep göstererek ilk kıstasın "Hicret" olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu yolculuk esnasında Mekke'deki vahiy kâtiplerinin vahiy yazılı malzemeleri Medine'ye taşıırken bu malzemelerin bir kısmının kaybolmuş olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Câbirî'ye göre eğer Kur'ân'dan bir şeyler kaybolmuşsa bu kaybolanların Mekkî sûrelerden olması gerekir. Kendisi, buna mukâbil Sünnî kaynaklardaki tüm tahrif iddialarının Medenî sûrelerde vuku bulduğu rivayetlerini nazara vermiştir.³⁵³

Câbirî'ye göre dikkate alınması gereken ikinci ölçüt de bu tahrif iddialarının çoğunlukla Tevbe ve Ahzâb sûrelerine yönelik olmasıdır. Mahut rivayetleri bu ölçüte göre değerlendirmek için her iki sûrenin de işlediği konuları ele alan Câbirî, bu sûrelerin ortak olarak Müslümanlar'ı uyarma konularını haiz olduğunu ortaya koymuştur. Hatta Câbirî'ye göre bu sûrelerdeki uyarma, Kur'ân üslubunun en üst düzeyindedir. Müfessir, bunun daha ötesinde bir uyarı olmasının zor olacağını, bu sebeple bu sûrelerde herhangi bir eksiklik olmasının ihtimal dâhilinde olmadığını savunmuştur.³⁵⁴

Bundan sonra Câbirî, Ahzâb sûresindeki kayıp ayet rivayetlerini metin açısından tenkit etmiştir. Bu çerçevede müfessir, ilk önce bu sûre içerisinden kaybolduğu iddia edilen çok sayıda ayet olmasına karşın hatırlarda yalnızca iki ayetin kalmış olmasını akıl dışı bulmuş ve bu durumun da bu rivayetin inandırıcılığını yok ettiğini belirtmiştir. Müellifin, kaybolduğu iddia edilen ayet rivayetleri Hz. Ömer'in (r.a.), recm ayeti rivayeti ve Hz. Aişe'nin (r.a.), vahiy yazılı malzemeyi bir keçinin yediği rivayetidir. Müfessir, ikinci olarak İbn Aşûr'un bu rivayetlere yönelik gerçekleştirdiği metin tenkidine katıldığını belirtir. Câbirî'nin aktardığına göre İbn Aşûr, ayet/sûre olduğu iddia edilen bu rivayetlerin bir kişinin hafızasından kaybolmasının tüm hafızların ezberinden kaybolmuş olmasını gerektirmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Aşûr bu iddiaların doğru olması halinde bile bu sahabilerin, kaybolduğunu zannettikleri ayetlerin aslında başka sûrelere ait olan bölümler olabileceğini savunmuştur.³⁵⁵

Şîi ve Sünnî kaynakların görüşlerini bu şekilde aktarıp inceledikten sonra Câbirî son söz olarak ilginç bir iddiada bulunmuştur. Ona göre eğer Kur'ân'dan bazı ayetler sâkıt olmuşsa bu ayetler olsa olsa besmelesiyle birlikte Tevbe sûresinin baş tarafı olmalıdır. Câbirî, Kurtubî'yi referans göstererek sahip çıktığı bu görüşünü, Tevbe sûresinin giriş kısmının Kur'ân'ın sûre giriş kısmı üslûbuna aykırı olduğu teziyle de teyit etmeye çabalamıştır. O, Kur'ân'daki her sûrenin, konusuna başlamadan önce uzun ya da kısa bir giriş bölümü olduğunu savunmuştur. Ancak müfessir, Tevbe Sûresi'nde konuya, girizgâh yapılmaksızın başladığını belirtmiştir. Câbirî bu

³⁵³ Bu kıyaslamayı yaparken Câbirî, mekkî sûrelerde herhangi bir nesih vuku bulduğunu iddia etmemektedir. Yalnızca Medenî sûreler üzerindeki nesih iddialarının mantıksızlığını ortaya koymaya çabalamaktadır. Câbirî, *Medhal*, 229.

³⁵⁴ Câbirî, *Medhal*, 229-231.

³⁵⁵ Câbirî, *Medhal*, 231-232.

durumda -eğer düştüyse- buradaki düşen ayetlerin müşriklerle evvelce yapılan antlaşmalar gibi bir konudan bahseden ayetler olabileceğini iddia etmiştir. O, sahip olduğu bu görüşü de aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, kendisi, sahabelerin de birer insan olduğunu ve hatadan korunmuş olmadıklarını ifade etmiştir. Müfessir, bu durumda Kur'ân'ın cem'i esnasında heyeti oluşturan sahâbilerin böyle bir hata yapmış olabileceklerini belirtmiştir. Müellif bununla birlikte elinde vahiy yazılı materyaller bulunan veya şahsî mushafa sahip olan sahabîlerin, mezkûr materyallerinin birbirlerinden miktar ve ayet/sûre sıralaması olarak farklılık arz ettiğini aktarmıştır. Câbirî, bu durumun Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ı koruyacağına dair nâzil buyurduğu ayet³⁵⁶ ile çelişmeyeceğini savunmuştur. Ayrıca o, nesih konusuna delil olarak gösterilen A'lâ 87/6-7, Nahl 16/101, Hac 22/52, Bakara 2/106 ve Ra'd 13/38-39. ayetlerin de bir bütün olarak incelendiğinde Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilinde bir değişiklik olduğunu imlediğini savunmuştur.³⁵⁷ Müfessir, bu sûre hakkında, neshedildikten sonra bu sûrenin dörtte biri kaldığı şeklindeki bir rivayeti yine Kurtubî tefsirine³⁵⁸ dayanarak aktarmıştır.³⁵⁹ Ancak Kur'ân'da neshedilmiş ayet bulunmadığı konusunda kırmızıçizgilere sahip olan, hatta Kur'ân ve nesih kavramlarının yan yana dahi gelmesinin mümkün olmadığını savunan Câbirî'nin, Tevbe sûresinin baş kısmındaki ayetlerin düşmüş olabileceği iddiasına sahip çıkması onun nesih konusundaki görüşleriyle tutarlı görünmemektedir.³⁶⁰

Ayrıca, *Medhal* isimli eserinde bu iddiayı dile getiren Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân* tefsirinde ise bu görüşe değinmemektedir. Hatta sûrenin Tebuk savaşı hazırlıklarının olduğu bir zaman diliminde nâzil olduğunu belirterek sûredeki bu farklı giriş üslubunun, tebliğ süreci içerisinde gerçekleşen tarihi vakiya uygunluğunu ispata çalışmaktadır. Ayrıca bu üsluba Zemahşeri'yi de referans olarak göstermektedir.³⁶¹ Anlaşılan Câbirî, tefsirinden önce kaleme aldığı *Medhal* eserindeki görüşlerini tefsirini telif ederken tekrar gözden geçirmiş ve revize etmiştir.

Öte yandan Câbirî, Necm sûresinin tefsirinde Garânik olayına da değinmiştir. Müfessir bu konu hakkında aktarılan rivayetleri kabul etmediği gibi kabullenenlere karşı da eleştirel bir tavır sergilemiştir. Kendisi olayla ilgili rivayeti aktarmasının ardından müfessirlerin bu olayla ilgili İsrâ 17/73-75. ve Hac 22/52-53. ayetlerin Hz. Peygamber'i kınayan mahiyette nâzil olduğunu savunduklarını belirtmiştir. Ancak ona göre mezkûr ayetler gerek bağlam olarak gerekse nüzul sebepleri itibarıyla bu olayla ilgili değildir.³⁶²

Ardından Câbirî bu rivayetleri metin açısından tenkit etmiştir. Müfessir, öncelikle bu

³⁵⁶ Hier 15/9.

³⁵⁷ Câbirî, *Medhal*, 232.

³⁵⁸ Kurtubî, Tevbe sûresinin Besmele'si hakkında bu görüşle birlikte beş farklı görüş aktarır. Ancak kendisi bu görüşler arasından bu sûreyle birlikte Besmele'nin vahyolunmadığı görüşünü tercih ettiğini ifade eder. Kurtubî'nin Tevbe sûresinin Besmele'si hakkında aktardığı görüşler için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/61-62.; Râzi, bu konuyu vahiy ile belirlenmiş olarak kabul etmek gerektiğini, aksi durumun, İmamiyye'nin "Kur'ân'da eksik vardır" görüşünü kabullenip caiz görmek anlamına geleceği ve bunun da Kur'ân'ı hüccet olmaktan çıkaracağını savunur. Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beirut: İhyau't-Turasi'l-Arabi Yayınları, 1420/1999), 15/521-522.

³⁵⁹ Câbirî, *Medhal*, 223-224.

³⁶⁰ Câbirî'nin nesih hakkındaki görüşleri için bkz. Şahin, *Tefsir'de Usul Farklılığı*, 113-121.

³⁶¹ Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 3/383-390.

³⁶² Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm et-Tefsiru'l-Vadihu Hasebe Tertibi'n-Nuzûl* (Daru'l-Beyda: Daru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 2008), 1/95.

sûrenin Habeşistan'a gerçekleşen hicret öncesinde nâzil olduğunu belirtmiştir. Câbirî'yi bu yargıya, sûredeki putlara yönelik yapılan sert eleştirilerin daha evvel nâzil olan sûrelerde yapılmamış olması sevk etmiştir. Bununla birlikte o, bu rivayet hakkında yapılan yorumların bu sûrenin Habeşistan hicreti sonrası olduğu ön kabulüyle yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre ise Müslümanlar'ın Habeşistan'a hicretine neden olan olay, putların eleştirildiği ayetlerin nâzil olması üzerine, Müslümanlar'a yönelik yapılan eziyetlerdir.³⁶³

Rivayet içerisinde bulunan, müşriklerin mü'minlerle birlikte secde etmesi iddiasına da değinen Câbirî, dikkat çeken bir tespitte bulunmuştur. Müfessir, bu rivayette Hz. Peygamber'in, sûrenin tamamını okuduğu rivayet edilirken müşriklerin, sûrenin bütünüdür görünmeden gelip sadece – söylendiği uydurulan- iki cümleye odaklanmış olması iddiasını eleştirmiştir. Müellif tüm sûrede Kureyş'e ve ilahlarına bu denli sert eleştiriler varken müşriklerin hem mü'minlerle birlikte hem de mü'minlerin ilahına secde etmiş olmalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Câbirî tüm bu metin içi tutarsızlıklarla birlikte bu rivayet uydurma olduğunun açık olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak Câbirî en başta bugün elde bulunan Mushaf'ta var olan tüm ayetlerin Allah kelamı olduğunu, dolayısıyla insan eliyle herhangi bir ekleme olmadığını savunmakta ve Mushaf'ta fazlalık olduğu iddialarını baştan reddetmektedir. Mushaf'a bazı ayetlerin yazılmadığı iddialarını ise Şîî kaynakların iddiaları ve Sünnî kaynaklarda yer alan iddialar olarak iki gruba ayırmış, Şîî kaynakların iddialarını, bu iddiaların siyasi saiklerle ortaya çıktığını ifade ederek reddetmiştir. Sünnî kaynakların iddialarını da reddetme yoluna giden Câbirî burada da metinsel bağlam ve İbn Aşûr'un toplum hafızası kriterlerini kullanmış ve Ahzâb ve Tevbe sûreleri içerisinde var olan ve fakat cem' esnasında Mushaf'a yazılmayan ayet iddialarını çürütme yoluna gitmiştir. Kanaatimizce Câbirî metinsel bağlam ölçütünü öznel bir yorumla değerlendirmiştir. Nitekim bu öznellik ile Tevbe sûresinin girişi konusundaki görüşlerini serdetmiş ve sûrenin giriş kısmı diğer sûrelerle aynı olmadığı için burada nesih iddiasını savunmuştur. Hâlbuki her sûrenin giriş kısmı aynı karakterde mi olmalıdır? "Dikkat edin! Bu bir bildiridir!" cümlesi de bir sûrenin giriş kısmı neden olmasın! Bize göre Câbirî'nin bu düşüncesi çok iddialı olmuş ve fakat referansı zayıf olmuştur. Ayrıca neshedildiğini savunduğu ayetleri cem' heyetinin hafızasına yormuş buna mukabil Ahzâb ve Tevbe sûreleri hakkındaki diğer rivayetlerde işlettiği toplum hafızası kıstasını burada göz ardı etmiştir. Nitekim *Medhal* isimli eserinde serdettiği görüşlerini *Fehmu'l-Kur'ân* isimli eserinde tercih etmemiştir.

Garânik meselesinde Câbirî söz konusu hadiseye ilişkin rivayetleri sûrenin sebab-i nüzul rivayetleri, metinsel bağlamı ve mantık süzgecinden geçirerek çağdaş dönem müfessirleri gibi eleştirel bir tutumla reddetme cihetine gitmiştir.

SONUÇ

Bugün elde bulunan Mushaf'a isnat edilen "nâzil olduğu halde bazı ayetlerin Mushaf'a yazılmadığı ve nâzil olmadığı halde de Mushaf'ta fazla ayetlerin bulunduğu" yönündeki

³⁶³ Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 1/94.

iddiaların araştırıldığı bu çalışmada söz konusu mesele bugün elimizde mevcut olan en eski tam tefsir müellifi Mukâtil ile son dönem müfessirlerinden Câbirî tefsirleri özelinde değerlendirilmiştir. Bu iddialar çerçevesinde ele aldığımız “metni neshedilmiş olan ayetler” hakkında Mukâtil’in tefsirinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ömer ve Hz. Aişe gibi sahabilere isnad edilen bu tür rivayetlerin Mukâtil tefsirinde bulunmaması onun bu konudaki görüşlerini net olarak ortaya koymasa da en azından ipuçları verecektir. Nitekim erken dönem tefsirlerinde metni mensuh ayetler hakkında bilgilerin bulunuyor olması da dikkate şayandır. Bu tartışmaların hiçbirinin yer almadığı Mukâtil tefsirine karşın Câbirî bu tartışmalar hakkında bugüne dek oluşan tüm bilgi birikimini gözler önüne sermiş ve genel olarak hepsini reddetmiştir. Bu durum da bize bu tür tartışmaların özellikle hicri ikinci asırdan sonra revaç bulduğuna işaret etmektedir.

Bununla birlikte hicri yedinci asırdan itibaren hiçbir müfessirin kabul etmediği “Garânik hadisesi” rivayetlerinin Mukâtil tefsirinde yer alması ise onun gerek Hz. Peygamber’e gerekse Kur’ân’a ta’n kasdı değil, bu rivayet hakkında erken dönemin kabul alışkanlığına ve dolayısıyla tenkid kültürünün oluşmamış olduğuna işaret etmektedir. Tenkid kültürünün tüm veçhelerini önünde bulan Câbirî ise garânik rivayetlerini pek çok açıdan eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Sonuç olarak garânik rivayeti özelinde her iki müfessirin tefsir yapma ameliyesinde erken dönemin teslimiyetçi, çağdaş dönemin ise eleştirel yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

Altay, Şeyma. *Mukâtil’in Tefsirinde Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Altuntaş, Mehmet. “Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 13/13 (2018), 129-158.

Atalan, Mehmet. “Şii Kaynaklarda Ali B. Ebî Tâlip ve Fâtıma Mushafı”. *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 93-110.

Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa: Emin Yay., 2. Basım, 2014.

Bozkurt, Nahide. “Terör ve Şiddet Bağlamında Kullanılan Rivayetlerin Yorumlanması Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (Haziran 2004), 131-139.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu’l-Kur’âni’l-Hakîm et-Tefsiru’l-Vâdıhu Hasebe Tertîbi’n-Nuzûl*. I. Cilt. Daru’l-Beyda: Dâru’n-Neşri’l-Mağribiyye, I. Basım, 2008.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Beyrut: Merkez-u Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, I. Basım, 2006.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*, Ankara: Elif Ofset, 1979.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garânik Meselesinin İstismarcıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 69-91.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garânik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/361-366. İstanbul:

TDV Yayınları, 1996.

Çelik, Ahmet - Ali Rafet Özkan. “Yeni Bir Evanjelik Hıristiyan Taktiği: Uydurma Kur’ân el-Furkanu’l-Hakk”. *EKEV Akademisi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006), 13-30.

Dadan, Ayşegül. *Ümmü Eymen Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Demirci Muhsin. “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 101-119.

Erul, Bünyamin. “Ümmü Eymen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/317. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gördük, Yunus Emre. “Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği”. *Artuklu Akademi* 5/1 (Haziran 2018), 1-38.

Gözeler, Esra, vd. “Corpus Coranicum Projesi: Kur’ân’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001373

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Yeni Çizgi Yay., II. Basım, 1995

İbn Ebi Hâtim, Ebu Muhammed. *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. b.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa Elbâz, III. Basım, 1419/1998.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâîl. *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I. Basım, 1419/1998.

İbnu’n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

Kara, Seyfullah. “Hz. Peygamber’e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Eylül 2005), 145-169.

Keskin, Kevser. *Oniki İmamcı Şîî Rivayet Kaynaklarında Fâtıma Mushafı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kızılabdullah, Şahin. “Dinlerde Barışın Teolojik Temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Haziran 2018), 169-186. <https://doi.org/10.15745/da.422754>

Konaklı, Numan. “İ’cazu’l-Kur’ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 251-290.

Kondi, Şaban. “Şia’da Kur’ân’ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özeline Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 169-192.

Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, II. Basım 2012.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Burduni – İbrahim Atfeyyeş. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, II. Basım, 1384/1964.

- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Basım, 1426/2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. b.y.: el-Hey'etü'l-Âmmetü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb Yay. 1989.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1996, 13/333-337.
- Öz, Mustafa. *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 319-324.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Ankara: Ankara Okulu Yay., I. Basım, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi Yayınları, 1420/1999.
- Siber, Şinasi. "Bâbîlik ve Bahâîlik". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 27-31.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhamed ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb Yay., 1974.
- Şahavatov, Sabuhi. "İmamiyye Şiası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usul İslâm Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014), 43-61.
- Şahin, Muhammed Hayri. *Tefsir'de Usul Farklılığı Mukâtil ile Câbirî Örneği*. İstanbul: Hiperyayın, I. Basım, 2021.
- Şahin, Muhammed Hayri. "Tefsirde İsrailiyat Tartışmaları: Mukâtil b. Süleyman ile Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği". *Turkish Studies –Religion* 16/1 (Mart 2021), 85-101. <http://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.49415>
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, I. Basım, 1420/2000.
- Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, I. Basım, 2000.
- Üçok, Bahriye. *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1967.
- Yavuz, Adil. "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)". *Marife* 6/1 (Nisan 2006), 7-39.
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan "Beş Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'ân'dan Bir Âyet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Kasım 2006), 51-71.
- Yavuz, Adil. "Âdemoğlunun İki Vadi Malı Olsa Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme – Kur'ân'da Eksiklik İddiaları Bağlamında-". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (Kasım 2006), 132-157.
- Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, V. Basım, 2021.
- Zakzuk, Mahmud Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*. çev.

Abdülaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.

Zemahşeri, Ebu'l-Kasım. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III. Basım, 1407/1986.

Gönderim Tarihi: 06.06.2022
Kabul Tarihi: 25.02.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l- Kur'ân'da Temsîlî Anlatım -Bakara Sûresi Özelinde- *

Nurdane Güler

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty Department of Tafsîr

Kırıkkale, Turkey

nurdaneguler@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-2133-9252

Satı Zehra Erdem

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Yüksek Lisans Öğrencisi

Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye

Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences (Tafsir) Postgraduate Student

szehraerdem@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-7368-6387

Atıf/Cite as: Güler, Nurdane-Erdem, Satı Zehra. “*Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l- Kur'ân'da Temsîlî Anlatım -Bakara Sûresi Özelinde-*” Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 92-105.

Öz:

Kur'ân-ı Kerîm'in beyan unsurlarından biri de temsîlî anlatımdır. Temsîlî anlatım, Arap edebiyatının erken dönemlerinden günümüze kadar değeri korunarak varlığı sürdürülen önemli söz sanatlarından biridir. Temsîl yoluyla hakkında bilgi sahibi olunmayan ifadeler yakınlaştırılır, soyut ifadeler ise somutlaştırılır. Temsîl, etkileyici bir üslupla anlatımı kuvvetlendirir ve ifadeye üstünlük katar. Muhatabın zihninde karmaşık meseleler tıpkı bir resim tablosu ya da bir tiyatro sahnesi gibi canlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut misallerin, temsîl metodunun zikri geçen özelliklerine en ileri düzeyde sahip olduğu bilinmektedir. Kur'ân'da bulunan temsillerin okuyucuya aktarılmasında tefsirlerin önemli rolü vardır. Biz makalemize Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde temsîlî âyetleri yorumlarken izlediği yöntemi konu edindik. Çalışma Bakara sûresi kapsamında gerçekleştirilmiştir. Mehmed Vehbi Efendi Kur'ân'daki temsilleri ibretlik dersler olarak görmekte ve verilen temsîl üzerinde tercih ettiği diğer müfessirlerin görüşlerini ortaya koymayı öncelemektedir. Fakat o, bu görüşleri

* Bu makale Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin “*Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l Kur'ân* Adlı Eserinde Temsîlî Anlatım” tezinden üretilmiştir.

serdettikten sonra kendine has yorumunu zikretmeyi de ihmal etmemiştir.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, misal, temsîl, temsîlî anlatım, Bakara sûresi

Representative Statement In *Hulâsatu'l-beyân fî tefsîri'l Qur'ân - Specific to Sûrat Al-Baqara -*

Abstract:

One of the elements of eloquence in the Qur'ân is the metaphorical (tamthili) narration. Metaphorical narration is an important figure of speech which preserves its value from the early periods of the Arabic literature until today. Through metaphors, unknown expressions become clear and abstract expressions become concrete. Metaphors make the narration strong via an effective style and contributes to the expression. Complex issues in the mind of the audience are envisaged like an art picture or a theater stage. It is known that the metaphors in the Qur'ân have the most advanced features of metaphorical expression. However, tafsir also plays an important role in conveying the representations in the Qur'ân to the reader due to the concise expression that dominates the whole Qur'ân. In our article, we discussed the method followed by Konyalı Mehmed Vehbi Efendi in interpreting the representative verses in *Hülâsatu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. The study was carried out within the scope of sûrat al-Baqara. Mehmed Vehbi Efendi sees metaphors in the Qur'ân as exemplary lessons and prioritizes revealing the views of some other preferred commentators on the given metaphor. However, he does not neglect to mention his unique interpretation after revealing these views.

Keywords:

Tafsir, instance, representation, representational narration, sûrat al-Baqara,

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm indirildiği günden bu zamana kadar her dönemde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çaba sonucunda ortaya çıkan tefsir ilmi, bu alana katkı sağlayan âlimlerin, günümüz insanına tanıtılması ve onların tefsir ilmine farklı açılardan katkısının ortaya konulması ile daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilecektir. Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin, yaşadığı dönemde ülkenin içinde bulunduğu savaş hali dikkate alınacak olursa eserinin anlaşılmasının önemi ortaya çıkacaktır.

Konyalı Mehmed Vehbi (Çelebi) Efendi, TBMM Hükümeti'nin üçüncü Şer'îye ve Evkaf Vekili olan, yazdığı "*Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*" adlı eseriyle tanınmış büyük âlimlerden biridir. Ömer Nasuhi Bilmen'in, on dördüncü tabakayı teşkil eden müfessirlerden saydığı, Vehbi Efendi 1861–1949 yılları arasında yaşamıştır. Yaşadığı dönemde önemli bir yeri olan Mehmed Vehbi Efendi'nin söz konusu kıymetli eserinde Kur'ân'ın temsîl âyetlerini yorumlarken izlediği yöntemi sunabilmek amacıyla makalemizi hazırladık.

Ülkemizde Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirini konu edinen dördü tefsir, biri dinler tarihi

alanında olmak üzere beş yüksek lisans çalışması ve bir kitap bölümü bulunmaktadır. Tefsir alanında yapılan çalışmalar Mehmed Vehbi Efendi'nin hayatını, eserlerini ve *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde tefsir metodunu, *esbâbu'n-nüzûl'e* yaklaşımını, işârî tefsir metodunu konu edinmiştir. Ayrıca Konyalı Mehmet Vehbi'nin *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Hristiyanlık* çalışması da dinler tarihi alanında kaleme alınmıştır. Müellif hakkında yazılan kitap bölümünde kelâmî yönü incelenmiştir.³⁶⁴ Biz de çalışmamızda Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirinde Kur'ân'daki temsillere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamız giriş ve iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta temsîlî anlatım ve Kur'ân'daki önemini ele aldık. İkinci başlıkta Bakara Sûresi'nde geçen açık lafızlarla belirtilen, “(ك)/gibidir; (مَثَلٌ)/örneğin; (كَمَثَلِ)/misaline benzer” türünden benzetme edatları ihtiva eden ve temsilin tüm yönlerini içeren örnekleri inceledik. Sonuç bölümünde ise araştırma bulgularımız hakkında değerlendirmelere yer verdik.

TEMSİLÎ ANLATIM

Kur'ân-ı Kerîm'in günümüze kadar değeri korunarak varlığı sürdürülen önemli söz sanatlarından biri temsîlî anlatımdır. Bu başlıkta temsîl kelimesinin anlamı, genel olarak temsillerin önemi ve Kur'ân'da temsîlî anlatım üzerinde durulmuştur.

1.1. Temsîl Kelimesinin Anlamı

Temsîl “benzetmek, andırmak, benzetmek” anlamına gelen *msl* kökünden türemiştir. Temsîl “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” demektir. Temsîl kelimesi ibret alınacak azap manasına gelmekle birlikte, bir şeyi farklı bir şeyle benzetmek, bir şeyi başka bir yolla göz önünde duruyormuş gibi tasvir etmek demektir.³⁶⁵ Belâgat âlimlerinin çoğu temsîli teşbîh; teşbihi temsîl gibi görürse de temsîlin, teşbihin dışında istiare, kinaye ve işaret gibi beyân sanatlarıyla ilgisi bulunduğu kabul edilip, öteden beri farklı yaklaşımlara konu edilmiştir. Belâgat edebiyatında da bağımsız olarak ele alınmıştır.³⁶⁶ Teşbih kelimesi için Türkçede “benzetme” ifadesi kullanılır.³⁶⁷ Teşbihte tüm yönleriyle benzeme beklenmez. Meselâ yüzü aya ve güneşe benzetilince kişinin yüz parlaklığı kastedilir. Yoksa şekil olarak büyüklük ve yakıcı oluşu akla gelmez.³⁶⁸

³⁶⁴ Nevzat Murat, *Konyalı Mehmed Vehbi'nin Hülâsat'ul-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâbu'n-Nüzûl'e Yaklaşımı* Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017; İzzettin Pak, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Remzi Ateşyürek, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı Eserleri Ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Ayten Turhan, *Mehmet Vehbi Efendi'nin Âyetleri İşârî Tefsir Metodu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Semra Kılıç, *Konyalı Mehmed Vehbi'nin Hülâsat'ül beyan Adlı Tefsirinde Hristiyanlık* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ramazan Altıntaş, “Konya’lı Mehmet Vehbi Efendi’nin (1862-1949) Kelâmî Yönü”, *Şehir ve Alimleri*, ed. Ramazan Altıntaş vd., (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017, 355-369).

³⁶⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “msl”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/611; Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Bürhan fî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Yusuf 'Abdurrahman Mer'aşli vd., (Beyrut: Dâru'l- Ma'arif, 1995), 2/120; İsmail Durmuş, “Temsîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 40/435.

³⁶⁶ Durmuş, “Temsîl”, 40/434-435.

³⁶⁷ Şükrü Haluk Akalın - Recep Toparlı, *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2011), 3539.

³⁶⁸ Şadi Eren, *Kur'ân'da Temsiller* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 11.

1.2. Genel Olarak Temsîlî Anlatımın Önemi

Temsîlî anlatımın muhataba mesajı vermede ve iletişim kurmada etkin bir rolü vardır. Temsîlin bir diğer yönü misallerin insan psikolojisini ilgilendiren yönüyle taşıdığı değerdir. Misaller sayesinde anlamlar somutlaşarak tasvir edildiği için, insan aklında ve ruhunda derin iz bırakmaktadır. Çünkü duyularla alınan bilgiler, akıl ve düşünceyle elde edilen bilgilerden daha sağlamdır.³⁶⁹ İnsan psikolojik olarak güzel ve edebî söz dinlemeye daha yatkındır. Edebî bir ifade içinde sunulan güzellikler, insanın dikkatini daha fazla çekmekte ve dinlemeye olan ilgisini fazlalaştırmaktadır.

Abdülkâhir Cürcanî, belağat kitaplarından *Esrâru'l-belâğa* isimli eserinde, temsillerin etkisini dile getirmek için şunları söyler:

“Temsîl, manaya bir elbise giydirir. Ona nüfuz kazandırır. Kadriyi yükseltir. Ateşini alevlendirir, manayı daha parlak yapar. Nefisleri kendine çekmede kuvvet sağlar. Kalpleri kendine davet eder. Kalbin en uzak köşelerinden o manalara bir hareket başlar. İnsan tabiatını, muhabbetle o manalara boyun eğdirir.”³⁷⁰ Cürcanî şöyle devam eder: “Aynı zamanda temsîl ile ortaya çıkan manalar, fikrin de harekete geçmesini sağlar. Acaba bundan murad edilen nedir? dedirtir. İnsan bir şeye merak edip güçlü bir şekilde istedikten sonra onu elde etse, daha güzel olur. Bu tür manalar sedefteki inci gibidir. Kendisini içini açmadan göstermez.”³⁷¹

1.3. Kur’ân’da Temsîlî Anlatım

Temsîlî anlatım, Kur’ân-ı Kerîm’in gizli kalan anlamları bildirmekte, gerçekleri işaret etmekte kullandığı bir araçtır Kur’ân’ı Kerîm’de farklı konular anlatılırken temsillere çokça yer verilir. Kur’ân-ı Kerîm’deki misallerde bir şeyin övülmesi-yerilmesi, kabulü ve reddi gibi farklı amaçlar öne çıkar. Kelamın delil getirme, öğüt verme, ibret alma gibi kısımlarında getirilen temsiller, sözün muhataba vereceği tesirini fazlalaştırmakta, güzelliğine güzellik katmaktadır.³⁷²

Kur’ân’da en kuvvetli ve en fazla kullanılan anlatım aracı temsîldir. Konuyla ilgili olarak Seyyid Kutub şöyle söyler:

“Kur’ân tasvirleri öyle canlı yapar ki dinleyici Kur’ân’ın tasvirini okunmakta olan bir kelimeden veya bir misal olduğunu unutup bizzat şahit olduğu bir hadise olarak zihninde canlandırır. Öyle ki kişi, artık tasvir edilen sahnedeki şahıslardan biriymişçesine olayların seyrinden etkilenir ve bu duygularını jest ve mimikleriyle açığa vurur.”³⁷³

Kur’ân, gerçekliği anlaşılır biçimde sunmak için bazı dilsel vasıtalarla başvurmuştur. Kur’ân insanların anlamakta zorlanacakları hakikatleri, duyularla algılanabilen örnekler ile temsîl ederek anlatmıştır. İnsanın müşahede ve tecrübelerinin ötesinde bir âlemle ilgili hususlar veya soyut kavramlar yalnızca müşahede edebildiklerimizle benzetilerek anlatılabilir.³⁷⁴ Akıl

³⁶⁹ Veli Ulutürk, *Kur’ân’da Temsîlî Anlatım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 16-17.

³⁷⁰ Abdülkâhir el-Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Matbuâti'l-Arabiyya, ts), 103.

³⁷¹ Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğa*, 118-119.

³⁷² ez-Zerkeşi, *el-Bürhan* 1/487.

³⁷³ Seyyid Kutub, *Kur’ân’da Edebî Tasvir*, çev. Kamil Çetiner (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011), 54.

³⁷⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf’an hakaiki’t-tenzil*, nşr. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/512.

yürüterek hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün olmayan alanla ilgili meseleler zorunlu olarak farklı anlatım türüyle anlatılmak durumundadır.³⁷⁵

Temsiller ile sağlanan yararları şöyle sıralanabilir:

- a. Soyut ifadeleri somutlaştırır.
- b. Anlamayı kolaylaştırır.
- c. Metne edebi güzellik katar.
- d. Okuyucunun zihnini canlı tutar.

Bu tür anlatımda mesajlar misallerin içine gizlenmiştir. Örneğin Ankebut sûresinin 41. âyetinde “Allah’tan başka varlıkların korumasına sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağını) kendine bir yuva edinir, ama yuvaların en çürüğü de örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi!” buyrulur. Bu örnekte Allah’tan başkasına sığınanların durumu, örümceğin yuvasına benzetilmiştir. Örümceğin emekle ördüğü yuva kolay yıkılır. Allah’tan başkasına yalvaranların yaptıkları da kolaylıkla yok olur. Kur’ân’da “örümceğin yuvası” misalinde olduğu gibi soyut anlamlar, somut şeylere benzetilerek daha kolay anlaşılması sağlanmıştır. Bir temsilin anlaşılması için önce önemsenmesi ve üzerinde düşünülmesi lazımdır.

Temsil Kur’ân’ın edebi yönünü oluşturur. Temsil edebi unsurun bir parçası olmakla beraber itikadi ve ameli mesajlar misallerin içinde verilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ Zümer sûresi 27. âyette şöyle buyurmaktadır: “Andolsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur’ân’da insanlara her türlü misali verdik.”³⁷⁶

Mehmed Vehbi Efendi, bu âyeti şöyle izah eder:

“Allah Teâlâ hakkı için biz şu Kur’ân’da, insanlara, her şey hakkında misal beyân ettik ki onların yararını ve zararını düşünsünler ve öğüt alsınlar ve sakınsınlar. Yani dikkatle ve itina ile okusunlar, manasını düşünsünler ve gereğince amel etsinler diye olan Kur’ân’da, dini hükümleri ve tevhidi, bütün insanlara beyan eden her meseli tafsil ettik ki onlar nasihat alsınlar. Binaenaleyh, insanlardan bazıları Kur’ân’la amel etti kurtuldu; bazıları da amel etmedi ve helâk oldu.”³⁷⁷

BAKARA SÜRESİ KAPSAMINDA HÜLÂSATÜ’L BEYÂN’DA TEMSİLİ ANLATIM

Mehmed Vehbi Efendi Kur’ân’daki misalleri, ibret alınacak dersler olarak görür. Ona göre Allah, misallerle kullarını ikaz ve irşâd eder.³⁷⁸ Mehmed Vehbi Efendi Kur’ân’da geçen misaller için Fahreddîn Râzî’nin bu görüşünü destekleyerek zikretmiştir. Fahreddîn er-Râzî, bir şeyin hakikatini fazlaca keşfettirdiğinden Allah Teâlâ’nın birçok misaller verdiğini şöyle ifade etmiştir: “Hayali hakikatle, makul olanı mahsus olanla, gizliyi açık ile görünmeyeni görünenle örnek gösterip izah ettiğinden tesiri elbette fazla olur. Çünkü meselenin anlaşılmadık bir ciheti

³⁷⁵ Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. Kur'an Sempozyumu, (Ankara: Bilgi Vakti Yayınları, 1996), 124.

³⁷⁶ ez-Zümer 39/7. Not: Makalede geçen tüm âyet mealleri için bk.: Karaman, Hayrettin. vd. Kur'ân Yolu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2007.

³⁷⁷ Konyalı Mehmed Vehbi, Büyük Kur'ân Tefsiri; Hülâsatü'l beyân fi tefsiri'l- Kur'ân (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 12/4877.

³⁷⁸ Mehmed Vehbi, Hülâsatü'l Beyân, 1/82.

ve şüpheli bir mahalli kalmaz.”³⁷⁹ Şimdi Bakara sûresinde mevcut temsillerde Mehmed Vehbi Efendi'nin yorumlarına tek tek bakalım.

1.1. MÜNÂFIKLARLA İLGİLİ TEMSİL

Bakara sûresinde Mehmed Vehbi Efendi'nin münâfıklarla doğrudan irtibat kurduğu temsil aşığıya alınmıştır.

1.1.1. Ateş Yakan Kimsenin Misali

Yüce Allah münâfiğin içinde bulunduğu psikolojik hali belirtmek üzere şu misali vermiştir: *“Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah Teâlâ ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır. Onlar, sağdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler. Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkırlar. Oysa Allah Teâlâ, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların iştme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.”*³⁸⁰

Genellikle kaynaklarda âyetler konu itibarıyla öbek öbek verilirken Mehmed Vehbi Efendi tüm eserinde âyetleri ayrı ayrı ele almayı tercih etmiştir. Ancak şekil olarak ayrı gibi görünse de bu âyetler silsilesindeki misalleri 20. âyetin tefsirinde bir arada genel bir izahla bağlam içerisinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Mehmed Vehbi Efendi Bakara Sûresi 20. âyetin tefsirinde Fahreddin Râzî'den nakilde bulunmuştur. Fahreddin Râzî eserinde temsilin tafsilatlı tahlilini yaparak benzetmenin yedi yönü üzerinde durmuştur. Birincisi, şimşek çaktıktan sonra şimşegin ışığı kaybolduğunda şaşkınlığı artan kimsenin karanlık gözünde daha çok büyür. İkincisi, yağmur, faydalı olsa da zarar veren durumlarla gelince faydası kalmaz. Üçüncüsü, kişi parmaklarını kulaklarına tıkaınca içinde bulunduğu durumdan kurtulacağını zanneder. Dördüncüsü, münâfıklar ölüm ve öldürülme korkusuyla cihada katılmazlar. İşte bu sebeple Allah Teâlâ, onları kulaklarını parmaklarıyla tıkararak kendilerinden olumsuzlukları uzaklaştıracağını zanneden kimselere benzetmiştir. Beşincisi, kulaklarına parmak tıkamak suretiyle anlık olarak ölümden kurtulsalar da, ölüm onların peşini bırakmaz. Altıncısı, karanlık korku ile bir araya geldiği için, şaşkınlıkları çok fazladır. Yedincisi karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşekten maksat münâfıklara ağır gelen şeylerdir. Bunlar da namaz, oruç, dünyalık namına her şeyi terk, ana babayla iyilik etmek, eski dinlerini bırakmak ve Hz. Muhammed'e uymaktır.³⁸¹

Mehmed Vehbi Efendi birinci yönü ağırlıklı olmak üzere yedi yönün özeti mahiyetinde çıkarım yapmıştır. Eserinde Râzî'ye atıfla³⁸² *“Allah Teâlâ münâfıkların maneviyatta hallerini*

³⁷⁹ Râzî, *Mefâthu'l-Gayb* 2/123

³⁸⁰ el-Bakara 2/17-20

³⁸¹ Râzî, *Mefâthu'l-Gayb*, 2/70-73

³⁸² Râzî, *Mefâthu'l-Gayb* 2/68-70

gecenin karanlığında ateş yakıp etrafını görmek isteyen kimselerin ateşleri sönüp karanlık içinde kalarak etrafını göremeyen kimselerin hallerine teşbih etmiştir” der.³⁸³

Temsilî anlatıma yer verilen bu âyette Mehmed Vehbi Efendi, muhatabın münâfıklar olduğu görüşündedir. Münâfıkları karanlık bir gecede ateş yakan onun fani aydınlatması ile teselli bulan, ateş söndüğünde ise karanlığa mahkûm olan kimsenin haline benzettir. Onlar dilleri ile inandık dediklerinden ötürü canlarından, mallarından, ailelerinden emin olmuşlardır. Allah Teâlâ münâfıkların bu hallerini resulüne ve müminlere bildirdiğinde, dil ile ikrardan ibaret olan imanlarının kendilerine bir faydası kalmamıştır. Ve küfür ile öldüklerinden azap görürler. Allah’ın nuruyla aydınlanmış bir kalp ise hakkı hakikati kavrar, teslimiyetle rabbine yönelir ve ebedî saadete mazhar olur.

Münâfıkların yaktıkları ateş bir müddet sonra sönmeye mahkûmdur. Onlar peygamberimizin Medine’ye gelişi ile başta iman nurunu yaksalar da bir müddet sonra küfre düşmüş ve bunu gizlemişlerdir. Rasulullah’ın tebliğini duyarlar, muhatap olurlar ama sağır gibidirler. Kalpleri vardır ama inkârları ile kararmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi’ye göre münâfıklar müptela oldukları nifaklarından geri dönmezler. Onları yağmurlu ve şiddetli karanlık bir günde semadan gelecek yıldırım sebebi ile ölüm korkusu yaşayan, korkuları artmasın diye parmakları ile kulaklarını tıkayan kimselere benzer. Ama bu halleri onları ilahi azaptan emin eylemez.³⁸⁴

Mehmed Vehbi Efendi, âyetler arasındaki ilişkiye yer vermesi ile kaynak vasfında tasavvufî bir çalışma olması itibarıyla önemli olan Ni‘metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî ’den görüş nakletmiştir. Nahcuvânî yağmuru İslam’ın ansızın zuhuruna benzetmiştir.³⁸⁵ Mehmed Vehbi Efendi’ye göre şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım ise İslam’ın hükümleri ve ikazlarıdır. Münâfıklar bu tekliflere ve ikazlara kulak tıkamışlardır fakat ilahi kudret onları kuşatmıştır. Kurtulma ümitleri boşunadır.³⁸⁶

1.2. KÂFİRLERLE İLGİLİ TEMSİLLER

Bakara sûresinde kâfirlerle ilgili dört temsil bulunmaktadır. Taş, çoban, başa kakılan sadaka ve sivrisinek olarak isimlendirdiğimiz bu misalleri şimdi tek tek inceleyelim.

1.2.1. Taş Misali

İnkârcıların duygu durumlarını tasvir etmek için Allah âyette taşlaşmış kalp temsili yapmış ve şöyle buyurmuştur: “*Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi vardır ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de vardır ki, çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.*”³⁸⁷

Mehmed Vehbi Efendi Allah’ın kudretini gösteren âyetler geldikten sonra kâfirlerin

³⁸³ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/67.

³⁸⁴ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/68-70.

³⁸⁵ Ni‘metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, nşr. Ali İhsan Türkcan (Akşehir: Akşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/88.

³⁸⁶ Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/69.

³⁸⁷ el-Bakara 2/74.

kalplerinin yumuşaması gerekirken daha da sertleştiğini belirtmiş, “taş kesti hatta taştan daha da katı oldu” diyerek âyeti teyit etmiştir. Âyette belirtildiği üzere bazı taşlar Allah’ın sanatının tesiriyle yumuşar. Bazı taşlardan sular, nehirler akar, bazıları yarılr içlerinden su çıkar, bazıları ise Allah korkusuyla yukarıdan aşağıya doğru dökülür. Hâlbuki kâfirlerin kalplerinde o duygu yoktur.³⁸⁸

Mehmed Vehbi Efendi sertliğin (kasavet) dayanıklılıkla birlikte kalın ve katı anlamına geldiğine vurgu yapar. Ona göre kalbin kasaveti; “duygudan gayet uzak manasında ibret almaktan kaçınıyor” anlamına gelir. Mehmed Vehbi Efendi “İnsanlara seçme şansı bırakmak için “(ج)” “veya” kelimesi katı olan kalpleri isterseniz taşa teşbih edin ve isterseniz daha şiddetli bir şeye teşbih edin anlamına gelir. Bu tabir bocalama anlamına gelmez. Allah Teâlâ’nın tereddüt etmesi düşünülemez. Allah’ın haşyetinden taşların dökülmesiyle maksat zelzele ve şiddetli rüzgârdan parçalanmasıdır.” der.³⁸⁹

Mehmed Vehbi Efendi İsrail oğulları özelinde küfürde ısrar edenlerin kalplerini temsil etmek üzere Allah Teâlâ’nın taş misalini verdiğini ifade eder. Kâfirlerin amellerinden gafil olmadığını anlatarak Allah onları tehdit etmiştir.³⁹⁰

1.2.2. Çoban Misali

Allah âyetlere inkârda ısrar edenlerin halini çoban temsiliyle şöyle anlatmıştır: “*İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırılmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.*”³⁹¹

Mehmed Vehbi Efendi âyetleri tek tek ele alırken bağlamdan kopmamak adına, âyete giriş yapmadan, üst bilgi ile açıklama cümlesi vermiştir. Taklidi terk etmeyip atalarının dininde ısrarlarını anlatan önceki âyetten sonra, kâfirleri imana davet eden Resul’ün misalini verir. Ona göre Peygamber, hayvana seslenen çobanın misaline benzetilmiştir. Kâfirler peygamberler tarafından hakka davet edilirken sesini işitseler de işitmemiş gibi sağırdırlar ve hakkı söylemezler. Gerçek delilleri, işaretleri gördükleri halde gözleri görmez, kör gibidirler. Menfaatlerini de anlayamazlar bu yüzden hayvanlardan farkları yoktur. Babalarının gittiği yollarından giderler, onları taklit ederler ve görecekları zararı düşünemezler. Kâfirlerin de hayvanların da uzuvları tamdır ama gözleri kör, kulakları sağır ve dilleri tutulmuş gibidir. Mehmed Vehbi Efendi hakikatle karşılaşınca onu kabul etmediklerinden dolayı kâfirleri mecnuna benzetmiştir.³⁹²

1.2.3. Başa Kakılan Sadaka Misali

Bakara sûresinde karşımıza çıkan diğer misal başa kakılan sadaka temsilidir. Allah âyette bu insanların yaptıklarını şöyle anlatıyor: “*Ey iman edenler! Allah’a ve âhiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı*

³⁸⁸ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/154-155.

³⁸⁹ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/154-155.

³⁹⁰ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/154-155.

³⁹¹ el-Bakara 2/171.

³⁹² Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân*, 1/287.

*başa kakmak ve incitmek sûretiyle boşa gidermeyin. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidâyet vermez.*³⁹³

Mehmed Vehbi Efendi'ye göre insanları, minnet altında bırakan incitmeye kalkışan yardımlar, Allah'a inanmayıp âhiret vaadine iman etmeyenlerin davranış biçimidir. Gösteriş için veya dünyada herhangi bir fayda umarak harcama yapan kimselerin halleri kaya misaliyle anlatılmıştır.³⁹⁴

Mehmed Vehbi Efendi başa kakılarak, gösterişle verilen sadakayı mümine yakıştırmaz ve Allah Teâlâ kâfir olan kavmi hidâyette kılmaz diyerek, riyayı küfürle irtibatlandırır. Kâfirin küfrü doğru yolu bulmasına engeldir. Küfürde ısrar ettikçe kâfir hidâyete eremez. Mehmed Vehbi Efendi âyetten özetle şu mesajı çıkarır: “Ey müminler! Verdiğiniz sadakalarınızı fukaraya eza etmek, yüzüne vurmak ve başına kakmak sebebiyle iptal etmeyin ki, âhirete ve Allah'a iman etmeyen kimsenin riyâ ile vermiş olduğu sadakasının iptali gibi olmasın.” Sıkıntıya düşürerek verilen sadaka; münafığın sadakası gibi boşa gider. O münafığın üzerinde toprak olan yağmur suyu ile toprağı yıkanıp katılığı ve parlaklığı kalan mermer taşın misali gibidir. Yağmurun, üzeri topraklı olan mermerin tozunu yıkayıp da bir şey bırakmadığı gibi münafığın gösterişi de sadakasının sevap karşılığını yıkar, alır götürür. Sonuçta verdikleri sadakadan az bir ecir bile alamazlar.³⁹⁵

Allah Teâlâ kâfirleri doğru yola iletmez. Âyetin sonunda kâfirleri hidâyette kılmaz demek; sadakalarını bunlarla iptal etmek mümine yakışmaz demektir.

Peygamber Efendimiz'in: “Benim ümmetim üzerine en korkulu şey; gizli şirk³⁹⁶ tir.” buyurduğunda ashâbı tarafından “Gizli şirk nedir ya Resûlallah” diye sorulmuş, O da “Riyadır. Kıyamet gününde münâfıklara amelinizin sevabını riyâ ettiğiniz kimseden arayınız denilecek”³⁹⁶ cevabını vermiştir. İşte bu hadîsi, bu anlamı kuvvetlendirmektedir.³⁹⁷

Mehmed Vehbi Efendi kaya veya sert taş olarak tercüme edilen “safvan” kelimesini mermer olarak revize etmiştir. Mehmed Vehbi Efendi mermer temsili ile inisiyatif kullanmış kayadan bir derece daha ileri sertliği ve amellerinde hiçbir fayda edinilemeyeceğini bu şekilde tasvir etmiştir. Müfessirimizin bu yorumu mermer hem moleküler yapısı itibarı ile kayadan daha sıkı olmasından, hem de üzerinde daha az toprak kalıntısı taşımasından ulaşılmış kendine has bir değerlendirmedir.

1.2.4. Sivrisinek Misali

Allah'ın vahyine iman etmeyen ve âyetler hakkında ileri geri konuşan kâfirler için şu misal verilmiştir: “Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da

³⁹³ el-Bakara 2/264.

³⁹⁴ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/421.

³⁹⁵ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/492.

³⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/428-429

³⁹⁷ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/492.

ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise Allah misal olarak bununla neyi kastediyor? derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”³⁹⁸

Mehmed Vehbi Efendi bu iki âyeti kerîmenin anlamını vermeden bir açıklama cümlesinden sonra tefsire başlamıştır. “Allah Teâlâ sivrisinek ve cüssede sivrisinekten daha büyücek hayvanatla bazı meseleleri izah için misal beyan etmekten çekinmez ve hayâ etmez.”³⁹⁹ Bu kısa açıklama ile Allah Teâlâ'nın sivrisinekten küçük ya da büyük örnekler vermekten çekinmeyeceğine vurgu yapmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi, *Medârik ve Tefsir-i Hâzin*'den nakilde bulunarak ve hayânın insanın işlediği fiil dolayısı ile kınanma korkusundan ortaya çıktığını aktarmıştır.⁴⁰⁰ Allah'a isnat edilen hayâ terk manasındadır. Kınanan kişi utanarak yaptığı şeyi terk eder. Allah da verdiği örneklerden hayâ edip sözünü geri alacak değildir.⁴⁰¹

Mehmed Vehbi Efendi, sivrisinek gibi küçük bir örneğin seçilmesini de bazen kendinden kat kat büyük fil, deve, manda gibi hayvanları kaçırabilecek kadar etkili bir hortumu olmasına bağlamıştır. Allah'ın verdiği örneklerin hidâyet ya da dalaleti ortaya çıkaran misaller olduğunu ifade etmiştir. Fâsik kelimesinin üzerinde özellikle durarak ilahi emrin dışına çıkanlar hakkında, “Yahudi ve diğer ehl-i küfür olanlar murat edilmiş olabilir” diyerek kelimenin sınırlarını genişletmiştir. Mehmed Vehbi Efendi âyetin hulâsa bölümünde kendi görüşüne yer vermiştir. Ona göre Allah Teâlâ ufacık bir hayvanı örnek göstermiş ve müminler imanı, kâfirler de inkârı tercih etmiştir. Anlaşmayı bozarak sıla-i rahmi terk eden ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların dünya ve ahirette zarar göreceklarını âyetten çıkarılacak yarar cümlesi olarak zikretmiştir.⁴⁰²

2.3. İNANANLARIN AMELLERİ İLE İLGİLİ TEMSİLLER

Bakara sûresinde yer alan temsillerden ikisi Müslümanların yaptıkları amellerle ilgilidir. Allah iyi amelin misalini yüz tanesi bulunan başağa ve çift ürün veren bahçeye benzetmiştir. Bu misallerle ilgili Mehmed Vehbi Efendi'nin yorumları aşağıdadır.

2.3.1. Yüz Tanesi Bulunan Başak Misali

Allah kendi rızası için harcanan malların değerini örnek gösterirken şu misali vermiştir: “Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”⁴⁰³

Mehmed Vehbi Efendi Allah rızası için sadaka veren ve infak eden kimselerin sadakalarını, küçük bir tohuma benzetir. O bir tane halinde yere düşer, ondan yedi tane başak biter ve her bir başakta yüzer tane ve toplamda yedi yüz tane oluşur. Allah Teâlâ dilediği

³⁹⁸ el-Bakara 2/26.

³⁹⁹ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/82

⁴⁰⁰ İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, 1/57.

⁴⁰¹ Ebûl Berekat En-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi), 1/34-36.

⁴⁰² Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/85.

⁴⁰³ el-Bakara 2/261.

kulunun amelinin karşılığını fazla verir. Çünkü Allah'ın ikramı boldur. Özellikle sadaka verenlerin sadakalarını ve niçin verdiklerini bilir. Kullarının sadakasından hiçbir şey zerre kadar da olsa kaybolmaz. Allah Teâlâ, kendisi için işlenen amele büyük ecir vereceğini bu âyetle vaat etmektedir. Sadakanın ihlasla ve rızayla verildiğinde yedi yüz misline kadar mükâfatla karşılanacağını bildirerek insanları teşvik eder. Zira bir taneye yedi yüze kadar ecir verileceğini bilen akıllı insan, elbette sadakayı terk etmez. Çünkü az bir amel karşılığında Allah Teâlâ'nın birçok lûtfuna erişeceğini bilirse, bunun gibi bir lütuftan mahrum olmak istemez ve gücü nispetinde nasip almak için uğraşır.⁴⁰⁴ Mehmed Vehbi Efendi akla dikkat çekerek, infakı akıllı insanın karlı yatırımı olarak izah etmiştir.

2.3.2. İki Misli Ürün Veren Bahçe Misali

Allah Teâlâ samimiyetle mallarını infak eden Müslümanların amelini şu temsîlî âyetle anlatmıştır: *“Mallarını Allah rızasını dileyerek ve içlerinden gelerek harcayanların misali ise tatlı bir yamaçta bulunan, üzerine bolca yağmur yağan, bu sebeple ürününü iki misli veren bir bahçedir; şâyet sağanak yağmazsa incecik yağar. Allah yapıp ettiklerinizi görmektedir.”*⁴⁰⁵

Mallarını eziyet etmeden ve riyaya bulaşmadan veren Müslümanın ameli, yüksekçe bir mahalde bulunup; yağmuru çok yağan bahçenin durumu gibidir. O bahçe; yağmuru az da olsa çok da olsa enginde bulunan ve yağmuru az olan bahçelere nispetle meyvesini mislince fazla verir. İşte bu bahçe gibi Allah rızasını önceleyerek verilen malın karşılığı da fazla olur.⁴⁰⁶

Mehmed Vehbi Efendi âyetin ilk bakışta görülen halinin de anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Yüksek mevkide bulunan bahçenin havayı iyi alıp, fazla ve güzel meyvesi olacağını ifade eden Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla bahçe yapmak isteyen kullarına yol göstermek için ayet zikrolunmuştur. Bahçe yapacak kimse yüksek ve havadar yere yapmalıdır. Bu sayede bol ve güzel meyvesi olur. İhlâs üzere verilen sadakanın sevabı yağmuru bol, mevkii yüksek ve havadar olan bahçenin meyvesi gibi çok olacağını söyleyip bu âyetten alınması gereken mesajı belirtmiştir.⁴⁰⁷

SONUÇ

Temsîlî anlatım, etkili ve iz bırakan güçlü bir anlatım aracıdır. Temsîlî anlatım, Kur'ân'ın içerdiği anlamların vahyin muhatabınca anlaşılmasını sağlayarak ikna etme sürecinin doğru işlemlerini amaçlamaktadır. Temsiller Allah Teâlâ ile insan arasındaki referans çerçevelerindeki kesişen alanın olabildiğince genişlemesine yardımcı olmakta, kapalı anlamlar açılmakta, soyut fikirler somut hale gelmekte ve mesaj zihinde yerleşmektedir. Allah Teâlâ da temsillerdeki anlamın iyice yerleşmesi için insanların kolayca anlayabileceği basitlikte taş, toprak, ateş, yağmur gibi cisimler kullanmış, bu da muhatabın anlam dünyasına olumlu katkı sağlamıştır.

⁴⁰⁴ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/491.

⁴⁰⁵ el-Bakara 2/265.

⁴⁰⁶ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/493.

⁴⁰⁷ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l Beyân*, 1/493.

Etkin bir anlatım ve sunum tarzı olan temsîlî anlatım Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık kullanılmıştır. Çalışmamızda sadece Bakara sûresini incelediğimiz temsîlî anlatımın, dilsel araçların genel işlevine uygun olarak, bütünüyle fonksiyonel olduğu; salt estetik amaç güdülmeyeceği bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi temsîlî anlatımlarda kendine göre bir yöntem izlemiştir. Genel olarak ismini zikrederek alıntı yaptığı âlimlerin katıldığı görüşlerini alıp, eleştiri getirmeden olduğu gibi aktarmıştır. Bakara sûresinde incelediğimiz misallerin ikisinde Râzî'den alıntılara yer vermiştir. Birinde Hâzin tefsirinden, diğesinde ise Medârik tefsirinden alıntılara yer vermiştir. Alıntı yaptığı bölümlerde müfessirlerin görüşlerine muhalif hiçbir beyanı yoktur. Katıldığı görüşlere eserinde yer vermiştir. Ayrıca kendi görüşlerini ilave etmiştir. Bazen bu görüşler çok orijinal yorumları içerir. Örneğin Bakara sûresi 26. âyette diğer görüşleri zikrettikten sonra sivrisinek gibi küçük bir örneğin seçilmesini bazen kendinden kat kat büyük fil, deve, manda gibi hayvanları kaçırabilecek kadar etkili bir hortumu olmasına bağlayarak; bu örnekleri ibret olarak nitelendirmiştir. Sivrisinek gibi cüssesi küçük etkisi büyük bir örneğin de hidâyet ya da dalaleti ortaya çıkararak imtihan vesilesi misaller olduğunu ifade etmektedir.

Mehmed Vehbi Efendi temsillerden bazen farklı çıkarımlar yapmıştır. Bakara sûresi 74. âyette küfür üzere ısrar edenlerin kalplerini temsîl etmek üzere Allah Teâlâ'nın taş misalini verdiğini ifade ederken, bu temsîl ile kâfirlerin amellerinden gafil olmadığını anlatarak Allah'ın onları tehdit ettiğini söylemiştir. Müellif, Bakara sûresi 171. âyette hakikati buldukları zaman kabul etmediklerinden dolayı kâfirleri mecnuna benzetmiştir. “Kâfirlerin de hayvanların da uzuvları tamdır ama gözleri kör, kulakları sağır ve dilleri lâl gibidir” diyerek kâfirler, hayvanlar ve mecnunlar arasında bir ilişki kurmuştur. Hakikati buldukları zaman kabul etmediklerinden dolayı Mehmed Vehbi Efendi kâfirleri mecnuna benzeterek farklı bir bakış açısı getirmiştir.

Mehmed Vehbi Efendi bazen temsîlin anlamını, bağlam içinde kalarak yalın bir cümle ile belirtmiştir. Örneğin Bakara sûresi 261. âyette Allah Teâlâ kendi rızasını güderek yapılan amele büyük mükâfat vereceğini vaat ederken, akıllı insanların sadakayı samimiyetle vereceğinin altını çizmiştir. “Sevaplar için toprağa atılan dane, ondan biten yedi başak, her bir başakta yüzer dane ve toplamda yedi yüz dane oluşur, böylesine karlı bir işe de ancak akıl sahipleri talip olurlar” diyerek sadaka vermeyi akıl sahibi olmakla irtibatlandırmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi bazen muhataba mesajı verirken alışılmışın dışında temsile farklı bir açılım getirmiştir. Örneğin Bakara sûresi 264. âyette geçen kaya veya sert taş olarak tercüme edilen “safvan” kelimesini mermer olarak revize etmiştir. Bakara sûresi 265. âyette de bahçe yapmayı düşünen kimseler yüksekçe ve hava alan yerlere yapmalı ki, fazla meyveli ve güzel olsun, diyerek âyeti asıl sonuçtan farklı bir yöne çekmiş, içinde bulunduğu tarımla uğraşan topluma farklı bir fayda sağlamayı amaçlamıştır.

İncelediğimiz ayetlerde gördüğümüz üzere Vehbi Efendi, Kur'ân misallerini ibretlik dersler olarak değerlendirmektedir. Ona göre Allah, misallerle kullarını uyarır ve yol gösterir.

Kur'ân'da zikredilen örneğin küçüklüğüne nazar etmemeli, bilakis yaratıcının büyüklüğüne bakıp ibret alınmalıdır. Allah Teâlâ'nın kudretine teslim olunmalıdır. Mehmed Vehbi Efendi'ye göre Kur'ân'da zikredilen misalleri inkâr eden kâfir, iman eden ise mü'mindir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Akalın, Şükrü Haluk. vd. *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları. 11.Basım. 2011.

Altıntaş, Ramazan. "Konya'lı Mehmet Vehbi Efendi'nin (1862-1949) Kelami Yönü", *Şehir ve Alimleri*, ed. Ramazan Altıntaş vd., Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.

Ateşyürek, Remzi. "Mehmed Vehbi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 2003.

Ateşyürek, Remzi. *Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsîrdeki Metodu*. Samsun:

19 Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 1994.

Bağdâdî, İbrâhîm el-Hâzin. *Lübâbû't-te'vil fi me'âni't-tenzil*. Kahire: y.y. ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1955.

Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Esrâru'l-belâğa*. 103. Beyrut: Dâru'l-Matbuâtî'l-Arabiyya. ts.

Durmuş, İsmail. "Temsîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15. Ankara: TDV Yayınları. 2004.

Eren, Şadi. *Kur'ân'da Temsiller*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2007.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. 3/24. Beyrut: y.y. 1416/1996.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2007.

Kılıç, Semra. *Konyalı Mehmet Vehbi'nin Hülâsat'ul-beyân Adlı Tefsirinde Hristiyanlık* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Edebî Tasvir*. çev. Kâmil Çetiner. İstanbul: Hikmet Neşriyat. 2011.

Mehmed Vehbi Efendi, Konyalı. *Büyük Kur'ân Tefsîri/ Hülâsatü'l beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat. 1966.

Murat, Nevzat. *Konyalı Mehmed Vehbi'nin Hülâsat'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâbu'n-Nüzûl'e Yaklaşımı* Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd en-. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. 1/88. nşr. Ali İhsan Türkcan. Akşehir: Akşehir Belediyesi Kültür Yayınları. 2017.

Nesefî, Ebû'l Berekât. *Medâriku't-tenzil ve Hakâiku't-te'vil*. 1/34-36. Beyrut: Dâru'l-

Kitâbi'l-Arabi. ts.

Paçacı, Mehmet. *"Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları"*. 124. 2.Kur'ân Sempozyumu. Ankara: Bilgi Vakti Yayınları. 1995.

Pak, İzzettin. *Konyalı Mehmed Vehbi Efendive Tefsirdeki Metodu* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l İlmiyye, 2009.

Turhan, Ayten. *Mehmet Vehbi Efendi'nin Âyetleri İşârî Tefsir Metodu* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ulutürk, Veli. *Kur'ân'da Temsîlî Anlatım*. 16-17. İstanbul: İnsan Yayınları. 1995.

Zemaşeri, Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakaiki't-tenzîl*. 2/512. nşr. Muhammed Abdusselam Şahin. Beyrut: Daru'l-Kufubi'l-İlmiyye. 1415/1995.

Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah. *el-Bûrhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yusuf 'Abdurrahman Mer'aşli vd. 2/120. Beyrut: Dani'l- Ma'arif. 1995.

Gönderim Tarihi: 06.06.2022
Kabul Tarihi: 17.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Eşler Arası Problemlerde Hz. Peygamber’in Sahâbeye Rehberliği

Nejla HACIOĞLU

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences
Department of Hadith.
Kırıkkale, Turkey
nejlahacioglu@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0267-045X>

Bedirhan DEMİRCİ

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Yüksek Lisans Öğrencisi
University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences
Graduate Student
Kırıkkale, Turkey
eibedirhan@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6226-339X>

ORCID orcid.org/0000-0002-7368-6387

Atıf/Cite as: Hacıoğlu, Nejla-Demirci, Bedirhan. “Eşler Arası Problemlerde Hz. Peygamber’in Sahâbeye Rehberliği” Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 106-124.

Öz:

Hz. Peygamber birçok konuda olduğu gibi eşler arası yaşanan problemlerde de müminlere rehber, hakem ve arabulucu olmuştur. Sahâbe döneminde eşler arasında yaşanan bazı problemler farklı yollar ve sebeplerle Hz. Peygamber’e ulaşmıştır. Bu dönemde eşler arasında yaşanan problemler, başta boşanma ile ilgili hususlar, bazı Câhiliye alışkanlıklarından (zihâr, ilâ) kaynaklanan meseleler ve şiddetle ilgili olanlar olmak üzere, cimrilik, eşe vakit ayırmama, eşi yetersiz görme, huyların beğenilmemesi gibi çeşitli hususlar olmuştur. Allah Rasûlü’nün bu konudaki rehberliğine ait örnekler hadis kaynaklarında genişçe yer bulmuştur. Hz. Peygamber’in eşler arasında yaşanan çeşitli problemlerin çözümüne dair sergilediği tutum ve davranışlar her dönem ve toplumda yaşayan insanlar için son derece önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Peygamberimizin bu husustaki rehberliğinden yola çıkarak nitelikli ilkeleri tespit etmek araştırmanın temel hedefleri arasındadır. Bu ilkelerin bilinmesi ve hayata geçirilmesi boşanma ve aile içi şiddetin yaygınlaştığı günümüz toplumlarında ailenin korunması ve huzur ortamının temini noktasında mühim bir rol oynayacaktır.

Çalışmada eşler arası problemleri konu edinen rivayetler ele alınmış, çözüm sağlayıcı ilkelerin tespitine yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, eş, sahâbe, problem, rehberlik

PROPHET MUHAMMAD'S GUIDANCE TO THE COMPANIONS IN PROBLEM BETWEEN SPOUSES

Abstract:

Along with different and challenging issues Prophet Muhammad was also a guide, arbitrator and mediator for the believers in the problems experienced between spouses. Some problems between spouses among the Companions had been reaching the Prophet through different ways and for different reasons. In this period, the problems between spouses were mostly based on divorce matters, matters originating from Jahiliyyah habits or practices (e.g. zihar, ilâ) and matters related to violence. After these issues there came problems like stinginess, not spending time with the spouse, seeing the spouse as inadequate and disliking the temperament of the spouse. The examples of the guidance of the Messenger of Allah on this issue have found wide coverage in hadith sources. The attitudes and behaviors of the Prophet regarding the solution of various problems experienced between spouses constitute an extremely important example for people living in every period and society. Identifying principles from the guidance of our Prophet in this regard is among the main objectives of this research. Knowing and implementing these principles will play an important role in protecting the family and providing a peaceful environment in today's societies where divorce and domestic violence are widespread.

In this study, the narrations about the problems between spouses are discussed, and evaluations for the determination of solution-providing principles are introduced.

Keywords: Hadith, Prophet Muhammad, spouse, companions, problem, guidance.

GİRİŞ

İnsanın yaratılması,⁴⁰⁸ yeryüzüne gönderilmesi⁴⁰⁹ ve imtihan edilmesi Kur'ân'ın beyan ettiği üzere aynı özün erkek ile kadın şeklinde iki ayrı cinsinden⁴¹⁰ oluşan insanlık ailesiyle gerçekleşmiştir. Özel anlamda kadın ve erkekte teşekkül eden ailenin yapısı ise zamana, mekâna, sosyal yapıya, kültürel ve ekonomik duruma en önemlisi de inanç/dinî kabule göre farklılık arz edebilmektedir. Her dinin mensubu kendi inancı doğrultusunda, gelenekselleşen ve örf hâline gelen âdetleriyle birlikte bu aileyi meydana getirmekte ve şekillendirmektedir.

Kur'ân'da genel itibarıyla hüküm koyucu ve hakem olarak Allah'ın bildirilmesi,⁴¹¹ çıkan

⁴⁰⁸ Hicr, 15/26; Secde, 32/7; Sâffât 37/11; İnsân, 76/1, 2.

⁴⁰⁹ Bakara, 2/36; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvîed-Dımaşkı eş-Şâfî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1983), 1/141-144.

⁴¹⁰ Nisâ, 4/1; Nahl, 16/72; Hucurât, 49/13; Necm, 53/45; Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabi, 1423/2002), 1/355.

⁴¹¹ En'âm, 6/114; Kehf, 18/26; Zümer, 39/46.

anlaşmazlıklarda hakem olarak Allah Rasûlü'nün hüküm verici kabul edilmesi⁴¹² ve eşler arasında yaşanan problemlerde çözüm sağlayıcı olması için üçüncü kişilerin hakem olarak tayin edilmesi⁴¹³ net bir şekilde ifade edilmiştir.

Sahâbilerin Hz. Peygamber ile ilişkileri birçok boyutta gelişmiş; bireysel ilişkilerden toplumsal ilişkilere, inançtan gazvelere, çocukluktan yetişkinliğe ve yaşlılığa, evlilikten boşanmalara ve eşler arası ilişkilere kadar geniş bir yelpazede gerçekleşmiştir. Sahâbe döneminde eşler arasında çeşitli sebeplerden dolayı yaşanan birtakım problemler Allah Rasûlü'ne intikal etmiştir. Hz. Peygamber bu problemlere çeşitli çözüm önerileri sunarak rehberlik etmiş, arabulucu ve hakem rolü üstlenmiştir.

Çalışmada başta *Kütüb-i Sitte* ve *el-Müsned* olmak üzere çeşitli kaynaklarda eşler arası problemlere dair yer alan rivayetler derlenmeye çalışılarak bu rivayetlerin muhtevasından hareketle değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak hadis rivayetlerini değerlendirirken rivayetlerin doğru anlaşılmasının en temel ilke ve prensiplerinden birisi olan bir rivayetin tüm tariklerini ve konu ile ilgili diğer rivayetleri bir araya getirerek bütünlük içerisinde değerlendirme ilkesine riayet edilememiştir. Konu ile ilgili çok sayıda rivayet bulunması bu ilkenin gerçekleştirilmesine mâni olan bir husus olmuştur. Ancak kullanılan rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerine hadis âlimlerinin görüşleri çerçevesinde işaret edilmiş; bu anlamda rivayetlerin büyük çoğunluğunun “sahîh”, bir kısmının “hasen” olarak nitelendirildiği, “zayıf” olduğu üzerinde ittifak edilen bir rivayetin yer almadığı tespit edilmiştir. Ayrıca rivayetlerin çoğunluğunun ahkâma dair bir mahiyet taşıması sebebiyle fakih ve müçtehitlerin hükümlerine delil olarak kullandıkları rivayetlerden olması rivayetlerin bilinirliğini artırmış, bu husus dikkat çektiğimiz eksikliği kısmen de olsa izale edebilecek bir durum oluşturmuştur.

1. HZ. PEYGAMBER'İN EŞLER ARASI PROBLEMLERDE SAHÂBEYE REHBERLİĞİ

İslâm'ın sevgi, huzur ve erdem üzerine devam etmesini ön gördüğü ailenin birlikteliğinin sürdürülmesi hususunda özel bir çabayı daimî kılması, Hz. Peygamber tarafından güzel bir örneklikle ortaya konulmuştur. Allah Rasûlü, sahâbilerin aile ve eşler arasında yaşadığı problemlere rehberlik yapmış, bu problemlerin birçoğunda çözüm sağlamak adına arabulucu, rehber ve hakem olmuştur. Hz. Peygamber, kendi ailesinde eşleri ile arasında çıkan problemlere çözüm yolları geliştirdiği gibi⁴¹⁴ sahâbilerin eşleriyle aralarında çıkan meselelerde de yaşanan olayın durumuna göre yönlendirme ve tavsiyelerde bulunmuştur. Eşlerini yaşadıkları çeşitli problemlerden dolayı şikâyet eden sahâbilerin sayısı noktasında bir belirlilik olmasa da bu

⁴¹² Nisâ, 4/65; Âyetin nüzül sebebi için bk. Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), “Fezâ'il”, 129; Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), (3. Baskı), 10/127.

⁴¹³ Nisâ, 4/35; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/73; İbnü'l-Cevzî, İbü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1422/2001), 1/403.

⁴¹⁴ Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed (Sîretü'n-Nebî 1-2)*, çev. Yusuf Karaca, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), (6. Baskı), 337-345, 659-684; Acarlıoğlu, Ahmet, “Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Yolları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal*, 25/2 (December 2021): 759-771; Akpınar, Ali, “Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)”, *İlahiyat Akademi*, 11 (Temmuz 2020), 13-14.

sayının çok olduğu bilinmektedir. Bu şikâyetlerin genellikle Hz. Peygamber'in eşlerine geldiği ve onların da bu problemleri Allah Rasûlü'ne bildirdikleri, sonrasında çözüm için adımlar atıldığı ve Rasûl-i Ekrem'in birçok konuda hakem olduğu rivayetlerde zikredilmektedir. Rivayetlere yansıdığı şekliyle bu problemleri şu şekilde sınıflandırmak mümkün görünmektedir: Farklı sebeplerden kaynaklanan geçimsizlik hâlleri, boşanma, şiddet, iftira/şüphe, ekonomi/geçim, huyların beğenilmemesi, çocukların velayeti gibi çeşitli meseleler.⁴¹⁵

1.1. Geçimsizlik Hâlleri

Bu başlık altında Hz. Fâtıma ile Hz. Ali, Hind ile Ebû Süfyân ve Lakît b. Sabire ve eşi arasında farklı sebeplerle çıkan anlaşmazlıklara dair rivayetlere yer verilecektir.

a. Hz. Fâtıma ile Hz. Ali arasında aile içi bir anlaşmazlık yaşanmış, Hz. Ali, o anlık kızgınlıkla evden çıkıp mescide gitmiştir. Hz. Fâtıma ise evde tek başına kalmıştır. Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'nın yanına geldiğinde onun evde tek olduğunu görür ve sebebini öğrenmeye çalışır. Konu ile ilgili rivayette zikredildiğine göre Hz. Peygamber Hz. Fâtıma'ya Hz. Ali'nin nerede olduğunu sorar, Fâtıma, 'Bir konuda aramızda anlaşmazlık yaşadık; birbirimize kızdık (Ali de) çıktı gitti! (Öyle ki) öğlen (uykusunda) yanımda bile uyumadı!' şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber Ali'nin mescitte olduğunu öğrenince onun yanına gider; onu elbisesi açılmış, üstü başı toz toprak olmuş hâlde bulur. Allah Rasûlü, bir taraftan onun üzerindeki toz toprağı temizlerken bir yandan da '*Hadi kalk ayaklan Ebû Türâb! Kalk ayaklan Ebû Türâb (kalkma vakti geldi kalkma vakti, ey toprakla tozlanmış Ali)!*' buyurur.⁴¹⁶

Bu olay karşısında Hz. Peygamber'in ne kızına ne de damadı Hz. Ali'ye kızdığı, onları sorgulamadığı, durumu anlamak adına gayret gösterdiği, meseleye sükûnetle yaklaştığı anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü'nün bu probleme yaklaşım tarzı kalplerin yumuşamasını sağlamış,⁴¹⁷ kızına ve damadına hitap şekli onların kızgınlıklarının geçmesine ve ortamın sakinleşmesine katkı sunmuştur.⁴¹⁸ O, kızı ve damadı arasında bir ayırım yapmamış, birisini diğerine tercih edip taraf olmamış ve olaya vakarla yaklaşarak bir çözüm bulmaya çalışmıştır.⁴¹⁹ Bunun yanında Hz. Fâtıma'ya eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Hz. Ali, Rasûl-i Ekrem'in eşiyle arasında arabulucu olmasından sonra eşi Hz. Fâtıma'yı bir daha asla üzmeceğini belirtmiştir.⁴²⁰

Hz. Fâtıma ve Hz. Ali ile ilgili başka bir rivayette Hz. Fâtıma'nın değirmen taşını kullanmasından dolayı elinden rahatsız olması sebebiyle şikâyetinde bulunduğu, Hz. Peygamber

⁴¹⁵ Şikâyetlerin sayısı hususunda bk. Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41-42; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbüri (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/205; Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyeri (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut-Hindistan: el-Meclisü'l-İlmi, 1403/1982), 9/442.

⁴¹⁶ Buhârî, "Salât", 58 (Had. No: 441). Hadis mütefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Fezâ'ilü'Ashâbi'n-Nebi", 9; "Edeb", 113; "İsti'zân", 40; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 38.

⁴¹⁷ Uçar, İlyas, "Sevgi Dilinin Üretimi: Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Kadın ve Aile", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 99.

⁴¹⁸ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bâri bi-Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 1/536.

⁴¹⁹ Candan, Abdurrahman, "Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021, 806.

⁴²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, 8/268.

iki eş arasında sorumluluk alanlarını belirleyici beyanlarda bulunarak çıkan problemi çözüme kavuşturduğu nakledilmektedir.⁴²¹ Hz. Peygamber'in kendi kızı dahi olsa tarafgirlikten uzak, eşleri sorgulamadan ve ortamın yumuşatılmasını sağlayacak bir tavır içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

b. Hind bint Utbe, eşi Ebû Süfyân'ın cimri olduğunu dolayısıyla kendisinin ve çocuklarının maddi ihtiyaçlarını karşılamada eksik kaldığını belirterek Hz. Peygamber'e şikâyetinde bulunmuş ve ona eşi Ebû Süfyân'nın haberi olmadan malından alıp kendisi ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamak için harcama yapıp yapamayacağını sormuştur. Hz. Peygamber'in Hind'e verdiği cevap şöyle nakledilmiştir: *“Sen de çocukların da, eşinin malından kendinize yetecek kadarını güzel bir şekilde (aşırıya kaçmadan ma'rûf ölçüde) alabilirsiniz.*⁴²²

Mekke'nin fethi sırasında önce Ebû Süfyân sonra da eşi Hind Müslüman olmuştur. Allah Rasûlü'ne bazı kadınların biat edeceği esnada Hind bint Utbe de aralarında yer almış ve bu biat sırasında yukarıda bahsi geçen durumdan şikâyetini Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Bu şikâyet sırasında eşi Ebû Süfyân'ın da orada olduğu ve daha önce kendisinden habersiz bir şekilde aldığı şeyler hususunda hakkını helâl ettiği belirtmiştir.⁴²³

Bu olayda Hz. Peygamber eşin ve çocukların hakkı olan nafakanın temini ve bunun idame ettirilmesini sağlayacak şekilde yol göstermiş, haklı olanın hakkını almasına hükmederek⁴²⁴ adaletin gerçekleşmesini ve aynı zamanda ma'rûfı emrederek ölçüde dengenin sağlanmasına da işaret etmiştir. Bunun yanında soru soran kişilerin Müslümanlıktan önceki tutumlarını sorun etmeden çözüm odaklı bir tavır sergilemiştir.

Hz. Peygamber evlilik akdinin hukukî sonuçlarından olan nafaka yükümlülüğünün yerine getirilmesine işaret etmiş⁴²⁵ ve bir hakkın adilane bir şekilde teslimine aracı olmuştur.

c. Lakît b. Sabire, eşinin dilinin fenalığından, her kötülüğü dile getirmesinden yakınarak durumu Hz. Peygamber'e arz eder. Allah Rasûlü ona *‘Öyleyse onu boşa!’* buyurur. Lakît *‘Aramızda bir muhabbet ve hukuk var, ayrıca ondan çocuğum da var.’* der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, buyurur: *‘Onda bir hayır/ümit bulursan -onunla kal, evliliğini- sürdürmeye devam et, eşine kölene vururcasına vurma -onu dövme-!’*⁴²⁶

Allah Rasûlü'nün eşin iyi huylu/karakterli olmaması hâlinde kötü sonuçların önüne geçmek ve geçimsizliği en aza indirmek için; boşanmanın mağduriyet yaşanmaması hâlinde yapılmasına işaret etmesi, evliliğin sürdürülmesine yönelik tavsiyelerde bulunması, çocukların

⁴²¹ Müslim, “Zikir”, 80.

⁴²² Buhârî, “Büyü”, 95 (Had. No: 2211). Hadis müttefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, “Vesâyâ”, 22; “Tefsîr”, (Nisâ) 2; Müslim, “Akziye”, 7-9.

⁴²³ M. Yaşar Kandemir, “Hind bint Utbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/64-65.

⁴²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/296-297.

⁴²⁵ Buhârî, “Nafakât”, 1, 9; Müslim, “Zekât”, 38, “Akziye”, 7; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40-41; Tirmizî, “Tefsîr”, 9. Nafaka hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282-283.

⁴²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/211 (Had. No: 17846). Bu hadise Tirmizî 'hasen sahîh', Hâkim 'sahîh' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 142; Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 2/123; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musanef*, 1/26.

değerinin önemine binaen sabırlı davranılmasını ve eşe karşı şiddete başvurulmamasını buyurması eşler arasındaki ilişkilerin geçim merkezli olması gerektiğine dair ilkeleri ortaya koymaktadır.

1.2. Boşanma

Bu başlık altında Havle bint Sa'lebe ile Evs b. Sâmîit arasında yaşanan zihâr/boşanma, Hz. Peygamber'in iki eş arasında liân yaptırması, hayızlıyken eşin boşanması ve boşanma konulu benzer birkaç rivayetin örnekleri sunulmuştur.

a. Evs b. Sâmîit, eşi Havle bint Sa'lebe'ye Câhiliye âdetleri boşanma türlerinden olan zihâr yapmış ve bu durum Havle tarafından Allah Rasûlü'nün hakemliğine götürülmüştür. Havle, Hz. Peygamber'e gelerek eşinin yaşlandığını, geçimsiz bir karaktere büründüğünü ve dengesini yitirmeye doğru gittiğini ima ederek şikâyet etse de Havle Câhiliye Dönemi'nde olan bu boşama türünün İslâm'da geçerli olabileceği düşüncesiyle, eşiyle bir arada bulunamayacağını düşünmektedir.⁴²⁷ Hz. Peygamber, Havle'ye eşinin yaşlı ve aynı zamanda yakını olduğunu belirterek yanında kalması gerektiğini belirtir. Havle'nin ise Hz. Peygamber'den bu hususta bir hüküm veyahut kesin bir görüş belirtmesini beklediği anlaşılmaktadır.⁴²⁸ Bu tartışmanın devam ettiği esnada *"Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir."*⁴²⁹ diye başlayan âyetle daha sonraki üç âyette Havle'nin beklediği sonuç açıklanmakta ve eşlerine zihâr yapan erkeklerin bu yaptıklarından pişman olup tekrar eşlerine dönmek istedikleri takdirde ya bir köle âzat etmeleri veya art arda iki ay oruç tutmaları yahut altmış fakiri doyurmaları emredilmektedir.⁴³⁰ Bunun üzerine Allah Rasûlü, Evs b. Sâmîit'in zihâr yaptığı için kefareti vermesi gerektiğini belirtir. Havle, belirtilen kefareti bedellerinin hiçbirine eşinin güç yetiremeyeceğini belirtir. Bunun üzerine Allah Rasûlü'nün emriyle bir miktar hurma getirilir. Havle kendisi de bir miktar hurma verebileceğini belirtir. Hz. Peygamber, *'İyi yaparsın! Git o hurmayı onun adına altmış yoksula yedir ve amcanın oğluna (eşine geri) dön!'* buyurur.⁴³¹

Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla probleminin çözümü sağlanan Havle ile birlikte Câhilî bir boşama türü olan zihâr uygulaması bir kadının mücadelesi sonrası son bulmuştur.⁴³²

Bu olay üzerine Mücâdile sûresinin indirilmesi ve Allah'ın hakkını savunan kadın kulunu

⁴²⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, 8/114-115.

⁴²⁸ Kaynaklarda geçen bazı rivayetlerde Havle'nin eşi Evs'in pişman olduğu, utandığı için eşini Allah Rasûlü'ne gönderdiği de belirtilmektedir. Havle'nin durumu anlatmasından sonra Evs'i dinler ve kendisine haber verinceye kadar eşinden ayrı kalmasını ister. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Havle bint Sa'lebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/539.

⁴²⁹ Mücâdile, 58/1: "فَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"

⁴³⁰ Mücâdile, 58/1-4.

⁴³¹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 16-17 (Had. No: 2214). Bu hadise; Şuayb el-Arnâût 'sahih' ve ravileri 'sika', Elbâni 'hasen'; Ahmed b. Hanbel 'isnadı zayıf' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü Nesâî*, (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Talâk, 33; İbn Mâce, Talâk, 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/410-411; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/644; İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn b. Balabân, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 10/107.

⁴³² "İçinizden kadınlarına zihâr yapanlar bilsinler ki o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır..." Mücâdile, 58/2; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki, (yy. Dâru Hicr, 1432/2011), 15/393.

desteklemesi dinin kadına biçtiği değer açısından önem taşır. Kur'ân'da geçen başka kadın profillerinde de bu durumun örneklerini görmek mümkündür.⁴³³

Hz. Peygamber bu olayda evlilik bağı sonlandırmada acele edilmemesi, aile birliğinin devam etmesi yönünde bir tavır sergilemiş, ancak son sözü vahyin desteğiyle söylemiştir.

b. Eşine zina isnat eden bir adamın⁴³⁴ şikâyeti ile ilgili olay İbn Ömer tarafından şöyle anlatılmaktadır: Allah Rasûlü'nün lânetleşen karı ile kocaya "*Hesabınız Allah'a aittir. İkinizden biri yalancıdır (erkeğe hitap ederek) mülâaneden sonra kadın üzerinde alâkan ve kocalık hakkın kalmaz!*" buyurur. Bunun üzerine adam, 'Ey Allah Rasûlü! Benim mehir olarak verdiğim malım ne olacak?' diye sorar. Hz. Peygamber, '*O mal artık sana ait değildir! Çünkü sen kadına zina isnadında doğru sözlü olsan bile, sen o malı kadının ırzını kendine helâl kılmak mukabilinde vermiştin ve o senin eşin olmuştu. Eğer sen zina isnadında yalancı isen mehir malını istemek sana daha uzaktır.*' buyurur.⁴³⁵

Bu rivayette, ortada yalan bir sözün olduğunu belirten ve liân sonucu boşamanın gerçekleşmesi gerektiğini belirten Allah Rasûlü; adamın mehir olarak verdiği malın geri verilmesini kabul etmeyerek adaletin tesisi için çaba göstermiş, eşler arasında hakem olmuş ve problemi, liândan dolayı gerçekleştirilmesi gereken yükümlülükleri hatırlatarak bir karara bağlamıştır.

İslâm, eşler arasında birlikteliğin devam etme imkânı kalmadığı zamanlarda boşanmanın gerçekleşmesini tesis etmesi; evliliğin sonlandırılmasında kadın veya erkeğin irade beyanının - hukukî kurallar çerçevesinde- esas alınması, taraflardan birinin öne çıkarılması yerine her iki tarafa da adaletle yaklaşılması ve hakların çiğnenmemesi, boşanma sonrası mağduriyet yaşanmaması için hakların korunması adına uygulamalar ortaya koymuştur.

c. İbn Ömer eşini hayızlıyken boşamış ve durum babası tarafından Allah Rasûlü'ne iletilmiştir. Rivayette İbn Ömer'in eşini boşama sebebi zikredilmemiş, boşama sonrası yaşananlar rivayetlere yansımıştır. Durum Allah Rasûlü'ne ulaştırıldığında, '*(Oğluna) söyle de eşine dönstün. Temizleninceye kadar da eşini yanında tutsun. Sonra eşi bir hayız ve bir temizlik dönemi daha geçirinceye kadar yanında tutmaya devam etsin. Bundan sonra da eşini ister yanında tutsun isterse boşasın. Bu bekleme süresi (iddet), Allah'ın kadınların boşanması hususundaki emridir.*' buyurur.⁴³⁶ Bunun üzerine Abdullah b. Ömer'in eşine döndüğü ve bu boşamayı bir talâk saydığı rivayetlerde belirtilmiştir.⁴³⁷

Erkeğin karısını cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik döneminde boşaması Kur'an ve

⁴³³Bk. Nurdane Güler, "Hz. Meryem ve Kadının Gücü", *Kırkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİFAD) [Kalemname]*, 2016, Cilt: I, Sayı: 1/25-34.

⁴³⁴ Karısına zina isnat eden kişinin Uveymir el-Aclânî olduğu ifade edilmiş ancak bazı kaynaklarda bu kişinin Hilâl b. Ümeyye olduğu belirtilmiştir. Bk. Mehmet Akif Aydın, "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/172-173.

⁴³⁵ Buhârî, "Talâk", 33 (Had. No: 5312). Hadis müttefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Talâk", 32; Müslim, "Liân", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/11.

⁴³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/63 (Had. No: 5299). Hadis müttefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/54; Buhârî, "Talâk", 1; Müslim, "Talâk", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Tirmizî, "Talâk", 1; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 6/308.

⁴³⁷ Buhârî, "Talâk", 44-45; Müslim, "Talâk", 11-12; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Tirmizî, "Talâk", 1; Nesâî, "Talâk", 76; İbn Mâce, "Talâk", 2.

Sünnet'e uygun sayılarak sünnî talâk, hayızlı, nifaslı iken veya cinsel ilişkide bulunduğu temizlik döneminde boşaması bid'î talâk olarak isimlendirilmiştir.⁴³⁸

Eşini hayızlı hâldeyken boşayan İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in emirleri doğrultusunda eşine dönmesi dağılmak üzere olan bir evliliğin kurtarılması ve boşanmaya sosyal ve hukukî bir düzenlemeye gidilme adımı olarak görülmesi mümkündür. Kadının mağdur edilmemesi ve eşler arasında yaşanacak problemlerde akla ilk gelen şeyin boşanma olmaması bu örnekle pekiştirilmiştir.

Hayızlıyken boşama, boşanma şartlarının ihlal edildiği bir durumdur ve Hz. Peygamber'in keyfilik barındıran, usûl ve şartlarına riayet edilmeksizin gerçekleşen böyle bir boşanma olayına müdahale ettiği görülmektedir.

d. Berîre'nin tercihi sonrası yaşanan problem, Mugîs'in durumu Allah Rasûlü'ne götürmesine rağmen istediği gibi sonuçlanmamıştır. Hz. Peygamber, *"Ey Berîre! Allah'a karşı sakın -takva ile hareket et-! O (Mugîs) senin kocan aynı zamanda çocuğunun da babasıdır!"* buyurur. Bunun üzerine Berîre, yakınlıkla *"Ey Allah Rasûlü! Bu (söylediklerin), bana bir emrin midir?"* der. Hz. Peygamber, *"Hayır! Bilakis ben sadece aranızı bulmaya -size yardımcı olmaya- çalışıyorum."* buyurur. Berîre, Mugîs'e ihtiyacının olmadığını belirtir. Bu sırada Mugîs'in gözleri yaş doluyordu. Allah Rasûlü, bunu görünce yanında bulunan İbn Abbas'a *"Hayret etmez misin? Mugîs'in Berîre'ye olan sevgisine, Berîre'nin ise Mugîs'e olan nefretine!"* buyurur.⁴³⁹

Hz. Âişe'nin hizmetinde iken onun tarafından satın alınıp azat edilen Berîre, özgürlüğüne kavuştuğu için dinî olarak evliliğini sürdürüp sürdürmeme noktasında serbest olduğunu öğrenir ve bunun üzerine Mugîs'ten ayrılmayı diler.⁴⁴⁰ Hz. Âişe'nin yakınında olmasından dolayı Berîre'nin kişiliğini iyi bildiği anlaşılan Allah Rasûlü'nün onun evliliğini devam ettirmesi ve eşine dönmesini ister. Ancak Berîre, eşinden ayrılma isteğinde kararlı davranır. Berîre'nin bu ısrarlı tutumu karşısında Hz. Peygamber'in arabulucu olarak barış tesis etmeye çalışmasına rağmen onu zorlamaması, âzadlı bir cariye'nin hukukunu koruması, Berîre'nin Allah Rasûlü'nün elçiliğiyle dahi olsa barışmayı kabul etmemesine karşın kınanmaması aile sorunlarında ya da boşamada arabuluculuk yaparken korunması gereken mesafenin anlaşılmasına dair bir örneklik oluşturmaktadır. Öte yandan bu örneklik, Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyesi hususunda sahâbe tarafından bağlayıcılığın ne anlama geldiği, nasıl anlaşıldığı ve dinî yükümlülük çerçevesinde olmayan tavsiyelerinde nasıl davranılabileceğine yani özgür hareket edile bilindiğini gösterir bir usul tespitine de imkân vermektedir.⁴⁴¹ Ayrıca Berîre'ye Mugîs'in kocası olduğunu ve çocuğunun da bulunduğunu hatırlatan Rasûl-i Ekrem, bununla aile bağlarının kişisel kararlar kadar önemli olduğunu

⁴³⁸ Acar, H. İbrahim, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496-500.

⁴³⁹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 18 (Had. No: 2231). Bu hadis için; Tirmizî 'hasen sahîh', Elbânî 'sahîh', Şuayb Arnâût da 'Müslim'in şartlarına göre isnadı sahîh' ve 'isnadı kavî' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Talâk", 16; Tirmizî, "Radâ", 7; Ebû Dâvûd, "Talâk", 18-19.

⁴⁴⁰ Âşikkutlu, Emin, "Berîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/503-504.

⁴⁴¹ Gültekin, Ayşe, "Hz. Peygamber'in Çözümüne Kavuştuğu Boşanma Olayları", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021, 857.

vurgulamıştır.

e. Farklı hususlar barındırsa da yine boşanma ile ilgili meseleleri ihtiva eden birkaç rivayeti bir başlık altında zikrederek kısa bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

1) Rükâne b. Abdiyezîd'in eşini tek defada üç talâkla boşadıktan sonra pişman olması onu bir çıkış yolu bulmaya sevk etmiş, bu pişmanlıktan dolayı Hz. Peygamber'e gelerek yaşadığı bu durumu anlatmıştır. Rükâne eşini 'elbette' lafzı ile boşar. Allah Rasûlü'ne bu durumu bildirerek 'Yemin olsun ki sadece bir talâk vermektir istediğim.' der. Hz. Peygamber, '*Sen bir talâktan fazlasına niyet etmediğine dair yemin mi ediyorsun?*' buyurur. Rükâne 'Yemin olsun! Boşanmamda sadece bir talâka niyet ettim.' der. Allah Rasûlü, yapılanın tek talâk sayarak karısını Rükâne'ye geri gönderdi.⁴⁴²

Eşler arasında vuku bulan bu boşanma olayında Allah Rasûlü, pişmanlığına ikna olduğu ve tek talâkla sınırlı kalınan boşanma teşebbüsünden dönmeyi Rükâne'nin de arzusuyla geri çevirmemiş ve eşler arasındaki evliliğin devamına karar vermiştir. Boşanarak dağılacak bir aileyi kurtarmada geri durmayan Hz. Peygamber'in eşler arasında evlilik bağının sürmesinin mümkün olduğu zamanlarda ve dinî bir yükümlülükle ayrılmalarının zorunlu olmadığı şartlarda evliliğin devam ettirilmesini gözetmiştir.

2) Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek, 'Ey Allah Rasûlü! Efendim beni cariyesiyle evlendirdi, şimdi de bizi birbirimizden ayırmak istiyor.' der. Bunun üzerine Allah Rasûlü, minbere çıkarak '*Ey insanlar! Size ne oluyor da sizden biri kölesini cariyesi ile evlendiriyor, sonra -çıkmuş- onları ayırmak istiyor! Talâk, ancak nikâhı elinde bulunduran kişiye -kocaya- aittir (bilmiyor musunuz)!*' buyurur.⁴⁴³

Evliliğine vesile olduğu kişinin boşanmasına emrivaki bir şekilde teşebbüste bulunan birisinin bu girişimine engel olmak adına bir adamın Hz. Peygamber'i hakem yapması, evliliğini sürdürme ve ailesini dış zararlardan koruma gayreti olmuştur. Hukûkî olarak köle ve cariyenin evlendirilmesi, evliliğinin sonlandırılması efendisinin elinde olmasına rağmen Allah Rasûlü'nün bu duruma itiraz etmesi evlilik ve eş ilişkisine verdiği değer bir göstergesi gibi görünmektedir. Onun eşler arasına girmeye çalışıp aralarına ayrılık koymaya çalışan bu kişiye minberden karşı çıkması ve eşlerin hakkını koruması, kurulan bir ailenin kendi kararları olmadan dağılmasının önüne geçilmesi amacına yönelik bir tutum niteliğindedir.

3) Eşi tarafından sebebi bilinmeyen bir şekilde boşanan Fâtıma bint Kays'ın eşinden alacağı nafaka konusunda tartışma çıkmış ve olay Fâtıma tarafından Hz. Peygamber'e taşınmıştır. Eşinin kendisini çok uzaktayken boşaması nedeniyle muhatap olarak eşi Ebû Amr b.

⁴⁴² Ebû Dâvûd, "Talâk", 14 (Had. No: 2206), 13. Müşâbih rivayetler için bk. Tirmizî, "Talâk", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/265. Rükâne'nin eşini Hz. Ömer zamanında ikinci talâkla, Hz. Osman devrinde de üçüncü talâkla boşadığı belirtilir. Bu hadis için; Ebû Dâvûd 'sahih', İbn Kesir 'hasen', Şuayb el-Arnâût 'isnadı hasen' demiştir. Rical bilgisi için bk. Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâût-Muhammed Kâmil Karabelli, (yy. Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, ts.), 3/529-530.

⁴⁴³ İbn Mâce, "Talâk", 31 (Had. No: 2081). Hadis için Elbânî 'hasen' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/590; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/300; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâût v.dğr., (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004), 5/67.

Hafs b. Mugîre'nin ailesi ile iletişime geçen Fâtıma, çeşitli tartışmalar yaşamış ve bir sonuç alamayınca da durumu Allah Rasûlü'ne bildirmiştir. Kocasını Ebû Amr b. Hafs b. Mugîre tarafından üç talâkla(bâin) boşandığı belirtilen Fâtıma'ya -eşinin yakınları ve aracılar tarafından- nafaka verilmemiş; Allah Rasûlü tarafından -güvenlik endişesinden dolayı-mesken verilmemiş, ancak Hz. Peygamber'in ona *'Evlilik için helâl olduğunda bana ulaş!'* buyurduğu belirtilmiştir. Bunun üzerine evlenecek durumu geldiğinde durumu Allah Rasûlü'ne bildirir. Muâviye, Ebû Cehm ve Üsâme b. Zeyd evlenmek için Fâtıma'ya talip olurlar. Allah Rasûlü, 'Muâviye yoksul biridir; Ebû Cehm de kadınları döven bir kişidir; Üsâme (b. Zeyd) ise...' (Fâtıma) eliyle işaret ederek 'Üsâme, Üsâme!' der. Allah Rasûlü, Fâtıma'ya *'Allah'a itaat ve Allah'ın resulüne itaat etmen senin için daha hayırlıdır.'* buyurur. Fâtıma, Üsâme ile evlenir ve mutluluğunun-gıpta edilecek bir mutluluk/evlilik-daim olduğunu belirtir.⁴⁴⁴

Fâtıma bint Kays'ın eşi tarafından boşanması ve devamında gelişen olaylar çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. İddet süresini bekleyeceği yerin neresi olacağı hususunda Fâtıma'nın güvenlik kaygılarının olduğu, bu duruma karşı Allah Rasûlü'nün yönlendirmesiyle başka bir yerde iddet beklenmesi uygun görülmüştür. Fâtıma'nın özel bir durumunun olduğu anlaşılmakta ve Hz. Peygamber'in buna göre rehberlikte bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁵ Hz. Âişe'nin açıkladığı üzere ona mesken verilmemesinin güvenlik endişelerinden dolayı olduğu, ıssız bir bölgede olan eve giderse başına bir iş gelir korkusunun olduğu aktarılmaktadır.⁴⁴⁶ Bu tür özel sebeplerden ötürü Fâtıma'nın mağdur olmaması adına Allah Rasûlü çeşitli adımlar atar ve onun yeniden evlenmesi vesile olur. Yeni evlendirdiği kişi olan Üsâme'nin daha hayırlı olduğu vurgulanır ve mutlu bir evliliğe kapı aralanır. Hz. Peygamber'in Fâtıma için bulunduğu bu hakemlik olayında boşanan eşler arasında yaşanan problemlerin derinleştirilmesi yerine yeni girişimlerle hayatın devam ettirilmesi ve hakların korunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

4) Sahâbeden Rifâa el-Kurazî eşi Temîme'yi boşar, Temîme tekrar kocası Rifâa'ya dönebilmek adına başka bir evlilik gerçekleştirir. Yaşanan bu olay Hz. Âişe rivayetine şöyle yansımıştır: Temîme, Allah Rasûlü'ne gelerek eşinin kendisini üç talâk ile (talâk-ı kat'î) boşadığını ve bu boşamadan sonra Kurazî Abdurrahman b. Zübîr ile evlendiğini haber verir. Temîme evlendiği kişi hakkında 'Abdurrahman'ın erliği şu elbise saçağı gibidir -erlik vazifesini göremiyor-' der. Allah Rasûlü, *'Sanırım ki sen -eski eşin- Rifâa'ya varmak istiyorsun. Fakat -sonradan evlendiğin ve ikinci eşin olan- Abdurrahman ile karşılıklı ilişki (cima') yaşamadan bu (arzun) olamaz!'* buyurur.⁴⁴⁷

Bu olayda Allah Rasûlü, Temîme'nin niyetinin, önceden eşi olan Rifâa'yla tekrar

⁴⁴⁴ Müslim, "Talâk", 47 (Had. No: 3712). Hadis için; Elbâni 'sahih' demiştir. Fâtıma, Üsâme ile olan evliliğin iyi geçtiğini ve kocasının kendine çok şey kattığını evliliğinin ileriki yıllarında dile getirmiştir (Müslim, "Talâk", 49). Müşâbih rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 38-39; İbn Mâce, "Talâk", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/411, 412.

⁴⁴⁵ Müslim, "Talâk", 36-54; Ebû Dâvûd, "Talâk", 39; Tirmizî, "Talâk", 5; Nesâî, "Talâk", 72-73.

⁴⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Buhârî, "Talâk", 41; Ebû Dâvûd, "Talâk", 40.

⁴⁴⁷ Buhârî, "Talâk", 4 (Had. No: 5260). Hadis müttefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Şehâdât", 3; Müslim, "Talâk", 1-2, 4.

evlenmek olduğunu anlamış ve eşi Abdurrahman ile ilişkiye girmeden onu bırakıp eski eşine dönmesinin imkân dâhilinde olmadığını belirtmiştir. Bununla eşler arasındaki evlilik bağının belli denge ve düzende olduğu vurgulanmış, verilecek kararların etraflıca değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

1.3. Şiddet

Bu başlıkta Cemîle bint Übey ve Habîbe bint Zeyd'in eşlerinden şiddet görmeleri üzerine Allah Rasûlü tarafından yapılan hakemlik örnekleri sunulmuştur.

a. Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın eşi Cemîle bint Übey'e vurması sonrası Cemîle'nin kolu kırılır. Cemîle'nin bu durumu Allah Rasûlü'ne ulaştırılır.⁴⁴⁸ Hz. Peygamber, haberi ileten Sâbit'e göndererek, ona *'Eşinin sana vermesi gerekenleri al ve onu serbest bırak (boşa)!*' sözünü iletmesini buyurur. Sâbit bu söze karşılık olarak *'Tamam (öyleyse)!*' der ve boşanmayı kabul eder. Allah Rasûlü, Cemîle'ye bir hayız süresi bekleyip ailesine dönmesini (boşanmalarını) emreder.⁴⁴⁹

Eşinden dayak yiyen bir kadının haberi Hz. Peygamber'e ulaşır. Kadının bu duruma çare olarak boşanmayı talep etmesi üzerine Allah Rasûlü, kocası tarafından şiddet gördüğü ve kolunun kırıldığı duruma kayıtsız kalmamıştır. Bunu eşler arasında olabilecek olağan şeyler arasında saymamış, dayak karşısında ayrıntılı bir araştırmaya gitmemiş, kendisine haksızlık yapılan ve fiili şiddete maruz kalan Cemîle'nin eşinden boşanmasını sağlamıştır.⁴⁵⁰ İslâm dini, boşanmayı hoş karşılamamış ancak evliliklerin sürdürülmesi noktasında eşlerin evliliği yürütemeyeceği anlaşıldığı zaman boşanmaya müsaade etmiştir.⁴⁵¹

b. Sa'd b. Rebî'e eşi Habîbe bint Zeyd'e tokat atar. Bu duruma kızan Habîbe'nin babası, kızını da alıp Hz. Peygamber'e gelir ve *'Ey Allah Elçisi! Ben kızımı, ciğerparemi onunla evlendirdim, o ise kızıma tokat atmış!*' der. Allah Rasûlü, *'Öyleyse kızın eşine- kısas uygulasin.'* buyurur. Bunun üzerine baba kız kısas yapmak üzere oradan ayrılır. Biraz sonra onlara Allah Rasûlü, *'Dönün (dönün)! Bu gelen Cibrîl'dir. '-Allah, şu şu âyeti indirdi-⁴⁵²ve "Biz böyle diledik. Ancak Allah başka türlü diledi (hüküm verdi). Allah'ın dilemesi daha hayırlıdır."* buyurur.⁴⁵³ Verilen kısas hükmü de Allah Rasûlü tarafından yürürlükten kaldırılır.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ Başka bir rivayette de şikâyetin kendisi tarafından bildirildiği de geçmektedir. Bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk.: Alî Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcüd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 8/368. Ayrıca Nesâî'de bir rivayette bu durumun Cemîle'nin erkek kardeşi tarafından ulaştırıldığı da nakledilmektedir (Nesâî, "Talâk", 53).

⁴⁴⁹ Nesâî, "Talâk", 53 (Had. No: 3527). Hadis için; Elbânî 'sahih' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Nesâî, "Talâk", 53; İbn Mâce, "Talâk", 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/433-434.

⁴⁵⁰ Ünal, İsmail Hakkı, *40 Hadis 40 Yorum*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), (5. Baskı), 202-203.

⁴⁵¹ Kazan, Tahsin, "Ailede Geçimsizlik Problemi ve Hadislerle Çözüm Önerileri [The Dissension Problem in the Family and Their Solution Suggestions With Hadiths]", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies*, 7/1 (Ocak/January 2021), 186.

⁴⁵² Nisâ, 4/34.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 221 (Had. No. 274); İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/411 (Had. No: 27493); Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 468/1076), *Esbâbü'n-Nuzûl el-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, (Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1411/1991), 155. Müşâbih rivayetler ve bilgi için bk. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru Kurtubî)*, thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî v.dğr., (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 5/168; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer

Hız. Peygamber'e hakem olması için gelen bu davanın neticesinde; aile büyüklerinin eşler arasında yaşanan problemlere müdahil olmaları ve sorun için çare aramaları; eşine şiddet uygulayan kocaya müsamaha gösterilmemesi ve ceza alması için hüküm verilmesi; vahyin sosyal ve aile hayatı ilkelerini belirlemede etkin rolü ile yükümlülüklerde Kur'an'a öncelik tanınması; eşler arası yaşanan problemlerde verilen cezanın/hükümün değişebildiği; ayrıca bu olayda şiddet olmasına rağmen orta yolun aranıp boşanmaya değil evliliğin devamının önemi ortaya çıkmış ve bazı ilkeler ortaya konulmuştur. Allah Rasûlü'nün '*Biz bir şey arzuladık. Ancak Allah başka bir şey diledi!*' buyurması, bazı durumlarda alınan kararların yetkili merciler tarafından değiştirilebileceğine bir işarettir.

Cemîle bint Übey ile Habîbe bint Zeyd'in eşleri ile yaşadıkları problemlerde şiddet görmeleri ve Allah Rasûlü'nün bu konudaki tutumunun şiddete karşı yapıcı olması,⁴⁵⁵ her iki olayda da vahye şahitlik edilmesi ve âyetlerin nâzil olması, Allah ve rahmet elçisinin şiddete kapı aralamamasını ortaya koymuş ve eşler arasında yaşanan problemlerin çözümünün bir hakemin varlığını kaçınılmaz kıldığını göstermiştir.⁴⁵⁶

1.4. Şüphe

Bu başlık altında eşi siyahi bir çocuk doğuran adamın bundan yola çıkarak eşine karşı şüphelendiği ve onu zina ile itham ettiği, ardından Allah Rasûlü'ne gelerek yardım istediği örnek sunulmuştur.

a. Çöl ortamında bulunan Benî Fezâre'den bir adam, eşinin siyahi bir çocuk doğurması üzerine şüphelenmiş ve eşinin kendisi dışında biriyle ilişki yaşadığı zannına kapılmıştır. Adam, bu duruma bir açıklık ve çare ararken Allah Rasûlü'ne gelir ve yaşadığı olayı anlatır. Eşinden şüphelenerek onu zinayla itham eden bu adama Hız. Peygamber tarafından anlayacağı bir üslupla açıklık getirilmiştir. Allah Rasûlü adama, '*Deve sürün var mı?*' buyurur. Adam 'Evet var.' der. Allah Rasûlü, '*Peki o develerinin renkleri nasıl?*' buyurur. Adam, 'Bazıları kızıl.' diye cevap verir. Hız. Peygamber, '*İçlerinde siyah, beyaz olanları var mı?*' diye buyurur. Adam 'Evet, aralarında siyah da var beyaz da var!' der. Hız. Peygamber, '*Sence -develerde çeşit çeşit bulunan- bu renkler nereden gelmiş olabilir?*' buyurur. Adam, 'Belki, bir damara çekmiş olabilir!' şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Allah Rasûlü ona, '*Aynı şekilde -eşini itham ettiğin bu hâl karşısında- senin çocuğun da bir damara çekmiş olabilir!*' buyurur.⁴⁵⁷

Eşine zina isnat eden bir adamın problemi Allah Rasûlü'nün akla hitap eden usulüyle

b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1407/1986), 1/506; Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Tahricü'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkı'a fî Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zenahşeri*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993), 1/312.

⁴⁵⁴ Bu hadis için; İbnü't-Türkmâni 'senedi sahîh' demiştir. İbnü't-Türkmâni, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardîni (ö. 750/1349), *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Reddi ale'l-Beyhâki*, yy., Dâru'l-Fikir, ts., 8/40.

⁴⁵⁵ Hız. Peygamber'in şiddetin önlenmesine yönelik aldığı tedbirler için bk. Dülber, Hatice, "Şiddetin Karşısında Hız. Peygamber", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 5/6 (Haziran 2018), 273-274.

⁴⁵⁶ Kazan, Tahsin, "Ailede Geçimsizlik Problemi ve Hadislerle Çözüm Önerileri [The Dissension Problem in the Family and Their Solution Suggestions With Hadiths]", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies*, 7/1 (Ocak/January 2021), 186.

⁴⁵⁷ Müslim, "Liân", 18 (Had. No: 3766). Hadis müttefekun aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Talâk", 25; "İ'tisâm", 12; Ebû Dâvûd, "Talâk", 28; Nesâî, "Talâk", 46; Tirmizî, "Velâ", 4.

çözümüne kavuşturulur. Adamın iddiası karşısında Hz. Peygamber'in duruşu, delil olmadan sadece zandan hareket edilerek boşanmanın gerçekleşmemesi gerektiğine işaret eder. Bu durum insanın bulunduğu çevre ve zihin yapısının kararlarında etkin olabileceğini göstermekte dolayısıyla önemli meselelerde yanlış kararlar alınmaması adına bir rehber ihtiyacı duyulmasını; aile birliğinin sürekliliği için eşlerin karşılıklı güveninin sağlanmasını ve suçun varlığı için delilin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Genetik ve fizyolojik faktörler insanın ailesi üzerinde etkili olabilmektedir, muhataba göre örnek ve konuşma üslubu gerçekleştirilmesi problemlerin çözümünde kolaylık sağlamaktadır; boşanma rastgele yapılmamalı ve iyi niyet her zaman korunmalıdır. Hz. Peygamber'in yeni doğum yapan bir kadının yalnız kalmaması, çocuğun babasından uzak bir şekilde büyümemesi ve haksız yere bir ailenin dağılmaması adına yürüttüğü bu rehberlik, eşlerin karar alırken dikkatli tavırlar içinde hareket etmesinin önemini ortaya çıkarmıştır.

1.5. Eşler Arası Hak ve Sorumluluklar

Bu başlıkta eşleri tarafından ibadetlere ağırlık verdikleri ve aşırıya kaçtıkları için ilgisizlikle karşı karşıya kalanların Allah Rasûlü'ne ulaşan yardım talepleri örnekleri sunulmuştur.

a. Safvân'ın eşi onu şikâyet etmek için Hz. Peygamber'e gelir ve Safvân'ı kendisini dövdüğü, oruçlarını bozduğunu ve sabah namazını kaçırdığı için şikâyet eder. Safvân'ın eşi, namaz kılarken namazlarını uzatır ve sık sık nâfile oruç tutardı. Bir gün Allah Rasûlü'ne gelir ve eşini kendisine yaptıklarından dolayı şikâyet eder. Bu sırada Safvân b. el-Muattal Hz. Peygamber'in yanındadır, kadının söylediklerini Safvân'a sorar. O da, eşini namazlarını uzun tuttuğu için dövdüğünü ve sürekli nâfile oruç tuttuğu ve gençlik duygularına karşılık alamadığı için eşinin oruçlarını bozduğunu söyler. Allah Rasûlü, namazın kısa tutulabileceği ve nâfile oruç için eşin hukukuna riayet edilmesi gerektiğini buyurur. Ayrıca Safvân'ın eşinin kendisini şikâyet ettiği bir diğer husus olan sabah namazlarını kaçırmasının uykusunun ağır basmasından dolayı olduğunu söyler. Allah Rasûlü bunun üzerine uyandırdığı vakit namazını kılmasını buyurur.⁴⁵⁸

Hz. Peygamber'in ibadetlerde aşırıya giden, güçlerini zorlayan sahâbeye söz ve tavırlarıyla çeşitli eleştiriler yönelttiği bilinen bir durumdur. Bu husustaki bir rivayet şöyledir: *“Şunu iyi bilin ki, vallahi, aranızda Allah'tan en çok korkanınız ve o'na karşı en çok takva sahibi olanınız benim. Bununla birlikte ben bazen oruç tutar, bazen tutmam. Hem namaz kılarım hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden*

⁴⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 74 (Had. No: 2459). Bu hadis için; Hâkim ‘Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre bu hadis sahih’, İbn Hacer ‘sahih’, Şuayb el-Arnâût ‘sahih’ demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, 1/602; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/80, 3/85; Beyhâki, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 4/499; Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî (ö. 307/919), *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selîm, (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404/1984), 2/398; İbn Balabân, *el-Ihsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, 4/354-355; Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâût, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 5/286.

değildir!"⁴⁵⁹

Safvân ile ilgili durumu da bu bağlamda değerlendirmek gerekecektir. Hz. Peygamber, Safvân'ın eşinin şikâyetini dinledikten sonra yanında bulunan Safvân'a, bu şikâyetler hakkındaki durumu sormuş; Safvân yaptıklarını reddetmemiş, kabul etmiş⁴⁶⁰ ve neden böyle yaptığını açıklamıştır.⁴⁶¹ Hz. Peygamber, Safvân'ın eşini döverek eşinin namazlarında uzun kıraat yapmasını engellemesi ve Safvân'ın eşinin, Safvân'ı dinlemeyerek bulunduğu hâli sürdürmesinden dolayı ikisinin de yaptığının doğru olmadığını belirtmektedir.⁴⁶² Rasûl-i Ekrem, bu şikâyete kayıtsız kalmamış, meramını anlatana kadar Safvân'ın eşini dinlemiş ve diğer kadın sahâbîlerin eşlerini şikâyet etmesi sonrası çözümler üretmesi gibi bu olayda da her iki tarafın hak ve sorumluluklarını hatırlatacak şekilde onlara rehber olmuş ve problemlerini çözüme kavuşturmuştur.

Ancak bu rivayetten Safvân'ın eşini dövmesinin normal ve meşrû görüldüğü gibi bir sonuç çıkarmanın öncelikle Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı bir yaklaşım olacağı farkında olmak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in evlilik hayatında eşlerine asla el kaldırmadığı, hatta kırıcı ve incitici bir söz bile söylemediği⁴⁶³ bilinen bir husustur. Konu ile ilgili nakledilen başka bir olayda eşinin kolunu kıran Sâbit'e Hz. Peygamber'in dövme sebebini sormadan karısını boşamasını emretmesi⁴⁶⁴ son derece anlamlıdır. Bunun yanında "*Sizin en hayırlınız kadınlara karşı en hayırlı davrananınızdır.*"⁴⁶⁵ buyuran ve "*Gece birlikte olduğunuz kadınları nasıl döversiniz?*"⁴⁶⁶ diyerek hayretini ifade eden Sevgili Peygamberimizin kadınlara karşı şiddet ve baskıyı öngören tutum ve davranışlara müsaade ettiğini düşünmek hiçbir şekilde mümkün görünmemektedir.

b. Osman b. Maz'ûn'un eşi Havle bint Hakîm, eşinin ibadetlere düşkünlüğü nedeniyle kendisine olan ilgisinin azaldığını görerek kendi bakımı hususunda ihmalkâr davranmış, bu husus da Hz. Âişe'nin dikkatini çekmiştir.⁴⁶⁷ Bunun üzerine Allah Rasûlü, Osman b. Maz'ûn'u yanına çağırarak eşini ihmal etmemesi gerektiğini hatırlatır ve kendisine yaptıklarının sünnete uygun olmadığını söyler. Sünnete uygun davranışın nasıl olması gerektiği hakkında kendisine açıklamalarda bulunur ve bizzat sunduğu örneklikteki gibi bir ibadet hayatının olmasını emreder.⁴⁶⁸ İlk Müslümanlardan olan Osman b. Maz'ûn'un Hz. Peygamber'in sütkardeşi olması ve yakın ilişkilerde bulunması onun Allah Rasûlü tarafından iyi tanınmasına vesile olmuştur. Bekâr olduğu dönemlerde çeşitli sıkıntılar yaşayan ve kendisini hadım ettirmeyi düşünecek

⁴⁵⁹ Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5.

⁴⁶⁰ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 5/286.

⁴⁶¹ Sehârenfûrî, Halîl Ahmed (ö. 1346/1927-28), *Bezli'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, (Hindistan: Merkezî'l-Şeyh Ebî'l-Hasan en-Nedvî li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1427/2006), 8/685-688; Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî (ö. 388/998), *Me'âlimü's-Sünen*, (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 2/136-137.

⁴⁶² Sehârenfûrî, *Bezli'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, 8/686-687.

⁴⁶³ Ünal, İsmail Hakki, *40 Hadis 40 Yorum*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), (5. Baskı), 202-204.

⁴⁶⁴ Nesâî, "Talâk", 53 (Had. No: 3527). Hadis için; Elbânî 'sahih' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Nesâî, "Talâk", 53; İbn Mâce, "Talâk", 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/433-434.

⁴⁶⁵ Tirmizî, "Radâ", 11.

⁴⁶⁶ İbn Mâce, "Nikâh", 51.

⁴⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/268; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 28.

⁴⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 27 (Had. No: 1369). Bu hadis için; Elbânî 'sahih', Şuayb el-Arnâût da 'isnadı hasen' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/268; İbn Balabân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*, 1/185, 2/19.

kadar ibadetlerine dikkat eden Osman'a Hz. Peygamber tarafından izin verilmemiş, oruç tutması tavsiye edilmiştir.⁴⁶⁹

Aile olmanın en önemli etkenlerinden biri de eşlerin birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarını yerine getirmesi, birbirlerine zaman ayırması ile mâruf olan denge gereği, bir eşin diğerine olan ilgisini kesmemesidir. Ailede yaşanan başlıca problemlerin çeşitli sebepleri olmakla birlikte bunlardan birinin de eşe karşı ilgisizlik olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber eşler arasında ilgisizliğin önüne geçmek için emir ve tavsiyelerde bulunmuş, yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere her konuda olduğu gibi ibadet ve eşler arası ilişkilerde de ölçülü davranılması gerektiğine işaret etmiştir.

c. Abdullah b. Amr'ın babası oğlunu evlendirdiği kadına evliliklerinin nasıl sürdüğünü sorar; kadın eşinin kendisiyle yeterince ilgilenmediğini şikâyet eder. Babası bu olaya hiddetlenir ve yaşanan bu olayı Allah Rasûlü'ne etraflıca anlatmak için yanına gider. Allah Rasûlü, Abdullah b. Amr'a yanına gelmesi için haber gönderir. Abdullah, Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde ona yaptığı ibadetler hakkında sorular sorar. Abdullah gündüzü oruçla geceleri de namazla geçirdiğini söyler. Bu cevaplardan sonra Allah Rasûlü, ona kendisinin bazı günleri oruçlu geçirdiğini bazı günlerde ise oruç tutmadığını, namaz kılmakla beraber uykuya da zaman ayırdığını, eşleriyle de yakınlaştığını açıklar. Sonrasında da *"Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir (benim tebliğ ettiğimin üzerine değildir)!"* buyurur.⁴⁷⁰

Abdullah b. Amr b. Âs, evlendiği kadın yanına geldiğinde namaz ve oruç gibi ibadetlere ağırlık verdiğinden dolayı onunla ilgilenmiyor, ondan uzak kalıyordu. Babası tarafından Abdullah'ın eşine karşı bu tutumu fark edilir. Babası bu duruma kızar ve onu sıkıştırır, eşinin hakkını çiğnediğini ve ona kırgınlık yaşattığını söyler; durumu Hz. Peygamber'e taşır. Bunun üzerine Allah Rasûlü, eşinin hakkını ihlal ve ihmal etmeyecek şekilde onu uyarır. Devamında eşine karşı sorumluluklarını yerine getirecek bir zaman ayırması için ibadetler hakkında kendisine bir çizelge ve ölçü sunar.⁴⁷¹Böylelikle Rasûl-i Ekrem tarafından ibadetlere ağırlık vererek eşlerine karşı ilgisizliği bahane edenlerin önüne bir set çekilmiştir.

1.6. Eşler Arası Problemlerden Sonra Çocukların Velayeti

Bu başlıkta eşler arasında yaşanan ilişki problemleri neticesinde boşanma durumu gerçekleştiğinde çocukların velayetinin kimde kalacağına dair rivayetlerin örnekleri

⁴⁶⁹ Buhârî, "Nikâh", 8; Müslim, "Nikâh", 6-8. Bir rivayette Abdullah ibnü'l-Ömer'den nakledildiğine; Osman b. Maz'ûn teyzesinin kızıyla evlenmişti. Kızın annesi Hz. Peygamber'e giderek, "Allah var, kızım bu işten (evlilikten) hiç memnun değil." demiştir. Allah Rasûlü de Osman b. Maz'ûn'a kızdan ayrılmasını emretmiştir. Bu olay sonrasında Osman b. Maz'ûn kızdan ayrılmıştır (Hâkim, *el-Müstedrek 'alâ Sahihayn*, 11/181).

⁴⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/158 (Had. No: 6477). Bu hadis için; Elbânî 'sahih', Şuayb el-Arnâût da 'isnadı sahih' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 34; Nesâî, "Siyâm", 76.

⁴⁷¹ Rivayette konuşmanın bu kısmı şöyledir: Allah Rasûlü, *'Bir ay içerisinde okuyacağın Kur'an miktarı bir (hatim) olsun.'* buyurur. O 'Bundan daha fazlasına da gücüm yeter.' der. *'Öyleyse on günde bir oku.'* buyurur. Abdullah '(Yine) bundan (da) fazlasını okumaya güç yetirebilirim.' der. [Husayn veya Mugire rivayeti:] *'(Tamam o vakit!) her üç günde bir defa oku.'* Buyurur. Daha sonra, *'Her aydan üç günü oruçla geçir.'* buyurur. Abdullah 'Bundan fazlasına da gücüm yeterli.' der. (Allah Rasûlü, bu karşılıklı çekişme sonucunda) *'(Madem öyle) bir gün oruç tut diğer gün tutma! Bu en faziletli oruçtur. Kardeşim Dâvud'un orucudur.'* buyurur. [Husayn rivayeti:] Sonrasında devamla Allah Rasûlü *'İbadetle meşgul olan kimsenin heyecanı olur. Her heyecanda da durgunluk (olur) yaşar; ya bir sünnete yönelir ya da bid'ate girer. (İşte!) Kim ki bu hâldeyken sünnete yönelirse yolunu şaşırmaz! (Sünnetten) başka bir yere yönelen de helâk olmaktan başka bir şey görmez.'* buyurur. Bu durumda ölçülü davranmanın önemi ve eşe karşı sorumluluklardan kaçınmanın yanlış olduğu ortaya konulmaktadır.

sunulmuştur.

a. Eşi tarafından boşanan bir kadın, eşiyle yaşadığı oğlunun velayetini alma tartışması sonrası Hz. Peygamber'e gelerek durumu anlatmıştır. Kadın oğlunu velayetine almak için gelir. Bunun üzerine Allah Rasûlü kadının kocasına -çocuğunun kadında kalması hakkındaki- fikrini sorar. Kadının kocası da 'Kim benle oğlumun arasına girebilir!' der. Hz. Peygamber çocuğa (dönerek) '(Yanında kalmak istediğin kişiyi) anne ve babandan dileğini tercih et!' buyurur. Bunun üzerine çocuk annesini seçer.⁴⁷²

b. Yukarıdaki rivayete benzer olarak Hz. Peygamber'e gelen bir kadın, boşanma sonrası oğlunun kendisine verilmediğini şikâyet etmiştir. Kadının biri Allah Rasûlü'ne gelerek "Ey Allah Rasûlü! Ben onu -oğlumu doğana kadar- karnımda taşıdım -onun yeri benim yanımdı-, odam/evim ona mekândı, göğsüm de onun için süt (su) yeriydi. Ancak babası beni boşadı ve (bütün bunlara rağmen) oğlumu benden ayırmak/almak istiyor." Allah Rasûlü, o kadına '(Başka bir erkekle) evlenmediğin sürece o (oğlun) senin hakkındır (dilediğin sende kalabilir)!' buyurur.⁴⁷³

c. Bir zina iftirası sonrasında Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen liân olayından sonra çocuğun velayeti ile ilgili eşler arasında problem yaşanmıştır. Liân sonrası adam, kadından doğan çocuğunun kendi nesebinden olmadığı iddiasında bulundu. Allah Rasûlü, bu adamla kadını ayırır. Çocukların nesebi kadına verilir.⁴⁷⁴

Eşler arası yaşanan problemlerden sonra yaşanan ayrılıklarda karşılıklı hakların korunması, evlilikle oluşan aile bağlarının kopmaması ve tartışmaların zarar verecek boyuta gelmemesi adına adımlar atan Hz. Peygamber, çeşitli sebeplerle boşanan eşler arasında çocukların velayeti için hakemlik yapmıştır. Eşlerin yaşadığı problemlerden doğan ayrılık kararlarında ailenin bir parçası olan çocukların mağdur olmaması ve iki taraf arasında ezilmemesi için bazı hükümler de ihdas edilmiştir.⁴⁷⁵

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kadın ve erkekten teşekkül eden ailenin yapısı, zamana, mekâna, sosyal yapıya, kültürel ve ekonomik duruma en önemlisi de inanç/dinî kabule göre farklılık arz edebilmektedir. Her dinin mensubu kendi inancı doğrultusunda, gelenekselleşen ve örf hâline gelen âdetleriyle birlikte aileyi meydana getirmektedir. Her bir toplumun aile yapısı diğer toplumlara göre farklılıklar barındırmaktadır. Ailenin yapısını etkileyen tüm faktörler aile içerisinde yaşanan problemlerde de etkisini göstermekte, bu problemler kültür, zaman ve sosyal yapının izlerini

⁴⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/447 (Had. No: 9771); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/180 (Had. No: 19121). Bu hadis için; Hâkim 'sahih', Tirmizî 'hasen sahih' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. İbn Mâce, "Ahkâm", 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/246.

⁴⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/182 (Had. No: 6707). Bu hadis için; Hâkim 'sahih' demiştir. Müşâbih rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 34-35; Hâkim, *el-Müstedrek 'alâ Sahihayn*, 2/225.

⁴⁷⁴ Buhârî, "Talâk", 35 (Had. No: 5315). Hadis müttefeku aleyhtir. Müşâbih rivayetler için bk. Müslim, "Liân", 5; Ebû Dâvûd, "Talâk", 26-27; Tirmizî, "Talâk", 22; İbn Mâce, "Talâk", 27.

⁴⁷⁵ Burada verilen rivayetlerin ahkâma dair hususları içermesi nedeniyle rehberlik bağlantısına değinerek zikretmekle yetiniliyor. Velayet konusu için bk. Apaydın, H. Yunus, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15-19.

taşımaktadır. Hz. Peygamber'in müdahil olduğu çeşitli aile içi çatışmalarda meselenin bu tabii yönünü göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in meselelere çözüm ararken takındığı tavır ve tutumu kültürle sınırlı kalmamış dinî emir ve yükümlükler de dikkate alınarak hak, hukuk ve adalet üzere hareket edilmeye çaba sarf edilmiştir.

Sahâbîlerin eşleri ile yaşadığı problemlerin kaynağı farklılık arz etmiştir. Allah Rasûlü'nün bu problemlere yaklaşımı ve verdiği hükümler ile tavsiyeler doğrultusunda; problem yaşayan sahâbîleri yakından tanıdığı dolayısıyla arabulucu olurken problemin nereden kaynaklandığını az çok tahmin ettiği veya bildiği sonucu çıkmaktadır. Bundan dolayı yaşanan problemlerde çözüm sağlarken kişileri iyi tanınması, karakterlerini bilmesi kolaylaştırıcı olmaktadır.

Allah Rasûlü'nün eşler arası problemlerde izlediği yolu şöyle sıralamak mümkündür: Rasûl-i Ekrem olaylara ve yaşanan problemlere çözüm odaklı, sonuç alıcı, yapıcı ve adaletle yaklaşmış, eşler arasında müdahil olduğu her olaya bir peygamber olarak rehber/arabulucu/hakem olmuştur. Hz. Peygamber yaşadıkları problemlerden dolayı eşlerini şikâyet eden, sorununa çare arayan ve ondan arabulucu olmasını isteyen herkesi dinlemiş, hiçbir probleme kayıtsız kalmamıştır. Şayet problem ikili ilişkilerden kaynaklanıyorsa her iki tarafın da görüşüne başvurmuş ve buna göre çözüm önerilerinde bulunmuştur. Sorunun kadın veya erkek kaynaklı olması kararlarını etkilememiş, eşler arasında adaletle hüküm vermek adına sorunun kaynağını araştırmıştır. Kişileri bulunduğu durum ve şartlara göre değerlendirmiştir. Problemlerin büyümesine ve zararlı sonuçlar doğurmasına yol açmadan aile düzen ve huzurunun temin ve idamesini sağlayacak bir tutum sergilemiştir. Rivayetlerin geneli dikkate alındığında karşılaşılan problemlerin pek çoğunun hukuki nitelik taşıdığı, Hz. Peygamber'in aileye dair hükümler verirken Kur'ân ayetlerini esas aldığı anlaşılmaktadır. Rasûl-i Ekrem'in karşılaştığı aile içi meselelerde, başta sorgulayıcı bir tavır içerisinde olmaması, ortamı yumuşatma eğilimi, adalet ve kolaylaştırıcılık ilkeleri ile hareket etmesi olmak üzere sergilediği diğer ilkesel tavırlar kanaatimizce problemleri çözüme kavuşturmada en mühim role sahip unsurlardır.

KAYNAKLAR

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyerî (ö. 211/826-27). *el-Musannef*. 1/26. (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut-Hindistan: el-Meclisü'l-İlmi, 1403/1982.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Yolları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal*, 25/2 (December 2021): 759-771.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *el-Müsned*. 2/252- 3/80. Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1426/2005.
- Akpınar, Ali. "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)", *İlahiyat Akademi*, 11 (Temmuz 2020), 13-14.
- Apaydın, H. Yunus, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Âşıkkutlu, Emin, “Berîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 15/393. (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), yy. Dâru Hicr, 1432/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 4/499, 7/644. (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870). *Sahîhu Buhârî*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Candan, Abdurrahman. “Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi”, *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021, 806.
- Celal Erbay. “Nafaka”. 32/282-283. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995). *es-Sünen*, 5/67. (thk. Şuayb Arnâût v.dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Dülber, Hatice. “Şiddetin Karşısında Hz. Peygamber”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 5/6 (Haziran 2018), 273-274.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvûd*. 3/529-530. (thk. Şuayb el-Arnâût-Muhammed Kâmil Karabelli). yy. Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, ts.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *el-Merâsîl*. (thk. Şuayb el-Arnâût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987, 221.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî (ö. 307/919). *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. 2/398. (thk. Hüseyin Selîm). Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Güler, Nurdane. “Hz. Meryem ve Kadının Gücü”, *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD) [Kalemname]*, 2016, Cilt: I, Sayı: 1/25-34.
- Gültekin, Ayşe. “Hz. Peygamber'in Çözümüne Kavuştuğu Boşanma Olayları”, *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021. 863.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbüri (ö. 405/1014). *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 3 Cilt. (thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn b. Balabân (ö. 739/1339). *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. 4/354-355. (thk. Şuayb el-Arnâût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849). *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. 4/180. (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 3/357. (thk. Alî Muhammed Muavvîz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 1/536. (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 1/141-144. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Arabistan: Dâru's-Selâm. 2000.
- İbnü'l-Cevzî, İbü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. 1/403. (thk. Abdurrezzak el-Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1422/2001.

- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî (ö. 750/1349), *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Reddi ale'l-Beyhakî*. 8/40. yy. Dâru'l-Fikir, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Havle bint Sa'lebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.16/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hind bint Utbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kazan, Tahsin. "Ailede Geçimsizlik Problemi ve Hadislerle Çözüm Önerileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies*, 7/1 (Ocak/January 2021), 186.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273). *el-Câmi'li-Ahkâmî'l-Kur'ân* (Tefsîru Kurtubî). 5/168. (thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî v.dğr.), Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed (Sîretü'n-Nebî 1-2)*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, (6. Baskı).
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân (et-Tefsîrü'l-Kebîr)*. 1/55. (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte). Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabi, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*, Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915). *Sünenü Nesâî*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210). *Mefâtihu'l-Gayb*.10/127. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999, (3. Baskı).
- Sehârenfûrî, Halîl Ahmed (ö. 1346/1927-28). *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, 8/685-688. Hindistan: Merkezü'l-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-İslamiyye. 1427/2006.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. 11/300. (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri (ö. 321/933). *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. 5/286. (thk. Şuayb el-Arnâût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). *el-Câmi'u't-Tirmizî*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Uçar, İlyas. "Sevgi Dilinin Üretimi: Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Kadın ve Aile", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021, 99.
- Ünal, İsmail Hakkı. *40 Hadis 40 Yorum*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, (5. Baskı).
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076). *Esbâbü'n-Nüzûl el-Kur'ân*. 155. (thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144). *el-Keşşâf*. 1/506. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1407/1986.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 762/1360). *Tahrîcü'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkı'a fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*.1/312. (thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd), Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993.

Gönderim Tarihi: 28.03.2022
Kabul Tarihi: 17.05.2022
Yayımlanma Tarihi: 25.06.2022

Kadınların Dini Sosyalleşme Sürecinde Kur'an Kurslarının Rolü: Kırıkkale Örneği*

Serap Yardımcı

Yüksek Lisans Mezunu, Hitit Üniversitesi, Kırıkkale Müftülüğü Kur'an Kursu Öğreticisi.

Master's Degree, Hitit University. Kırıkkale Muftiate Staff of the Quran Course

Kırıkkale / Turkey

e-posta: serapyardimci3@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-9706-7732

Yakup ÇOŞTU

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

Professor Doctor, Hitit University, Theology Faculty, Department of Sociology of Religion
Çorum / Turkey

e-posta: yakupcostu@hitit.edu.tr

ORCID orcid.org/0000-0002-5672-9226

Atıf/Cite as: Yardımcı, Serap-Coştu, Yakup. "Kadınların Dini Sosyalleşme Sürecinde Kur'an Kurslarının Rolü: Kırıkkale Örneği" Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 125-146.

Öz

Yaygın bir din eğitimi kurumu olan Kur'an Kursları fertlerin dini davranışlarında, düşüncelerinde etkileyici olmakla birlikte, bireysel ve toplumsal dayanışmayı, birlik-beraberliği ve sosyalleşmeyi sağlayan önemli bir kurumdur. Dini, maddi ve manevi unsurların benimsenmesi, aktarılması ve yaşatılması açısından Kur'an Kursları dini sosyalleşme alanlarıdır. Diyanet İşleri Başkanlığınca kadınlara yönelik yürütülen Kur'an Kursları, dini eğitimin yanında kursa katılan kadınların sosyalleşme süreçlerinde katkı sağlayan kurumlardır. Bu çalışmada Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı 12 Kur'an kursuna devam eden, yaşları 33 ile 60 arasında değişen 24 katılımcı ile görüşme yapılarak Kur'an Kurslarının yetişkin kadınların dini sosyalleşmesine olan katkıları ortaya konulmuştur. Nitel araştırma tekniği ile toplanan veriler üzerinden gerçekleştirilen içerik analizi sonucuna göre, Kur'an Kurslarının din eğitimi hizmetinin verildiği bir yaygın eğitim merkezi olmasının yanı sıra; yetişkin kadınlar için manevi doyum merkezi, ailevi, dini ve psikolojik sorunlara çözüm aranan ve fiili olarak danışmanlık hizmetlerinin alındığı, dini içerikli sosyalleşme alanlarının oluşturulması ve buna yönelik uygulamaların yapıldığı dini sosyalleşme merkezi olarak çok yönlü bir kurum olduğu tespit edilmiştir.

* Bu makale, aynı isimle tamamlanan (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2022) yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini Sosyalleşme, Kur'an Kursu, Kadın, Kırıkkale

The Role of Quran Courses in the Process of Religious Socialization of Women: The Case of Kırıkkale

Abstract

Qur'an courses, which are a non-formal religious education institution, are an important institution that provides individual and social solidarity, unity and socialization, as well as being impressive in the religious behaviours and thoughts of individuals. Qur'an courses are field of religious socialization in terms of adopting and transferring religious, material and spiritual elements. Qur'an courses for women conducted by The Directorate of Religious Affairs are institutions that contribute to the socialization processes of women who attend the course, as well as religious education.

In this study, the contribution of the Qur'an Courses to the religious socialization of adult women was revealed by interviewing 24 participants aged between 33 and 60 who attend 12 Qur'an Courses affiliated to Kırıkkale Provincial Mufti. According to the results of the content analysis carried out on the data collected with the qualitative research technique, besides the Qur'an Courses being a non-formal education centre where religious education services are provided; the spiritual satisfaction centre for adult women has revealed that it is a multi-faceted institution where solutions are sought for family, religious and psychological problems and where counselling services are received.

Keywords: Religious Socialization, Qur'an Course, Woman, Kırıkkale

GİRİŞ

Sosyalleşme bireyin, doğumundan ölümüne kadar hayat boyu devam eden bir süreçtir. Bu süreçte sosyalleşmeyi sağlayan en önemli kurumlardan biri de dindir. Din insanları aynı amaç etrafında birleştirirken, dini pratikler vasıtasıyla oluşan sosyalleşme ortamları da bu süreçte ayrıca önem kazanmaktadır. Bu ortamlarda meydana gelen dini pratikler, faaliyetler, organizasyonlar bir taraftan toplumsal bütünlüğün oluşmasına katkı sağlarken diğer yandan bireylerin zamanlarını kaliteli geçirmesine olanak sağlar.

Din ve toplum karşılıklı etkileşim içerisinde olan sosyal bir olgudur. Dini sosyalleşme ise sosyalleşme süreci içerisinde gerçekleşen, bireyin toplumun dini norm ve kaidelerini, inanç ve uygulamalarını benimsediği ve içselleştirdiği bir süreç olarak tarif edilmektedir.⁴⁷⁶ Din unsuru bireysel olduğu kadar toplumun çeşitli kurumsal yapıları ile de yakın ilişki içerisinde. İslam'ın geldiği ilk yıllardan itibaren tarih boyunca Kur'an-ı Kerim ve İslam dini esaslarının eğitimi önemli olmuş, dini eğitim yapan kurumlar toplum tarafından ilgi görmüştür. Yaygın bir din eğitimi kurumu olan Kur'an Kursları fertlerin dini davranışlarında, düşüncelerinde etkileyici

⁴⁷⁶ Yakup Çoştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. İhsan Çapçioğlu ve Niyazi Akyüz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 374-375.

olmakla birlikte, bireysel ve toplumsal dayanışmayı, birlik-beraberliği ve sosyalleşmeyi sağlayan önemli bir yapı olarak işlevselliğini korumuştur. Bir topluluğun toplum olma bilincine varma sürecinde dini, maddi ve manevi unsurların benimsenmesi, aktarılması ve yaşatılması açısından Kur'an Kursları dini sosyalleşme alanlarıdır. Kadınlara yönelik yürütülen Kur'an Kursları, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak eğitim faaliyeti yürüten, dini eğitimin yanında, kursa katılan kadınların sosyalleşmesine ve bu açıdan dini sosyalleşmeye önemli katkı sağlayan kurumlardır.

Kur'an Kurslarının yüklendiği temel misyonlar açısından dini sosyalleşme; dini, milli ve manevi içeriklerle bütünleştirilmiş toplu ibadetler ve sosyal faaliyetler bünyesinde gerçekleşmektedir. Sunulan bu hizmetler sosyal algıları yüksek, toplumla bütünleşen, kendini ve çevresini doğru davranış biçimleriyle değiştirebilen ve geliştirebilen bireyler yetişmesine katkı sağlamaktadır. Kur'an Kursları, yaş, eğitim ve sosyo-ekonomik açıdan birbirinden farklı yetişkin kadınların; farklı sosyal çevrelerde, dini içeriklerden beslenmiş kaliteli zaman dilimleri geçirmesi açısından da dini sosyalleşme sürecinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Kur'an Kursları eğitim hizmetinin yanı sıra, sosyalleştirme, psikolojik ve aile danışmanlığı gibi işlevleri de yerine getirmektedir. Ülkemizde Kur'an Kursları her yaş grubundan, her meslek ve etnik gruptan kişilere eğitim vermekle birlikte; bireye sosyal bir ortam sağlamak aynı zamanda aile ve toplum hayatında dinin gereklerinin yerine getirilmesi açısından da rehberlik hizmeti vermektedir.

Kur'an Kursları kadınlara yaşadıkları ev ortamlarının haricinde, din eğitimi ve sosyalleşme alanlarının birleştirilmesiyle oluşan dini sosyalleşme ortamları sunan bir hizmet alanına sahiptir. Aynı zamanda fiili olarak danışmanlık hizmetlerinin yürütüldüğü bu ortamlar; mutlu, manevi açıdan doyuma ulaşmış, kendini gerçekleştirmiş eğitilmiş ve donanımlı kadınların yetiştirilmesine önemli katkı sağlar.⁴⁷⁷

Bu çalışmada bir yaygın din eğitimi kurumu olan Kur'an Kurslarının, Kırıkkale ili özelinde yetişkin kadınların dini sosyalleşmesine olan katkıları ortaya konulmuştur. Bu çalışmayla; Kur'an Kurslarının kadının dini sosyalleşme sürecindeki rolünün bireysel ve toplumsal olarak önemi, cemaatle yapılan ibadetlerin ve sosyal aktivitelerin, kadınların dini yaşantısına olan psikolojik ve sosyal etkilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. DİB'in 'İhtiyaç Odaklı Din Eğitimi Programı'nın amaçlarından biri olan dini sosyalleşme unsurunun sahada yapılan uygulamalar çerçevesinde yetişkin kadınlar üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmak, dini sosyalleşmenin daha etkili şekilde yürütülebilmesi ve daha fazla kadın kitlesine ulaşılması açısından yetkili kurumlar için bir veri kaynağı oluşturulması hedeflenmiştir.

Bu çalışma, Kur'an Kurslarının fonksiyonlarının ortaya konulması, Kur'an Kursları

⁴⁷⁷ Bkz. Mehmet Akif Kılavuz. *Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1. Baskı, 2005; Ahmet Koç. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi." *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. vd. 375-405. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2014; Abdullah İnce. "(Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur'an Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Diyanet İlmî Dergisi* 53/2 (Nisan 2017), 149-174; Feyza Nur Alparslan Özkan. "Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları" *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (Haziran 2017), 65-82

hedeflenen ve yürütülen faaliyetlerin, bireysel ve toplumsal olarak dini yaşamdaki olumlu değişimlerin gerçekleştirilmesine olan katkısının analiz edilmesi, kadınların dini sosyalleşmesine yönelik planlamaların genişletilmesi ve geliştirilmesi için bilimsel bir veri oluşturmak açısından önemlidir.

Kur'an Kurslarının kadınların dini sosyalleşmeleri üzerindeki etkilerinin araştırıldığı bu çalışmada, temel problem "Kur'an Kurslarının, Kırıkkale ilinde bu kurslara devam eden yetişkin kadınların dini sosyalleşme sürecine katkıları nelerdir?" sorusuna dayandırılmıştır. Çalışmanın alt problemleri açısından ise; kursların kadınların sağlıklı bir dini ve ahlaki gelişim göstermelerine, kendisine ve çevresine karşı inanç, ibadet ve ahlak bütünlüğü çerçevesinde davranmanın önemini fark etmelerine, İslam ahlakını yansıtan güzel davranışlar sergilemelerine olan katkıları araştırılmıştır. Ayrıca milli birlik ve beraberlik duygusunu geliştirmek, temel ahlaki ilkeler çerçevesinde iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek ve aynı zamanda toplumsal sosyalleşmeyi sağlamak açısından Kur'an Kurslarının işlevselliği incelenmiştir.

Çalışmada katılımcıların Kur'an kurslarında dini sosyalleşme anlamında edindikleri deneyimlerin derinlemesine araştırılarak ortaya konulması açısından nitel araştırma modellerinden biri olan olgubilim araştırmaları dikkate alınmıştır. Olgubilim deseni, bireylerin gündelik yaşantılarından yola çıkarak bilinçli deneyimler üzerine odaklanır ve deneyimlerin bu bireyler tarafından nasıl anlamlandırıldıklarını ortaya çıkarmak için kullanılır.⁴⁷⁸ Bu araştırmalar nitel araştırmalar çerçevesinde "görüşme, doküman analizi ve gözlem gibi nitel veri toplama yöntemlerini kullanarak olay ve algıların doğal ortamda bütüncül bir şekilde ortaya konulmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmalar"⁴⁷⁹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kadınların, bir sosyalleşme aracı olarak Kur'an Kurslarına yüklediği anlam olgubilim açısından çalışmanın odak noktasına yerleştirilmiştir.

2019-2020 verilerine göre, Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı 'Temel ve Kısa Süreli Eğitim Programı' kapsamında hizmet veren ilçeler dahil olmamak üzere toplam 74 Kur'an Kursu ve bu kurslara devam eden 1570 kadın kurs katılımcısı bulunmaktadır.⁴⁸⁰ Çalışma grubumuz, Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı Kırıkkale merkezde bulunan 12 Kur'an kursunda (Nokta Kur'an Kursu, Bağlarbaşı Kur'an Kursu, İhsaniye Kur'an Kursu, Yeşil Camii Kur'an Kursu, Prof. Dr. Beşir Atalay Kur'an Kursu, Furkan Camii Kur'an Kursu, Atatepe Camii Kur'an Kursu, Fırınlı Camii Kur'an Kursu, Karakaya Camii Kur'an Kursu, Fatih Camii Kur'an Kursu, Sanayi Kur'an Kursu, Nur Camii Kur'an Kursu) en az iki eğitim-öğretim dönemi kursa devam etmiş, yaşları 33-60 olarak değişen 24 yetişkin kurs katılımcısından oluşmaktadır. Söz konusu kursların belirlenmesinde kursların il merkezinde bulunması ve öğrenci sayılarının fazla olması esas alınmıştır. Çalışma grubunun tespitinde kartopu modeli kullanılmıştır. Bu modele göre çalışma grubunun belirlenmesinde, öncelikle çalışma alanına ait birimlerden birisi ile temas kurulur ve

⁴⁷⁸ Michael Burawoy, "Reconstructing social theories", *Power and Resistance in the Modern Metropolis*, ed. Michael Burawoy vd. (Berkeley: University of California Press, 1991), 9.

⁴⁷⁹ Ali Yıldırım vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

⁴⁸⁰ 2019-2020 Yılına Ait Kırıkkale İl Müftülüğü'ne Bağlı Kuran Kursları ile İlgili Genel Bilgiler (01.05.2020).

temas kurulan birimin yardımıyla ikinci birime, ikinci birimin yardımıyla üçüncü birime gidilmektedir.⁴⁸¹ Bu yöntemle öncelikle söz konusu kursların birinde görev yapan kurs öğreticisi ile temas kurulmuş, bu öğreticinin kursunda bulunan öğrencilerle yapılan görüşmeler neticesinde öğrenciler kendi istekleri ile çalışmaya katılım sağlamışlardır. Aynı şekilde il merkezinde öğrenci yoğunluğu esas alınarak seçilen diğer kursların öğreticileri ile temas kurularak söz konusu katılımcılar ile görüşmeler sağlanmıştır. Bu şekilde, bir kartopunun büyümesi gibi çalışma grubunun büyüklüğü genişlemiş ve il merkezinde bulunan 12 Kur'an kursunda toplam 24 katılımcıya ulaşılmıştır. Satürasyonun (verilerin doygunluğa ulaşması) ortaya çıkmasıyla görüşmeler sonlandırılmıştır.

Nitel araştırma yöntemlerinde kullanılan görüşme tekniğinin bu çalışma için en uygun veri toplama aracı olduğuna karar verilmiş, bu tekniklerden ise yarı yapılandırılmış görüşme tekniği seçilmiştir. Görüşme tekniği, bireylerin kendi açısından gerçekliğe yüklediği anlamları, tanımları elde etmenin en uygun aracıdır.⁴⁸² Bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir.

Araştırmanın sınırlılıkları açısından 2019-2020 verilerine göre Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı toplam 74 Kur'an Kursu içerisinde seçilen yukarıda ifade edilen 12 Kur'an Kursuna devam eden 24 yetişkin kadın Kur'an Kursu öğrencisi dikkate alınmıştır. Araştırma 24 katılımcının yarı yapılandırılmış görüşme formundaki sorulara verdiği cevapların doğru ve samimi olduğu varsayımı ile sınırlıdır. Bu anlamda çalışma, seçilen çalışma grubu ve çalışmanın yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır.

1. DİNİ SOSYALLEŞME

Bireyin doğumuyla başlayıp hayatı boyunca devam eden sosyalleşmenin, bireyin ait olduğu toplumun kültürünü ve değerlerini öğrenmesi ve benimsemesi ile ortaya çıkan bir etkileşim süreci olduğundan bahsedilirken aynı zamanda sosyalleşmenin, topluma ait kültürün yeni kuşaklara aktarılmasını sağlayan bir araç, bir eğitim ve öğretim süreci olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda din unsurunun da bu sürecin ayrılmaz parçası olduğu bilinmektedir.⁴⁸³ Temelde sosyalleşme teorisinden beslenen dini sosyalleşme, bireyin sosyal bir anlam içerisinde toplumun dini norm ve kaidelerini, inanç ve uygulamalarını benimsediği ve içselleştirdiği, toplumun da dini ve kültürel unsurları bireye aktardığı bir süreç olarak da tarif edilebilir.⁴⁸⁴

Dini davranışlar doğuştan gelen davranışlar değil, kişinin içinde yaşamış olduğu sosyal çevreden etkilenmesi neticesinde öğrenilerek gerçekleşen bir durumdur. Bireyin dini sosyalleşmesinde aile, okul, arkadaş çevresi, kitle iletişim araçları vb. gibi faktörler oldukça önemlidir. Yukarıda ifade edilen kurumları içerisinde barındıran ve aynı zamanda bireyin dini

⁴⁸¹ Yahşi Yazıcıoğlu vd., *Spss Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2014), 45.

⁴⁸² F. Keith Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep A (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014), 166.

⁴⁸³ Yakup Çoştu ve Elif Büşra Kocalan, "Religious Socialization in Turkey", *Sociology of Religion in Turkey*, ed. Z. Ağılkaya-Şahin, A. Yapıcı, S. Demmrich, (İstanbul: Çamlıca Publications, 2021), 99-103.

⁴⁸⁴ Mehmet Birekul, "Aile ve Dini Sosyalleşme", *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 147.

düşüncesinin oluşmasında ve şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan bu süreç, bireyin ait olduğu toplumda kendini gerçekleştirme adına önemli katkılar sağlamaktadır. Dini sosyalleşmenin gerçekleştiği süreçte önemli etkiye sahip olan durumlar arasında, bireyin karakteristik yapısı, içinde bulunulan coğrafya ve toplum yapısı, aile yapısı ve bireyin gelişimsel durumu sayılabilir.⁴⁸⁵

Dini sosyalleşme bireyin yaşamında sadece belli bir zaman diliminde yer almaz, sosyalleşme sürecine paralel olarak doğumla başlayıp bireyin ömrünün sonuna kadar devam eder. İnsanın yaşamı boyunca her yaş evresinde ve bulunduğu konuma bağlı olarak yeni roller öğrenmesinde ve bu rollere uyum sağlamasında etkili olmaktadır. Dini tutumların şekillenmesinde, dini sosyalleşmenin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bireyin benimsemiş olduğu dini tutum ve anlayışların, kültürel ve toplumsal bir ortamda sosyalleşmeyle birlikte şekil bulduğunu görmekteyiz.

Dini sosyalleşme, sosyalleşme süreci içerisinde ve ona bağlı olarak gelişmektedir. Her toplumun kendine mahsus maddi-kültürü olduğu gibi, manevi-dini kültürü de vardır. Birey sosyalleşme süreci içerisinde bu iki kültürden de etkilenmektedir ve bu öğeleri öğrenme süreci ile içselleştirmektedir. Bu yüzden bireyin dini tercihi, dini gelişimi ve dini uyumu sosyalleşme içerisinde yer alır. Birey doğduğunda, dini-kültürel yönüyle doğmaz ancak sosyalleşmeyle bu tarafını edinir ve gelişir.⁴⁸⁶ Buradan hareketle dini sosyalleşme, “kişinin toplumun dini kültür unsurları, değerleri, sembolleri ve modellerini alarak kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dini kişiliğinin oluşmasından ibaret bulunan bir süreç olarak”⁴⁸⁷ tanımlanmaktadır. Dini tutumlar, toplumsal ve kültürel ortamda sosyalleşme sürecinde şekillendiği için dini sosyalleşme, kişinin, içinde yaşayıp kültürünü paylaştığı toplumun bütün yönleri ile dini inanç, norm ve pratiklerini öğrenip içselleştirmesidir.⁴⁸⁸

Kişilik oluşturma sürecinde sosyalleşmenin alt unsuru olarak görülen dini sosyalleşme süreci önemli bir işleve sahiptir. Nesilden nesile aktarılan dini normlar ve değerler ayrıca dini kültür, kişilik gelişiminde de bir nevi eğitim öğretim görevi üstlenmektedir. Kur’an’ın “Allah sizi analarınızın karnından, sizi hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı”⁴⁸⁹ ifadesi ve Hz. Muhammed’in “Her çocuk fitrat üzere doğar, sonra anası, babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar”⁴⁹⁰ şeklindeki beyanı kişilik gelişiminde sosyalleşme ve aynı zamanda dini sosyalleşme süreçlerinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Dini tercihler ve kabuller, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevre nasıl ise o doğrultuda öğretilir, ya da birey etkileşim şeklinde bunu öğrenir. Dolayısıyla din her toplumda var olan etkisini canlı tutan bir fenomendir. Dini inancın kişilik gelişimine olan katkısını ortaya koyarken

⁴⁸⁵ Yakup Çoştu, “Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Nisan 2009): 134-137.

⁴⁸⁶ Yakup Çoştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 84.

⁴⁸⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 169.

⁴⁸⁸ Ejder Okumuş, “Din ve Sosyalleşme”, *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11(Eylül 2014), 443.

⁴⁸⁹ Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Nahl 16/78.

⁴⁹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hadislerle İslam” (Erişim 1 Ocak 2022).

bunun gerçekleşmesinde toplumsal değer ve kodların yadsınamaz etkisinin olduğu ve kültürel ve dinsel unsurların benimsenmesiyle bu sürecin sürdürüldüğü görülmektedir. Bu noktada Günay, dini sosyalleşmeyi kısaca şöyle formüleştirir. “Dini Sosyalleşme = İnsan Fıtratı x Toplum-Kültür-Din= Dini Kişilik ya da Kişisel Dindarlıktır.”⁴⁹¹ Bu noktada bireylerin dini sosyalleşmesi, “bireyin doğuştan getirdiği beşerî eğilim ya da yeteneğin belirli toplumsal ve kültürel koşullarla etkileşimi sonucu oluşan bir süreç”⁴⁹² olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. KUR’AN KURSLARI

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan, toplumun dini ihtiyaçlarına yönelik faaliyet gösteren Kur’an Kursları, değişen öğrenci profili ve yüklendiği misyon itibarı ile önemli bir yaygın din eğitimi vasıtası olma özelliği gösteren kurumdur. Yaygın din eğitimi etkinlikleri “örgün eğitime hiç girmemiş, örgün eğitime devam eden, bu eğitimin herhangi bir kademesinden ayrılmış ya da onu bitirmiş olan, farklı yaş gruplarındaki öğrencilere”, kısa süreli programlar uygulanarak gerçekleştirilmektedir.⁴⁹³

Bu kurslar dini eğitimin yanında, katılımcıların problemlerinin çözülmesinde ve toplumsal sosyalleşmelerinin sağlanması noktasında önemli katkı ve işlevlere sahiptir. Yaygın din eğitimi, örgün eğitimin boş bıraktığı kısımları doldurmaya çalışmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur’an Kursları, her yaş grubunda katılımcı kadınlara dini eğitimin yanında yaşamları boyu ihtiyaç duydukları sosyal konularda da katkı sağlamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığınca yürütülen bu görev, belli bir program dâhilinde, hizmet verilen kitlenin, farklı ihtiyaçlarına göre de cevap verebilmek üzere “Kur’an Kursları Öğretim Programı” adı altında bir program geliştirmiştir.⁴⁹⁴

1965 yılında, ‘Dini Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi Başkanlığı’ kurulmuş, bu Dairenin bünyesinde yer alan “Olgunlaştırma Müdürlüğü” tarafından eğitim hizmetleri yürütülmeye başlamıştır, sonrasında ise 1984 yılında “Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı” olarak değiştirilen ve Din Eğitimi, Hizmet İçi Eğitim ve Program Geliştirme Şubesi Müdürlükleri olarak üç ayrı şube şeklinde teşekkül ettirilmiştir.⁴⁹⁵ Söz konusu Program Geliştirme Şubesi Müdürlükleri toplumun her kesimi için farklı kategorilerde gelişen ihtiyaçlar ve temel hedefler doğrultusunda Kur’an Kursları Öğretim Programları başlığı altında birçok öğretim programı hazırlamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı toplumun dini ihtiyacı olan Kur’an ve dini bilgiler öğretimi gereksinimini karşılamak üzere farklı yıllarda çıkardığı ve uygulamaya koyduğu eğitim programları bulunmaktadır. Kur’an kurslarının yerine getirmiş olduğu faaliyetler, eğitim çeşidi olarak bazı kategorilerde ortaya konulmaktadır. Bu kategoriler farklı kesimlere hizmet veren,

⁴⁹¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 422.

⁴⁹² Günay, *Din Sosyolojisi*, 443.

⁴⁹³ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 185.

⁴⁹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hukuk Müşavirliği”, Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği (Erişim 13 Ocak 2022).

⁴⁹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Terme Müftülüğü” (Erişim 13 Ocak 2022).

amaç ve müfredat bakımından birbirinden farklı temel ilkeler noktasından hareketle, aynı zamanda birbirleriyle bağlantılı olarak Kur'an kurslarının yerine getirmiş olduğu faaliyetler, ilgili yönetmelikte⁴⁹⁶ ifade edilmektedir.

'İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Programı'nda toplumun tüm kesiminin Kur'an eğitiminden etkin bir şekilde yararlanabilmesi hedeflenmektedir. Bu programlarda isteğe göre saatler veya günler değişebilmektedir. Dersler ise; diğer kurslarda olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma, iman, ibadet, ahlak konuları, temel dini bilgiler ve Hz. Peygamber'in hayatından oluşmaktadır.⁴⁹⁷

'İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı' 32 haftalık bir eğitimden oluşmaktadır.⁴⁹⁸ Kurslarda eğitim Temel Öğretim ve Ek Öğretim Programları olarak iki boyutta uygulanmakta olup bu programlar başkanlıkça her yıl bölgesel talep ve şartlara göre belirlenen eğitim-öğretim takvimi doğrultusunda 4 dönem halinde yürütülmektedir. Her eğitim-öğretim dönemi süre bakımından kendi içinde müstakildir ve her dönem 8 haftadan oluşur.⁴⁹⁹

Kurslarda yıllık uygulanması gereken plana göre, 8 ay ve 32 hafta süreli Kur'an kursları Öğretim Programı çerçevesinde Kur'an kurslarında, Kur'an-ı Kerim dersi haftada 12 saat, İtikat dersi haftada 2 saat, İbadet dersi haftada 2 saat, Ahlak dersi haftada 1 saat, Siyer dersi haftada 1 saat olmak üzere toplam 18 saat ders okutulur.⁵⁰⁰

'İhtiyaç Odaklı Kur'an kursları Öğretim Programları' kapsamında yer alan programlardan biri de vatandaşlarımızın Kur'an-ı Kerim ve dini bilgiler noktasında temel düzeyde bilgi ve beceri kazanmalarına, böylece sağlıklı bir dini ve ahlaki gelişim göstermelerine katkı sağlamayı amaçlayan 'Temel Öğretim Programı'dır. Söz konusu program, alandan gelen geri bildirimler, sahaya yönelik yapılan anket çalışmaları, gelişen ve değişen sosyo-kültürel şartlar, muhatap kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri göz önünde bulundurularak güncellenmiştir.⁵⁰¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012 (DİB İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı) yılında Kur'an kursu hizmetlerinden daha fazla insanın faydalanması doğrultusunda 'ihtiyaç odaklı öğretim programı' geliştirmiş ve ülke genelinde uygulamaya koymuştur. Genel olarak ders saatlerinin daha esnek hale getirilmesi ekseninde hazırlanan programda Kur'an kursları, "milli birlik ve beraberliği pekiştiren, sevgi, saygı ve dostluk bağlarını güçlendiren, vatan, millet, bayrak, şehitlik, gazilik gibi milli değerleri aşıl原因 ve bir arada yaşama bilincinin oluşmasına katkıda bulunan kurumlar olarak tanımlanmıştır".⁵⁰²

Kur'an Kursları, İslam dini değer ve normlarının, insan hayatının anlamlandırılmasına

⁴⁹⁶ Bu çalışmada kadınların dini eğitimi çerçevesinde Kur'an Kurslarında Temel Öğretim programına dahil olan ihtiyaç odaklı Kur'an kursları programı temel alınmıştır. Diğer programlar çalışmanın sınırlandırılması açısından değerlendirilmeye alınmamıştır.

⁴⁹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü", Program Geliştirme Daire Başkanlığı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı 2019 (Erişim 13 Ocak 2022).

⁴⁹⁸ DİB, "Hukuk Müşavirliği".

⁴⁹⁹ DİB, "Hukuk Müşavirliği".

⁵⁰⁰ DİB, "Hukuk Müşavirliği".

⁵⁰¹ DİB, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü".

⁵⁰² Abdullah İnce, "Türkiye'de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur'an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri", *Seta* Sayı 254 (Ağustos 2018), 11.

katkı sağlayarak bireyin karşılaştığı problemlere karşı kendi çözümlerini bulmalarında yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda dini ibadetleri kişinin davranışlarına yansıtmasında rol model olmak, kursların en önemli işlevlerindedir. Kurslar, İslam dininin inanç ilkelerinde yeri olmayan batıl inanç ve hurafelere karşı katılımcıları bilinçlendirmeye çalışmaktadır. Hz. Peygamberin örnek yaşantısı gözler önüne serilerek, insanların yaşamının şekillenmesinde yardımcı olmaktadır. Dini ve itikadî konularda bilgilendirilen katılımcıların, edindikleri bilgileri içselleştirmeleri sonucunda manevi anlamda bir doyuma ulaşmaları hedeflenmektedir.⁵⁰³

Türkiye’de bir yaygın eğitim kurumu olan Kur’an Kursları, bu kurslara devam eden kadınlar açısından bakıldığında, onların sosyalleşmesinde fonksiyonel olduğu için, yetişkin kadın öğrenciler için manevi doyum yeri, dini, psikolojik ve ailevi problemlerini paylaştıkları ve fiili olarak danışmanlık hizmeti aldıkları bir kurum olarak görülebilmektedir.⁵⁰⁴

Kur’an Kurslarının Müslüman bireylerin içinde yaşadıkları toplumun dini kültürünü, değerlerini, dini yaşantısını, geleneklerini vs. öğrenmelerinde, bunları yaşamlarına geçirmelerinde, çevrelerindeki Müslüman bireylerle birlikte bu etkinliklere katılmalarında, çevrelerindeki kişilerle sağlıklı ilişkiler kurabilmelerine, onlarla barış ve hoşgörüye dayalı bir ilişki geliştirebilmelerinde onlara kılavuzluk edici, yol gösterici bir rol üstlendiği söylenebilir.⁵⁰⁵

3. BULGULAR VE TARTIŞMA

3.1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Bu çalışma Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı merkezde bulunan 12 Kur’an Kursuna devam eden 24 kadın kursiyerin görüşlerinin analiz edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Yaşları 33 ile 60 arasında değişen katılımcıların sadece biri dul ve yine sadece biri çocuksuz olmak üzere diğerlerinin en az bir çocuğu bulunmaktadır. Katılımcılar yaşa göre yaşam evrelerine bakıldığında genel olarak orta yaş kesiminden gelmektedir.

24 katılımcının eğitim durumu incelendiğinde 11’i ilkokul, 1’i ortaokul 7’si düz lise, 1’i İman Hatip Lisesi ve 4’ünün ise üniversite mezunu olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların sosyo-ekonomik durumuna bakıldığında 22’sinin ev hanımı olduğu ve çalışmadığı, birinin tekstil alanında çalıştığı ve bir katılımcının emekli öğretmen olduğu saptanmıştır.

Katılımcıların büyük oranı en az bir yıl Kur’an Kursuna devam etmiştir ve en fazla 4 yıl devam eden kadın kursiyerler vardır. Kursta katılım süreleri çalışma için elde edilecek verilerin deneyimler ve yaşantılar açısından değerlendirilmesi noktasında yeterli bir süre olarak kabul edilmiştir.

Katılımcılardan elde edilen demografik bilgiler katılımcıların yaş, sosyo-ekonomik durum ve kurs deneyimi açısından heterojen bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

⁵⁰³ İnce, “Türkiye’de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur’an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri”, 17.

⁵⁰⁴ İnce, “Kur’an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre Kur’an Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları”, 149-172.

⁵⁰⁵ Mehmet Korkmaz, “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 293.

3.2. Kadın Kursiyerlerin Kur'an Kurslarına Katılım Amaçları

Araştırmaya katılan kursiyerlerin, “Kur'an Kursuna geliş amacınız nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar üzerinde yapılan analiz sonucunda “Kur'an-ı Kerim öğrenmek, ezber yapmak, tecvit, mahreç öğrenmek, daha doğru ve güzel Kur'an-ı Kerim okumak, dini konularda eksiklikleri gidermek, ibadetleri daha düzgün yapmak, sosyalleşmek ve boş vakti değerlendirmek” şeklindeki kodları ortaya çıkmıştır. Bu kodlar i) Kur'an Eğitimi ve Dini Eğitim, ii) Sosyalleşme ve iii) Kaliteli vakit geçirme alanı olarak sınıflandırılmıştır.

i. Kur'an ve Din Eğitimi Hizmeti Almak

Katılımcıların çoğu onları Kur'an Kurslarına gitmeye yönelten sebepler arasında ilk olarak Kur'an ve dini eğitim hizmeti alma hususunu belirtmişlerdir. Bu durumun nedeni olarak Kur'an-ı Kerim okuyuşunu ilerletmek, sure ve duaları ezberlemek, dini bilgileri tamamlamak verilmiştir. Bu anlamda katılımcılardan alınan yanıt şu şekildedir: “Dini konularda eksiklerimi gidermek amacıyla gittim, sonra surelerimi, dualarımı, namazımı daha düzenli, daha doğru bir şekilde öğrenmek, kılmak ibadetimi daha güzel şekilde yapmak için gittim” (KK6).

Günümüzde örgün eğitim süreci içinde bulunan veya bu süreci tamamlamış insanımızın büyük bir kısmı, Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı; iman, ibadet, ahlak konularında temel bilgileri ve Hz. Peygamber'in hayatını önemli ölçüde bu kurumlardan öğrenmektedir⁵⁰⁶ DİB'in ortaya koyduğu bu durum katılımcıların Kur'an Kurslarına devam etme amaçları açısından aynı sonucu ortaya çıkarmıştır.

ii. Sosyalleşmek ve Yeni Ortam Kazanmak

Katılımcıların Kur'an Kursuna gelme sebepleri içerisinde ikinci olarak en fazla ifade edilen durum, sosyalleşme ve yeni ortamlar kazanma arayışı içerisinde olmalarıdır. Bu durum şu ifadelerde de açıkça görülmektedir: “(...) ben evde boş kalacağıma kursa gidip orda ortam değiştirmek, yeni arkadaşlar edinmenin önemli olduğunu düşündüm. (...) sosyalleşmek için gittim” (KK12).

İnce'nin çalışmasında kadınları Kur'an kursuna yönelten sebepler “dini öğrenme, dini sosyalleşme, psiko-sosyal beklentiler, boş zamanı değerlendirme” şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada öğreticilere göre, “öğrencilerin önemli bir kısmının kursa gelme amacı, dini konulardaki bilgi eksikliklerini giderme”⁵⁰⁷ olduğu saptanmıştır. Ayrıca bu çalışmada “Kur'an kursu eğitiminin doğal seyrinde ortaya çıkan sosyalleşme fonksiyonunun, özellikle eğitim ve sosyoekonomik gerekçelerle dezavantajlı konumda bulunan kadınlar için daha işlevsel olduğu”⁵⁰⁸ ve bunun nedeni olarak ise Kur'an kurslarında düzenlenen sosyal faaliyetler, yetişkin kadınlar için özel sosyal ortamlar üretmesi, onların dini duygularla bu ortamlara gönüllü katılım sağlaması ve bu sosyal davranışların kadınların toplumsal hayata entegrasyonunu

⁵⁰⁶ DİB, “Hukuk Müşavirliği”.

⁵⁰⁷ İnce, “Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre Kur'an Kurslarının Dinî Sosyalleşmeye Katkıları”, 158.

⁵⁰⁸ İnce, “Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre Kur'an Kurslarının Dinî Sosyalleşmeye Katkıları”, 171.

kolaylaştırması verilmiştir.⁵⁰⁹

Süngü'nün yetişkinlerin din eğitimine yönelik yaptığı araştırmada, yetişkin kadınların Kur'an Kursundaki eğitim-öğretim faaliyetlerine katılımlarının birinci nedeni dini amaca ulaşma, ikinci olarak da sosyal amaca ulaşma isteği olduğu belirlenmiştir.⁵¹⁰

iii. Kaliteli Zaman

Katılımcılar evde kullandıkları zaman dilimini etkili ve verimli kullanamadıklarını, Kur'an Kurslarının zamanı etkili planlama ve kullanma konusundaki faydalarını “zamanımızı düzgün kullanmayı öğreniyoruz” (K18) diyerek ifade etmişlerdir. Kur'an kurslarının zamanın faydalı işler yaparak geçirilmesine vesile olduğu vurgulanmıştır.

Kadınların Kur'an Kurslarına gitme sebepleri arasında öncelikle onların Kur'an-ı Kerim ve dini bilgiler konusunda kendilerini geliştirmek istemeleri ve sonrasında bu birliktelik ve grup ortamı vesilesiyle ortaya çıkan farklı bir sosyal çevre kazanımı isteği karşımıza çıkmaktadır. Burada farklı akran gruplarıyla oluşan sosyal çevre onların sosyalleşmesi açısından önemli bir ortam oluşturmakta ve bu ortamın onlara sunduğu dini içerikli aktiviteler, sosyalleşmenin dini anlamda gerçekleşmesine zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda kadınlara Kur'an Kurslarında verilen eğitim ve yapılan diğer faaliyetler onların gün içerisinde bu ortamlarda bulunmakla kaliteli zaman geçirmeleri için imkân sağlamaktadır.

3.3. Kur'an Kurslarının Toplumsal Fonksiyonları

Katılımcıların “Kur'an kursu hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusu bağlamında verdikleri cevaplar sonucunda ortaya çıkan kodlar üzerinden üç tema belirlenmiştir. Bunlar i) psikolojik, ii) sosyal ve iii) kadınların dini eğitimidir.

i. Psikolojik Fonksiyon

Saha araştırmamızda Kur'an kurslarının kadın kursiyerler üzerinde “psikolojik fonksiyonu” olduğu gözlemlenmiştir KK2 “Hoşumuza giderekten sevinerekten gittik (...) diyerek Kur'an Kursuna katılırken ruhsal olarak mutlu olduğu dile getirilmiştir”. KK13 ise Kur'an Kursları için “psikolojik bir merkez gibi” ifadesini kullanmıştır. Diğer katılımcılar ise benzer ifadeler kullanarak Kur'an Kurslarının ruhsal-psikolojik anlamda onların hayatları üzerinde olumlu etkiler bıraktıklarını belirtmişlerdir.

İnce de “belirli bir yaşın üzerindeki yetişkin kadınları Kur'an Kursuna yönelten nedenler arasında dindarlık algısı ile iç içe geçmiş bazı dini-psikolojik unsur ve sorunlar”⁵¹¹ olduğuna dikkat çekmektedir.

ii. Sosyal Fonksiyon

Kadın kursiyerlerin görüşleri bağlamında Kur'an Kurslarının sosyal fonksiyonu olduğu

⁵⁰⁹ İnce, “Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre Kur'an Kurslarının Dinî Sosyalleşmeye Katkıları”, 171.

⁵¹⁰ Safiye Süngü, *Kur'an Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 157.

⁵¹¹ İnce, “Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre Kur'an Kurslarının Dinî Sosyalleşmeye Katkıları”, 161.

tespit edilmiştir. “Arkadaşlık ediniyoruz, sosyalleşiyoruz, arkadaş çevremiz genişliyor” (KK11), “(...) bana çok güzel sosyal arkadaşlıklar kattığını düşünüyorum” (KK12), “(...) toplum içerisine karışmak çok güzel bir şey, önemli bir yer ve devam etmesi gereken bir kurum” (KK8), “Kur’an bahanesiyle hanımlarla beraber muhabbetimiz daha iyi oldu” (KK2), “normaldeki okuduğum şeylerdi ama arkadaş ortamıyla yapmak daha farklı, heyecan kattı” (KK3), “(...) çevre ediniyorsun, hem kursta görüşüyorsun, kurs dışında da biz birbirimizi telefonla arayıp soruyoruz, bunlara da çok faydası oluyor” (KK14) gibi ifadeler kadın katılımcıların sosyalleşmesini sağlayan etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni bir çevre ile karşılaşma, yeni arkadaşlıklar edinilmesi, toplum içerisinde bulunma gibi imkânların sağlanması Kur’an Kurslarının toplumsal açıdan kadın katılımcılara katkı sağlayan, onlara sosyal alan kazandıran önemli bir yapılanma olarak ortaya çıkmaktadır.

iii. Din Eğitimi Fonksiyonu

Kur’an kursları hakkındaki görüş bildirimleri için oluşan diğer bir kategori ise Kur’an Kurslarının Kur’an-ı Kerim ve din eğitimi fonksiyonu dur. Katılımcıların “(...) Müslüman bir ailede doğdum ama taklidi imandan tahkiki imana geçişte Kur’an Kursunun çok faydasını gördüm” (KK16), “ilim yuvası. Eğer talep eden olursa, isteyen olursa, içten, gönülden isteyerek giden olursa çok şey öğrenir” (KK3) ifadeleri kullanılarak Kur’an Kurslarının eğitim konusundaki fonksiyonuna vurgu yapıldığı görülmektedir.

Kadın kursiyerler, Kur’an Kurslarına katılım nedeni olarak Kur’an ve din eğitimi ile bilgilerini yenileme, geliştirme ve yaşantı haline getirme fırsatı bulduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca, katılımcılar Kur’an kursları hakkındaki görüşlerini bildirirken Kur’an kurslarının özellikle ‘kadınların eğitimi noktasındaki fonksiyonuna’ dikkat çekmiştir.

3.4. Kur’an Kurslarının Dini Sosyalleşme Sürecine Etkileri

i. Kur’an Kurslarının Dini Bilgilerin Geliştirilmesi ve İbadetlere olan Katkısı

Kur’an Kursları gerçekleştirdiği görev itibarıyla dini sosyalleşmenin temel yapı taşı olan dini bilgilerin öğretildiği en kapsamlı yaygın eğitim kurumlarından biridir. Bu anlamda katılımcılardan alınan cevaplarla bu bilgi teyit edilmiş, din eğitim hizmeti bağlamında Kur’an kurslarının temel hedefleri içerisindeki kazanımların kadın kursiyerlere aktarıldığı ortaya çıkmıştır.

“Kur’an Kursu dini bilgilerinizin gelişmesine ve ibadetlerinizi yerine getirmenize bir katkı sağladı mı? Evetse, nasıl bir katkı sağladı?” sorusuna katılımcılar i) Kur’an-ı Kerim ve dini bilgilerin öğrenimi, eksikliklerin giderilmesi, ii) doğru bilinen yanlışların düzeltilmesi ve iii) ibadetlerin doğru uygulanarak artması şeklindeki kodlarla cevap verdikleri gözlemlenmektedir. Bu noktada Kur’an-ı Kerim öğretimi açısından sure ezberleme, mahreç ve tecvit eğitimi; ibadet öğretimi konusunda ise ibadetlerin doğru yapılış şekillerini öğrenme ve uygulama şeklindeki uygulamalar ortaya çıkmıştır.

İbadetler açısından dile getirilen diğer önemli unsurlar ise, “ibadetlerin daha bilinçli ve doğru yapılması” (KK14), “yapılan ibadetlerin nafîle ibadetlerle çoğaltılarak çeşitlendirilmesi” (KK19) ve Kur’an Kurslarının din eğitimi ve uygulamaları konusunda rehber ve teşvik edici bir konumda olmasıdır.

Bir katılımcı Kur’an Kursunda öğretici tarafından verilen ödevlere nasıl hazırlandığını ve bu durumun ona kattıklarını aşağıdaki şekilde dile getirmiştir: “(...) Hocamız görev vermişti, mesela ben Uhut savaşında görevliydim. Uhut savaşını daha önce hiç duymamıştım mesela ama burada görevli olduğum için üç sayfa özet çıkardım, onu okudum. Evet, araştırdım arkadaşlarımla, konuştuk ben onları anlattım, hani bilgi sahibi de oldum. Güzel oldu” (K15).

Bu durum verilen bir ödevin tamamlanması adına hissedilen memnuniyeti ortaya çıkarırken aynı zamanda toplum içinde konuşabilme, kendini ifade edebilme noktasında da kadın katılımcılara önemli bir mesafe kat ettirmiştir. Özgüven düzeyi, bireylerin hem kendilik algılarını hem de sosyal ilişkilerini, bu çerçevede iç ve dış dünya ile uyumlu ve barışık olabilmelerini etkileyen faktörler arasında değerlendirilmektedir.⁵¹² Bu anlamda Kur’an Kursları, sosyalleşmeye ve kendine olan güven duygusunun artırılmasına katkı sağladığı görülmüştür. Bu durum dini içerikli sosyalleşme alanı olarak dini sosyalleşmeye katkı sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

ii. Değerlere Katkılar

Katılımcıların Kur’an’ın öğretilerinden ve peygamberin hayatından esinlenerek ortaya koydukları davranışlar, toplumsal alanda yakın çevreleriyle kurdukları iletişim noktasında önemli veriler ortaya koymuştur. Katılımcılardan alınan cevaplar doğrultusunda; i) öfke kontrolünü öğrenme, sakinleşme, ii) sabır, ii) dedikodudan vazgeçme, iii) hoşgörü, iv) empati kurmak, v) paylaşma ve yardımlaşma, vi) merhamet gibi kodlar Kur’an Kurslarının manevi değerleri yaşatma, hatırlatma, öğretme yönündeki katkılarını ortaya çıkarmıştır.

Öfke Kontrolünü Öğrenme, Sakinleşme: Katılımcılardan birçoğu Kur’an Kursuna katılmadan önce öfkesini kontrol edemeyen, çabuk sinirlenen kişilik yapısına sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Kur’an Kursuyla bu davranışlarının yerine daha sakin, öfke anında sağlıklı düşünerek bu durumu yok etmeye çalışan bir tutum geliştirdiklerini dile getirmişlerdir.

Sabır: Birçok katılımcı sabır konusunu vurgulayarak, hayatta sabrı gerektiren ve sabretmeyi öğreten durumlara da örnek vererek bunu Kur’an Kursları sayesinde başardıklarını dile getirmişlerdir.

Dedikodudan Vazgeçme: Kur’an kurslarının dedikodu etmekten alıkoyma, bu davranışın olumsuz bir davranış olduğu noktasında bilinçlendirme konusundaki katkılar birçok katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Bu bilinç sağlandıktan sonra, bu durumu olumlu bir davranış olarak hayatlarına aktardıklarını ifade etmişlerdir:

⁵¹²Anisa Esati, *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancak Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 68.

Hoşgörü: Birçok katılımcı ahlaki değerler açısından insanlarla iletişimde hoşgörülü olma, karşındakini anlamaya çalışma gibi davranışlar geliştirdiğini ifade etmiştir.

Empati Kurmak: Bazı katılımcılar hoşgörülü olmak ve empati yetisinin gelişmesi konusunu birlikte değerlendirmişler ve bakış açılarında gerçekleşen değişimi vurgulamışlardır. “Kursa gittikten sonra onların dertleriyle dertlenmeyi yani bir nevi empati kurmayı öğrendim. Daha duyarlı olmayı, yardımlaşma, kardeşlik duygusunu gerçekten çok geliştirdi, sonra bana karşı yapılan bir yanlışta, hatada hoşgörülü olmam gerektiğinin daha da bilincine vardım” (KK1). “(...) bakış açım değişti, mesela herkese negatif bakarken pozitif bakmaya başladım. Karşımdakini kendi yerime koyarak düşünmeye başladım. Yani dar bir çevreden daha geniş bir açı ile etrafımı daha iyi görmeye başladım” (KK19).

Paylaşmak, yardımlaşmak: Katılımcılar kursa devam ettikleri sürece hayatlarına kattıkları manevi değerlerden biri olarak yardımlaşmayı ve paylaşmayı “insanlara yardım etmek zaten önemli ama daha önemli olduğunu herkes yapınca anladık ve daha güzel örnek oldu bize” (KK1) ifadeleriyle dile getirmişlerdir. Burada kullanılan olumlu bir davranışın herkes tarafından yapılarak farkındalığın arttırılması, kolektif bir şuurun ortaya çıkması, dini sosyalleşmenin boyutunu ortaya koymaktadır. Toplumda herkes tarafından yapılan ve davranış biçimi olarak topluma mal olan bu manevi unsurlar yine o toplumun parçası olma yolunda bireyler tarafından fark edilmiş ve uygulamaya çalışılmıştır. Bu noktada Kur’an Kurslarının bu değerlerin aktarımı açısından öncü olduğu gözlenmiştir.

Yardımlaşma ve dayanışma davranışı yakın komşularla ve göçmen ailelerle olan ilişkilere de yansımıştır. Maddi durumu iyi olmayan göçmen ailelere ya da mahalle sakinlerine sağlanan maddi destek, onların manevi olarak da desteklenmesine yardımcı olurken aynı zamanda katılımcıların yakın çevrede yaşayan insanlardan haberdar olmalarına imkân sağlamıştır. Katılımcılar yardımlaşma ve dayanışma konusunda etraflarında yaşanan olumsuzluklara karşı daha duyarlı hale gelmişlerdir.

Merhamet: Bir katılımcı Kur’an kursunda “(...) daha merhametli olmayı öğrendim buna katkısı oldu” (KK1) derken, diğer katılımcı ise “(...) kurstan sonra daha merhametli olduğumu düşünmeye başladım, hani vardı bu duygu ama kurs bunları açığa çıkarttı” (KK10) ifadelerini kullanmışlardır.

iii. Dini ve Milli Değerlere Katkılar

“Kursunuzda dini ve milli değerler konusunda yapılan aktiviteler nelerdir? Örneğin Çanakkale Zaferi, 15 Temmuz gibi ...) Bu aktiviteler size ne hissettiriyor?” sorusuna verilen cevaplar, Kur’an Kurslarının bu değerlerin geliştirilmesi ve aktif olarak hayata geçirilmesi konusunda yapılan faaliyetleri ortaya koymuştur. Bu anlamda, dini değerlerin milli değerleri destekleyen bir unsur olduğu ortaya çıkmıştır.

Dini sosyalleşme anlamında Kur’an Kursunda katılımcılar tarafından toplu şekilde idrak edilen ve iştirak edilen faaliyetler kandiller, mübarek gün ve geceler, hatimler, mevlitler, yaşlı

ziyaretleri, hasta ziyaretleri olarak ‘dini sosyalleşme alanları’ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda çıkan diğer bir husus, milli değerler ve bu değerlerin toplumsal hayatta yaşanır olması, aslında milli ve manevi duyguların harmanlandığı ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda milli ve manevi duygular birbiriyle iç içe girmiş, milli unsurların manevi unsurları etkilediği gözlenmiştir. Uygulanan belirli gün ve haftalar içerisinde 18 Mart Çanakkale Zaferi, 15 Temmuz Milli Birlik ve Demokrasi Günü, Anıtkabir Ziyaretleri ve şehit cenazelerine katılımlar, katılımcılar tarafından toplu olarak yapılan etkinlikler arasında ifade edilmiştir. Bu anlamda milli değerlere sahip çıkılması, birlikteliğin ve beraberliğin bu günlerde de birlikte hareket ederek yâd edilmesi, katılımcılarda bu değerler konusundaki farkındalığın daha da artmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda ortak değerlere sahip olunması ve bu değerlere hep birlikte sahip çıkılması, bu önemli günlerde bir araya gelip ortak faaliyetlerde bulunulması, katılımcıların dini sosyalleşmesine katkı sağlayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

iv. Aile ve Yakın Çevre ile İlişkilere Katkıları

Dini sosyalleşmenin ilk evresi olarak sayılan çocukluk dönemi, aile ve yakın çevrede maruz kalınan dini etkinlikler, dini sosyalleşmenin ilk adımı olarak görülmüştür. Bu noktada kursa devam eden anneler, çocuk eğitimi ve aile içi ilişkilerde geliştirilen davranış biçimleri konusunda İslam dini ve Hz. Peygamberin yaşantısı yoluyla edindikleri bilgileri vurgulamışlardır. Edinilen bu bilgilerle katılımcılar, çocuklarının ya da torunlarının dini sosyalleşme evresindeki ilk adımlarına katkı sağladıklarını düşünmektedirler. Katılımcılar, eş ve çocuklar, anne-baba ve kayınvalide-kayınbaba olarak aile içi ilişkiler konusunda Kur’an Kurslarının olumlu katkılarının olduğu ifade etmişlerdir.

Katılımcılar, Kur’an Kurslarına devam etmenin çocukları ile olan ilişkiler üzerindeki katkıları olarak sabırlı olmayı, onları dinleyerek anlamaya çalışmayı ve evlatlar arasında adaletin sağlanmasını, onlara karşı sevgi, şefkat ve merhamet duygularını göstermeyi öğrendiklerini ifade etmişlerdir. KK6, “Aile içinde daha hoşgörülü olmayı öğrendim, aile içinde bazı davranışlara tepkilerim daha yumuşak, daha olumlu oldu” diyerek davranışlarındaki olumlu değişikliği ifade etmiştir.

Aile ilişkilerinde ortaya konulan davranışlar, bu davranışların Kur’an Kurslarına katılımın sağlanmasıyla olumlu yönde değişmesi ve ilişkilerde meydana gelen düzelmeler yakın çevre açısından da tespit edilmiştir. Bu çerçevede yakın çevreyle olan ilişkilerde kul hakkının gözetimi, sorumluluk bilinci, akraba ziyareti gibi davranış türlerinin yaygınlaştığı tespit edilmiştir.

Bazı katılımcılar kul hakkı, komşu hakkı konusunda daha dikkatli davrandıklarını belirtirken; “komşu hakkına daha çok dikkat ettim sesli olsun, bir şey verirken olsun kırmamaya daha çok özen gösterdim, etkisi oldu” (KK15), “(...) çevrede birilerinin kul hakkına girecek miyim diye düşünmeye başladım bana bu etkileri daha fazla oldu” (KK9) ifadelerini

kullanmıştır.

Çevre ile olan ilişkiler konusunda birçok katılımcının dikkat çektiği diğer bir husus ise sorumluluk bilinci konusunda farkındalığın oluşmasıdır. Bu sorumluluk bilinci ile ortaya çıkan, insan ilişkilerinde önemli yere sahip olan hasta ziyareti, engellilere karşı duyarlılık gibi davranışlara da dikkat çekilmiştir.

Kur'an Kursları aynı bölgede yaşayan insanları bir araya getirerek onların tanışmalarına, birlikte bir şeyler paylaşarak arkadaşlık geliştirmelerine fayda sağlamak ve kurs dışında da bu ilişkilerin olumlu bir şekilde ilerlemesine vesile olmaktadır. Kur'an Kursları bulunduğu bölgede birbirini tanıyan, dostluk ilişkisi geliştirerek bu durumu iyi ve kötü günde birliktelik sağlamak kaydıyla devam ettiren komşulukları ve arkadaşlıkları ortaya çıkarmaktadır.

Psikolojik ve sosyal açıdan kadınların yaşamış oldukları sorunlar ile baş etme düzeyleri farklılık gösterdiğinden, bu kadınların daha dışa dönük olmaları ve kendilerini daha rahat ifade edebilmeleri için desteklenmeleri ve sosyalleşmeleri gerekmektedir.⁵¹³ Kur'an Kurslarında edinilen dini bilgiler vasıtasıyla dini açıdan manevi ve kültürel değerleri edinen ve bu sayede dini anlamda sosyalleşen kadın katılımcılar, kendi içinde ve yakın çevrede yaşadığı sorunlar ile baş etme sürecinde daha başarılı olmaktadır. Ev ortamından uzaklaşan kadınlar Kur'an Kurslarının onlar için oluşturduğu yeni alanlardan faydalanmaları ve yeni arkadaşlıklar edinmeleri sebebiyle topluma entegre olma açısından daha aktif bir sosyalleşme süreci yaşamaktadır.

v. Zamanı Planlama ve Kaliteli Vakit Geçirmeye Katkıları

“Kur'an kursuna katılmak günlük rutin işlerinizi düzenleme açısından hayatınızı nasıl etkiledi? Düzenlemeye nasıl bir katkısı oldu?” sorusuna verilen cevaplar, Kur'an Kurslarına katılımın günlük hayatı planlama ve aile ile geçirilen vaktin daha kaliteli hale gelmesi açısından önemli veriler ortaya çıkarmıştır. Rutin işlerin Kur'an Kursuna geliş gidiş saatlerine göre düzenlenmesi, diğer aktivitelerin belirli saat dilimlerinde planlanması ve bu planlamaya riayet edilmesi için özel bir çaba sarf edildiği ve böylelikle aslında zaman bulunamayıp gerçekleşmeyen rutin işler ya da aile ile yapılmak istenen aktiviteler düzenli ve planlı bir şekilde işlemeye başlamıştır. “Çocuklarımla daha güzel ilgilendim evimle yani her şeyle arkadaşlarıma her şeye vakit ayırmaya başladım” (K10) ifadeleri de yine bu durumu destekler niteliktedir. Kursu devam eden annelerin bu noktada aile bireylerini de teşvik ettiği ve hep birlikte planlanan bu düzen çerçevesinde yaşanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Bu noktada evde planlayıcı olarak annelerin diğer aile fertleri üzerindeki olumlu etkisi ve bu düzenlemeler sayesinde toplu olarak aile bireylerinde oluşan olumlu davranışlar katılımcılar tarafından vurgulanmıştır.

Kur'an Kurslarındaki derslere hazırlanmaya yönelik verilen ödevlerin tamamlanması için ayrılan zaman dilimi, katılımcılar için kendilerine özgü zaman olarak nitelendirilmiş, Kur'an

⁵¹³ Ayla Tuzcu ve Ayşegül Ilgaz, “Göçün Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 7/1 (Mart 2015), 56-67.

Kursu öncesinde böylesine özel bir alanın oluşmadığı gerçeği de ortaya çıkmıştır. Bazı katılımcılar için evlerinin dışında, ev işlerinin dışında kendini geliştirebileceği aktivitelerin varlığı ve bunlara katılma duygusu onlarda heyecan yaratmış, kendilerine inanarak toplum içinde bir şeyleri yapabilme güvenine sahip olmuşlardır.

vi. Ruhsal- Manevi Doyumun Sağlanmasına katkısı

“Kursa gelmek size nasıl hissettiriyor?” sorusuna verilen cevaplar “Huzur, manevi doyum, rahatlama, mutlu hissetme, heyecan duyma, enerjik olma” şeklindeki kodları oluşturmuş ve bu kodlar kursların katılımcılar için ruhsal bir rahatlama ve ahiret için hazırlık alanı olmak üzere iki tema ortaya çıkarmıştır.

Bazı katılımcılar, Kur’an kurslarını dünya telaşından ve stresinden uzaklaştıran, günahlardan arındıran ve ahiret hazırlığı yapılan manevi bir doyum merkezi, rahatlama alanı olarak görüp, huzurun kaynağını bu duruma bağlamaktadırlar. “(...) Kendimi burada ahirete hazırlanmış hissediyorum. Başka eksikliklerimi gidermenin mutluluğunu yaşıyorum, manevi mutluluğunu yaşıyorum. Kur’an okurken huzur buluyorum” (KK1), “huzurlu oluyorum yani, kaygılarımı atıp geliyorum, oranın havası bir bambaşka oluyor” (KK7), “(...) bütün dünyadan sıyrılıp orda kendimi rahat bir ortamda hissediyordum. Çok iyi geldi bana ruh sağlığı olarak, bedensel olarak” (KK13), “oraya gidince var ya her şeyi unutuyorsun, evin, aklına ne gelirse, dışarıdaki her şeyleri unutuyorsun, ama kurs olmadığı zaman insan kendini boşlukta hissediyor” (KK17), “(...) sevap aldım diye huzur buluyorsun ne bileyim ben orda birkaç kişi ile konuşuyorsun, kafan dağılıyor huzur mutluluk buluyorsun” (KK18) şeklinde verilen ifadeler manevi bir doyum ve rahatlama merkezi olarak rutin hayatta yaşanan sorunlardan ve stresten uzaklaşma alanı olması sebebiyle Kur’an Kurslarının kadınlar açısından önemini ortaya koymaktadır.

vii. Çok Kültürlü Ortamlara Sağlanan Katkılar

Kur’an Kurslarının yaş, kültür, ırk ve yaşam çevresi bakımından farklı değişkenleri bir arada taşıyan bir katılımcı yapısına sahip kurumlar olduğu gerçeği katılımcıların verdikleri cevaplar doğrultusunda bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Kur’an kursları çok kültürlü ortamların ortaya çıktığı eğitim alanlarıdır. Katılımcıların ortaya koydukları düşünceler vasıtasıyla, çok kültürlü ortamlarda onların birbirlerine olan yaklaşımları, davranış şekilleri gibi durumlar hakkında da veri elde etme imkânı sağlamıştır.

3.5. Kur’an Kurslarının Oluşturduğu Sosyalleşme Alanları

Katılımcıların verdiği cevaplar, Kur’an Kurslarında yapılan dini ve sosyal aktivitelerin katılımcılar için çeşitli sosyalleşme alanları oluşturduğunu ortaya koymuş ve bu sosyalleşme alanları dini sosyalleşmenin gerçekleşmesi için zemin hazırlamıştır. Öncelikle Kur’an Kurslarının temel amaçları içerisinde yer alan Kur’an-ı Kerim ve dini bilgilerin öğretilmesi bu

kurumlarda toplu öğrenme ve toplu ibadetlerin (hatimler, dualar, mukabele, iftar etkinlikleri, sohbetler ve mevlitler) yapılmasına imkân sağlamaktadır. Oluşan bu topluluk, birliktelik duygusunu pekiştirmiş ve yalnız yapılan ibadetlerle kıyaslandığında manevi etkinin daha fazla olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Dini faaliyetlerin yanı sıra kermesler, yardım faaliyetleri, hasta ziyaretleri, taziyeler, şehitlik ziyaretleri, fidan dikme, geziler ve konferanslar da katılımcıların toplu olarak yaptıkları faaliyetler arasında sayılmaktadır. Bütün bunlar birlikte hareket etmeyi ve içerdiği dini unsurlar nedeniyle de dini sosyalleşmeyi geliştiren durumlardır.

Birçok katılımcı Kur'an Kurslarını sadece dini bilgilerin öğrenildiği yer olarak nitelermekte diğer sosyal aktivitelerin de yoğun olarak sunulduğu bir eğitim yeri olarak görmektedir. Bu mekanlarda, birlikte yapılan kahvaltılar, sohbetler, düzenlenen konferanslar, sosyal etkinlikler ile samimiyet, üzüntü, sevinç, mutluluk gibi duyguların paylaşımı gibi hususlar katılımcılar için sosyal ve manevi bir atmosfer oluşturmaktadır.

Bir şeyler öğrenmenin yanı sıra “oradaki o manevi duyguyu benimsemek, orada farklı yüzlerle beraber olmak, sosyalleşmek insanlarla bir nebze olsa yardımlaşmak” (KK20) katılımcıların Kur'an Kurslarında bulunma isteğini arttırmıştır. Bütün bu yaşananlar onların hayata olan bakış açılarını değiştirmiş ve bu ortamdan mahrum kalmak, onlar için artık bir eksiklik sayılmıştır. “Sosyal anlamda, psikolojik anlamda” bu merkezlerden faydalanmak için geldiğini bildiren KK20 “hiçbir Kur'an Kursu hocasını, bu kurslarda edindiği arkadaşlıkları” unutamadığını, Kur'an kursunda dinlediği ayeti evde de dinlemesine rağmen aynı hazzı yaşamadığını beyan etmiştir. Bu noktada orada oluşan manevi ortamı başka ortamlarda yaşamadıklarını vurgulamışlardır. Bazı katılımcılar bu anlamda sosyalleşme kelimesini özellikle kullanmış, “Kur'an Kursunda yapılan aktiviteler sosyalleşmemizi sağladı” (KK21), “topluca sosyalleşiyoruz, bizim için yeni bir ortam, değişik bir ortam oluyor” (KK1) ifadelerine yer vermişlerdir.

Katılımcıların anlatımlarında özellikle “*toplularak*” kelimesinin birçok defa tekrarlandığı dikkat çekmektedir. Bu topluluk olma, birlikte olma hissinin uyandırdığı duygular Kur'an Kurslarına iştirakin de en önemli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır: “Güzel toplu bir şekilde bizde öyle kılmıştık cumaları” (KK23), “Ramazan ayında hatim yapıyoruz zaten, mukabele yapıyoruz, hatimler yapıyoruz düzenli olarak, iftar yemekleri veriliyor, iftar saatinde bütün komşular olsun arkadaşlar herkes bir şeyler yapıp çok hoş oluyor, sonra teravih namazında buluşuyoruz toplu olarak çok güzel oluyor huşu içinde teravih namazını kılıyoruz çok güzel geçiyor” (KK1). Söz konusu bu ifadeler yine toplu yapılan ibadetlerin, dini unsurların sosyalleşmeye olan etkisi ve bu anlamda dini sosyalleşmenin Kur'an Kursları vasıtasıyla daha etkin hale geldiği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

Kur'an Kurslarının dini sosyalleşmeye olan katkısı; sosyal çevre edinme, arkadaş ortamı edinme, arkadaş ortamında güzel vakit geçirme şeklinde katılımcılar tarafından ortak bir dille

ifade edilmiştir. Kur'an Kurslarında uygulanan, teşvik edilen aktivitelerin yeni bir sosyal çevre oluşturduğu, yeni bir faaliyet alanı ortaya koyduğu gözlemlenmiştir. Bu ortamlar, kişilerin birbiriyle tanışmalarına, ortak hareket etme kabiliyeti kazanmalarına vesile olmaktadır. Katılımcıların kurs ortamlarında edindikleri bu ilişkileri kurs dışında da devam ettirdiği tespit edilmiştir.

SONUÇ

Bireyin içinde yaşadığı toplumun bir parçası olabilmek için o toplumun benimsediği inançları, değerleri, dilini, yaşam tarzını ve kültürünü içselleştirerek o topluma dahil olma süreci sosyalleşme süreci olarak görülmüştür. Bu süreç, bireyin sahip olduğu tüm inanışları, davranışları ve yaşam tarzını etkileyerek bireyi o toplumda yaşamaya hazır hale getirmektedir. Din ise, sosyalleşme süreci içerisinde bireyin yaşadığı toplumun inançlarını ve değer yargılarını ortaya koyan, insanların tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirleyen bir kurumdur. Bireyin sosyalleşme sürecinde kazandığı toplumsal kimlik, dini kimliğini de içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda bireyin toplumun inançları ile etkileşimi dini yönelimini de belirlemekte ve kişinin dini sosyalleşmesine etki etmektedir. Bireyin yaşadığı toplumda, dini eğiliminin şekillenmesinde etkin rol oynayan kurumların başında aileden sonra din eğitimi gelmektedir. Kur'an Kursları da yaygın eğitim kurumları olarak din eğitimi, danışmanlık hizmetleri ve sunulan sosyal faaliyetler açısından dini sosyalleşmeye katkı sağlayan çok fonksiyonlu bir kurumdur.

Bu çalışma katılımcıların Kur'an kurslarına katılım amaçları açısından; i) Kur'an ve din eğitimi hizmeti almak, ii) sosyalleşmek, yeni ortam kazanmak, iii) kaliteli zaman geçirmek olmak üzere üç ana tema tespit edilmiştir. Kur'an eğitimi ve din eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığının da Kur'an kursu katılımcıları için hedeflediği temel kazanımlar arasında yer almakla birlikte, katılımcıların da kursa geliş amaçları arasında ilk sırada dile getirdikleri unsurdur. Bu hizmeti alırken katılımcıların beklentileri noktasında farklılıklara rastlanmış, bunlar Kur'an-ı Kerim'i öğrenme, tecvit öğrenme, Kur'an-ı Kerim okuyuşunda ilerleme, dini bilgilerdeki eksiklikleri giderme, yanlış bilinen bilgilerin ya da yanlış uygulanan ibadetlerin doğrusunu öğrenme olarak belirlenmiştir.

Katılımcıların Kur'an kurslarına katılmaları için belirtilen ikinci önemli sebep ise sosyalleşmek, yeni bir ortamda yeni insanlarla tanışarak birlikte faaliyetler yapmak olarak dile getirilmiştir. Üçüncü olarak en çok ifade edilen sebep yine bir anlamda sosyalleşmenin de bir parçası olarak Kur'an kurslarında geçirilen ve geçirilmek istenen kaliteli zaman dilimi olarak tanımlanmaktadır. Sosyalleşme ve kaliteli zaman geçirme olarak nitelendirilen bu iki neden, yetişkin kadınların ev ortamından başka alanlarda yeni insanlarla onları mutlu ve huzurlu kılacak yeni eylemler arama isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda evde yapılan rutin işler ve günlük hayatın durağan ve olağan hali, onları yeni arayışlar içerisine sokmuş, geniş bir yaş

aralığı yelpazesıyla hizmet veren Kur'an Kursları onlar için değerlendirilmesi gereken bir eğitim ve faaliyet alanı olarak görülmüştür. Kur'an Kurslarında verilen dini eğitim ve sunulan sosyal faaliyetler, onların yeni bir ortamda yeni insanlarla daha kaliteli zaman dilimleri yaşayarak, hayata devam etmeleri anlamında önemli bir unsur olarak görülmüş ve bu amaçlar doğrultusunda Kur'an Kurslarında eğitim almaya karar verdikleri saptanmıştır.

Kur'an kurslarının toplumsal fonksiyonlarına açısından ise; i) psikolojik, ii) sosyalleşme, iii) din eğitimi fonksiyonu temaları belirlenmiştir. Kur'an Kurslarına devamla katılımcılar üzerinde oluşan psikolojik ve manevi rahatlama, bu kursların bir huzur bulma merkezi olarak görülmesine sebep olmuş, bu anlamda kadınların psikolojisini olumlu yönde etkileyen bir fonksiyona sahip olduğu saptanmıştır. Katılımcılara sosyalleşecekleri ortamların sağlanması ve bizzat eğitim aldıkları ortamda tanıştıkları yeni arkadaşlarla ve onlara verilen görevlerle onların toplumun bir parçası olduklarının hatırlatılması ve onların topluma katılmalarının sağlanması Kur'an Kurslarının sosyalleştirme fonksiyonu olduğunu ortaya koymuştur. Kurslarda yapılan faaliyetlerin yoğun olarak dini unsurlar içermesi ve katılımcıların aktif olarak bu uygulamaların içinde olması dini sosyalleşmenin sürecinin Kur'an Kurslarında devam ettiği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Kur'an Kursları katılımcılar için severek iştirak ettikleri sosyalleşme alanıdır.

Toplumsal sosyalizasyonu sağlayan unsurlar olarak milli ve manevi değerlerin aktarılması ve bu değerlerin benimsenmesi açısından Kur'an Kurslarının önemli bir misyon taşıdığı ortaya çıkmıştır. Milli ve manevi değerler konusunda var olan farkındalık, Kur'an Kurslarında bu konular üzerinde yapılan dersler, sohbetler ve faaliyetler neticesinde pekiştirilmiş, katılımcılar toplumsal değerleri benimsemiş ve bunları içselleştirerek toplumun bir parçası olduklarını hissetmişlerdir. Katılımcıların yaşantılarına aktardıkları manevi değerler; öfke kontrolünü öğrenme, sakinleşme, sabır, dedikodudan vazgeçme, hoşgörü, empati kurma, paylaşma, yardımlaşma, merhamet ve benzeridir.

Kur'an Kurslarında katılımcılar tarafından toplu şekilde idrak edilen ve iştirak edilen faaliyetler kandiller, mübarek gün ve geceler, hatimler, mevlitler, yaşlı ziyaretleri, hasta ziyaretleri, toplu ibadetler, dualar, mukabeleler, iftar etkinlikleri, sohbetler şeklinde sıralanabilecek çeşitli sosyalleşme alanları oluşturduğu ortaya çıkmıştır. Dini ve milli değerlerin birbirini tamamlayan iki önemli unsur olduğunu ortaya koymuştur. Bunların yanı sıra kermesler, yardım faaliyetleri, taziyeler, şehitlik ziyaretleri, fidan dikme, geziler ve konferanslar, uygulanan belirli gün ve haftalar içerisinde 18 Mart Çanakkale Zaferi, 15 Temmuz Milli Birlik ve Demokrasi Günü etkinlikleri, Anıtkabir ziyaretleri de katılımcıların toplu olarak yaptıkları faaliyetler olarak sosyalleşme alanları olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla, Kur'an Kursları dini eğitim haricinde sosyal faaliyetlerin planlaması, uygulanması ve günlük hayatın bir parçası haline getirilmesi konusunda rehberlik eden yaygın eğitim merkezleridir.

Kur'an Kurslarına katılımın, kadın kursiyerlerin günlük hayatını planlamada önemli bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar rutin işlerin yoğunluğu ve evde bu işlerle geçirilen

zaman dilimini kayıp olarak görmüşler ve Kur'an Kursu için ayrılan zamanın günlük hayatı etkili bir şekilde planladığını bildirmişlerdir. Bu etkili planlama aile içinde çocuklar ve eş ile geçirilen zaman dilimine yansımış ve kaliteli zaman dilimleri oluşturulmasına, birlikte yapılan aktivitelerin de çoğalmasına katkı sağlamıştır.

Kur'an Kurslarının sadece din eğitimi değil, birçok alanda hizmet vermesi katılımcıların çok yönlü bir eğitim sürecinden geçtiklerini ortaya koymaktadır. Kur'an Kursları vasıtasıyla dini açıdan donanımlı hale gelmiş, ibadetlerini yaparak manevi huzura ulaşmış kadınların sosyal yetilerinin daha güçlü olduğu, çevrelerine karşı daha duyarlı hissederek doğru davranış şekillerini yansıtmaya çalıştıkları ortaya çıkmıştır. Kur'an Kurslarında kadınlara verilen ödevler ve görevler onların toplum içerisinde kendilerini ifade etmeleri, kendine güvenme ve birey olarak değerli hissetmeleri açısından önemli katkılar sağlamıştır. Bu anlamda Kur'an Kursları kadınların sosyalleştikleri, dini ya da sosyal içerikli unsurlar açısından zamanlarını kaliteli bir şekilde geçirdikleri önemli bir din sosyalleşme merkezidir.

KAYNAKÇA

- Alparslan Özkan, Feyza Nur. "Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları" *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (Haziran 2017), 65-82.
- Birekul, Mehmet. "Aile ve Dinî Sosyalleşme", *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. 141-155. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Basım, 2014.
- Burawoy, Michael. "Reconstructing social theories" *Power and Resistance in the Modern Metropolis*. ed. Michael Burawoy vd, 9. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- Çoştı, Yakup, "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. İhsan Çapçioğlu ve Niyazi Akyüz. 325-341. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Çoştı, Yakup, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2011.
- Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9 / 2 (Nisan 2009): 117-140.
- Çoştı, Yakup ve Kocalan, Elif Büşra, "Religious Socialization in Turkey". *Sociology of Religion in Turkey*. ed. Z. Ağılkaya-Şahin, A. Yapıcı, S. Demmrich. 99-122. İstanbul: Çamlıca Publications, 2021.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü". Erişim 13 Ocak 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Hukuk Müşavirliği". Erişim 13 Ocak 2022. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/detay/180/diyaret-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-kur%E2%80%99an-e%C4%9Fitim-ve-%C3%B6%C4%9Fretim-y%C3%B6nelik-kurslar-ile-%C3%B6%C4%9Frenci-yurt-ve-pansiyonlar%C4%B1-y%C3%B6netmeli%C4%9Fi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Terme Müftülüğü" Erişim 13 Şubat 2022. <https://samsun.diyaret.gov.tr/terme/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=hizmet-ici-egitim>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hadislerle İslam". Erişim 1 Ocak 2022. <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=4&SAYFA=141>
- Esati, Anisa. *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancak Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 12. Baskı, 2010.
- İnce, Abdullah. "(Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur'an Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Diyanet İlmî Dergisi* 53/2 (Nisan 2017), 149-174.

- İnce, Abdullah. “Türkiye’de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur’an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri” *Seta* 254 (Ağustos 2018), 7-29.
- Kılavuz, Mehmet Akif. *Kur’an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1. Baskı, 2005.
- Koç, Ahmet. “Kur’ân Kurslarında Din Eğitimi.” *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. vd. 375-405. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 319-368. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Kur’an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Okumuş, Ejder. “Din ve Sosyalleşme”. *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (Eylül 2014), 429-454.
- Punch, F Keith. *Sosyal Araştırmalara Giriş; Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev: Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep A. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014.
- Safiye Süngü. *Kur’an Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tuzcu, Ayla ve Ayşegül Ilgaz, “Göçün Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 7/1 (Mart 2015), 56-67.
- Yazıcıoğlu, Yahşi vd. *Spss Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2014.
- Yıldırım, Ali vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- 2019-2020 Yılına Ait Kırıkkale İl Müftülüğü’ne Bağlı Kuran Kursları ile İlgili Genel Bilgiler (01.05.2020).

Gönderim Tarihi: 21.05.2022
Kabul Tarihi: 13.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

İbrahim Aczî'ye Ait Bir Dönem Eleştirisi: *Dünyaya Bakarak**

Muhammet Akif Tiyek

Araş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Research Assistant, University of Ankara Faculty of Divinity
Department of Turkish Islamic Literature.
Ankara, Turkey
m.akiftiyek@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-4975-6664

Atıf/Cite as: Tiyek, Muhammed Akif. "İbrahim Aczî'ye Ait Bir Dönem Eleştirisi: *Dünyaya Bakarak*" Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 147-170.

Öz:

Şairler içinde buldukları duygu durumunu ya da aktarmak istedikleri mesajları, ortaya koydukları ürünler üzerinden yansıtmaktadırlar. Bu amaç doğrultusunda vücut bulan edebî eserler, âdeta şairlerin duygularının terennümüdür. Onların içinde buldukları toplumun fertleri olmasından ve ortaya konulan ürünlerin ilgili toplumun ve muhitin özelliklerini taşımasından dolayı edebî eserlerin içinde bulunulan toplumdaki bağımsız bir şekilde yorumlanması ve değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan şair, ferdi olduğu topluma ilişkin çeşitli görüş, öneri, eleştiri ve tavsiyelerde bulunan kişi olarak değerlendirilebilir. Toplumun yapısı ve işleyişiyle ilgili hususları değerlendiren şairler, kişilerin ya da toplumların daha çok eksik ya da kusurlu yönleri üzerinde durmuşlardır. Onlar bu eksik ve kusura yönelik bireyleri ve kurumları eleştirmekten geri durmamış; insanları ve yöneticileri otorite, örf, ahlak başta olmak üzere çeşitli alanlarda uyarılmışlardır. İbrahim Aczî Kendi de bu eleştiri kültürüne sahip şairlerden biridir. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde bulunan *Dünyaya Bakarak* adlı eserinde toplumda gözlemlendiği ahlaki yozlaşmayı gözler önüne sermiş; bireye ve topluma ilişkin hususları eleştirmiş ve toplumun bir an önce aslına, özüne dönmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu çalışmada, öncelikle Aczî'nin ve eserin yazılmasına ilhâm teşkil eden Ebû Saîd Hâdimî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Dünyaya Bakarak* adlı eser tanıtılacak ve eserin içerdiği eleştirel unsurlara değinilecektir. Çalışmanın sonunda ise eserin transkripsiyonlu metnine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Halk Edebiyatı, Türk İslâm Edebiyatı, Aczî, Dünyaya Bakarak, Eleştiri.

* Yazının ilk hâlini okuyup değerlendiren ve önerilerde bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Zülfikar Güngör'e ve çalışmanın ortaya çıkmasında sürekli fikir alışverişinde bulunduğum Araş. Gör. Münevver Tiyek'e teşekkür ederim.

A Period Criticism of Ibrahim Aczî: *Dünyaya Bakarak*

Abstract:

Poets reflect their emotional state or the messages they want to convey through the products they put forward. Literary works created for this purpose, so to speak, are the expressions of the poets' feelings. Due to the fact that they are members of the society they live in and that the products put forward have the characteristics of the relevant community and environment, it is not possible for literary works to be interpreted and evaluated independently of the community in which they live. In this respect, the poet can be considered as a person who makes various opinions, suggestions, criticisms, and recommendations regarding the community in which he lives. Evaluating the issues related to the structure and functioning of society, the poets focused on the deficient or faulty aspects of individuals or communities. They did not hesitate to criticize these missing and defective individuals and institutions; they warned people and administrators in various fields, especially in authority, custom and morality. Ibrahim Aczî Kendî is one of the poets who have criticism culture. In his work titled "*Dünyaya Bakarak*" in the Konya Yusuf Ağa Library, he revealed the moral corruption he observed in society; he criticized the issues related to the individual and community and stated that the community should return to its origin as soon as possible. In this study, firstly, we will give a brief information about the life of Aczî and Ebû Saîd Hâdimî, who inspired the writing of the work. Then we will introduce his work called "*Dünyaya Bakarak*" and mention critical elements of the work. At the end of the study, the transcribed text of the work will be included.

Keywords: Folk Literature, Turkish Islamic Literature, Aczî, *Dünyaya Bakarak*, Criticism.

GİRİŞ

Eleştirme, insan olmanın doğal bir süreci olarak değerlendirilebilir. Bireyler, toplumda ya da diğer bireylerde gördüğü hususları eleştirerek toplumun aksayan yönlerini yansıtmaya çalışırlar. Eleştiriler; millî menfaatler, toplumsal bozulma, içinde bulunulan durumdan rahatsızlık duyma gibi çeşitli nedenlerle yapılabilir. İnsanın düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen savaşlar, göçler, siyasî sorunların yol açtığı problemler gibi birçok durum da en temel eleştiri konuları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hayattan ilham alan ve devrinin âdeta aynası konumunda olan şairlerin kaleme aldığı eserler, onların beslendiği sosyo-kültürel ortamın özelliklerini yansıtmaktadır. Özellikle insanlarla yakın iletişim içerisinde bir yaşam tarzı benimseyen halk şairlerinin eserlerinde, toplumsal problemler ve bunların eleştirilerinin, hatta bazen çözüm önerilerinin izinin sürülebilmesi daha sık karşılaşılan bir durumdur. Şairler, toplumsal hayatın inşası, ihyası ve iflasını eserlerinde yansıtarak ülkenin ve insanların panoramasını gözler önüne sermektedirler. Bu amaç uğrunda şiiri bir araç olarak gören şairler, içinde yaşadıkları topluma yönelik hususları

şirleriyle dile getirmektedirler. Ortaya konan her edebî eser, genellikle ilgili zaman ve muhitte yoğrularak vücuda gelmektedir. Bundan dolayı edebî eserlerin dönem ve coğrafyadan bağımsız değerlendirilmesi mümkün olmayıp muhtevanın iyi bir şekilde anlaşılması için bu durumun göz önünde bulundurulması bir zorunluluktur.

1882-1965 yılları arasında hayatını sürdüren İbrahim Aczî, bu hayat serencamında II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909), Balkan Savaşları (1912-1913), I. Dünya Savaşı (1914-1918), Osmanlı Devleti'nin yıkılıp Cumhuriyet'in kurulması gibi tarihi ve siyasi birçok olaya şahit olmuştur. Bu zaman zarfında Aczî, toplumun aksak yönlerini eleştirmekten geri durmamış; ahlaki yozlaşmayı sert bir şekilde dile getirmiştir. Bu çalışmada Aczî'nin “*Dünyaya Bakarak*” adlı eseri tanıtılacak, eserden hareketle onun dönemine ve dönemindeki insanlara yönelik ne gibi eleştirilerde bulunduğu ile ilgili bilgiler verilecektir. Çalışmada önce Aczî'nin ve bu eserin ilham kaynağı olduğu iddia edilebilecek Ebû Saîd Hâdimî'nin hayatları hakkında muhtasar bilgiler sunulacaktır. Söz konusu eserin tanıtımı yapıldıktan sonra şekil ve muhteva özelliklerine değinilip çalışmanın sonunda eserin metnine yer verilecektir.

1. İbrahim Aczî Kendi'nin Hayatı

İbrahim Aczî Kendi, 1299/1882 yılında Konya'da dünyaya gelmiştir. Babası Mahmud Efendi, annesi ise Emine Hanım'dır.⁵¹⁴ İbrahim Aczî, eğitimine Konya Ereğlisi'nin Divle Nahiyesi'nde başlamış;⁵¹⁵ Konya Piri Mehmet Paşa Mektebi,⁵¹⁶ Molla Efendi Medresesi,⁵¹⁷ Konya İdâdî Mektebi⁵¹⁸ ve İstanbul Mülkiye Mektebinde eğitimine devam etmiştir.⁵¹⁹ Aczî'nin Mülkiye Mektebindeki eğitimi 29 Haziran 1317/12 Temmuz 1901 tarihinde Konya'ya sürgün edilmesiyle yarıda kalmış; kısa bir süre sonra dönemin Konya Valisi Ferit Paşa tarafından Yol Mühendisliği Evrak Kâtipliğine atanmıştır.⁵²⁰ Aczî, Konya ve çevresinde memur, müdür, öğretmen olarak çalışmış ve 1936 yılında emekliye ayrılmıştır.⁵²¹ 9 Ağustos 1965 tarihinde vefat eden Aczî, Konya Üçler Mezarlığına defnedilmiştir.⁵²² Kendisini folklor alanındaki çalışmalara adayan Aczî'nin birçok eseri, ayrıca gazete ve dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.⁵²³ Eserleri, ailesi tarafından Konya Yusuf Ağa Kütüphanesine bağışlanmıştır.⁵²⁴

⁵¹⁴ İbrahim Aczî Kendi, *Dîvân-ı 'Aczî* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 42 Yu 10437), 354b; İbrahim Aczî Kendi, *Hayal Bahçesi ve Hayatım* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 42 Yu 11761), 1932, 1. cilt, 57; Ahmet Cenap Kendi, “Babam İbrahim Aczi Kendi”, *Memleket Gazetesi* (30 Mayıs 2018), <https://www.memleket.com.tr/babam-ibrahim-Aczî-kendi-25755yy.htm>; Serdar Ceylan, “İbrahim Aczi Kendi (1883-1965)”, *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar Vefatının 50. Yılında İbrahim Aczi Kendi (1883-1965)* 15/18 (Haziran 2015), 274-275.

⁵¹⁵ Kendi, *Hayal Bahçesi ve Hayatım* (42 Yu 11761), 1. cilt, 24, 34.

⁵¹⁶ Ahmet Çelik, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Konya Öğretmenleri* (Konya: Konya Belediyesi Kültür Yayınları 414, 2020), 117.

⁵¹⁷ Kendi, *Dîvân-ı 'Aczî* (42 Yu 10437), 4a.

⁵¹⁸ Kendi, *Hayal Bahçesi ve Hayatım* (42 Yu 11761), 1. cilt, 81-82.

⁵¹⁹ Kendi, *Hayal Bahçesi ve Hayatım* (42 Yu 11761), 1. cilt, 156-158.

⁵²⁰ Kendi, *Hayal Bahçesi ve Hayatım* (42 Yu 11761), 1. cilt, 160-161, 180; Kendi, *Dîvân-ı 'Aczî* (42 Yu 10437), 355a.

⁵²¹ Kendi, *Dîvân-ı 'Aczî* (42 Yu 10437), 355a- 355b.

⁵²² Kendi, “Babam İbrahim Aczi Kendi”, <https://www.memleket.com.tr/babam-ibrahim-Aczî-kendi25755yy.htm>; Ceylan, “İbrahim Aczi Kendi (1883-1965)”, 277; Mehmet Ali Uz, *Konya Kültürüne Hizmet Edenler* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No 48, 2003), 44; Çelik, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Konya Öğretmenleri*, 121.

⁵²³ Aczî'nin nicelik olarak oldukça fazla eseri mevcuttur. Çalışmanın konusu olmadığı için şairin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Aczî'nin eserleri ile ilgili bilgi için bakınız: Muhammet Akif Tiyek, “İbrahim Aczi Kendi Bibliyografyası”, *ATEBE Dergisi* 6 (Aralık 2021), 175-191. <https://doi.org/10.51575/atebe.1023317>

2. Ebû Saîd Hâdimî'nin Hayatı

Hâdimî nisbesiyle meşhur olan müellifin asıl ismi, Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseynî el-Müftî el-Hâdimî Ebû Saîd en-Nakşîbendî'dir.⁵²⁵ Babası Fahu'r-Rum olarak bilinen Kara Hacı Mustafa Efendi (öl. 1147/1734-1735),⁵²⁶ annesi ise Pirlevganda⁵²⁷ müftüsünün kardeşi Hediye Hanım'dır.⁵²⁸ Ebû Saîd Hâdimî, 1113/1701-1702 yılında Konya Hâdim'de⁵²⁹ doğmuştur. İlk eğitimine babasının yanında başlamış; bir müddet sonra onun teşvikiyle İstanbul'a giderek devrin önemli âlimlerinden Kazâbâdî Ahmet Efendi'den⁵³⁰ eğitimini tamamlayarak icazet almış ve memleketine dönmüştür.⁵³¹ Ebû Saîd Hâdimî kendisini sarf, nahiv, belagat, mantık, hadis ve kelim gibi çeşitli ilimlerde geliştirmiştir. Hâdim'de vaazlar vermiş, medresede hocalık vazifesini ifa etmiş ve müftülük yapmıştır.⁵³² Muhammed b. Yusuf el-Antâlî,⁵³³ İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî⁵³⁴ ve Hafız İsmail el-Konevî,⁵³⁵ Hâdimî'nin yetiştirdiği önemli isimlerdendir.⁵³⁶ Hâdim'in önemli bir ilim merkezi hâline gelmesinde büyük rolü bulunan Hâdimî, 1176/1762-1763 rahatsızlanmış ve bu rahatsızlık neticesinde vefat etmiştir.⁵³⁷ Çok yönlü bir kişiliği bulunan Hâdimî'nin Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis, tefsir ve mantık gibi çeşitli alanlarda kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır.⁵³⁸ Hakkında yapılan araştırmalarda Hâdimî'nin 66 eseri tespit

⁵²⁴ Ahmet Cenap Kendi, "Ölümünün 10. cu Yılında Şair İbrahim Aczi Kendi", *Yeni Konya Gazetesi* (9 Ağustos 1975), 2; Feyzi Halıcı, "Üstat İbrahim Aczi Kendi'nin Ardından", *Sabah Gazetesi* (11 Ağustos 1965), 2.

⁵²⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn, Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (İstinsah ve Tashih İbnülemin Mahmud Kemal İnal-Avni Aktuç) (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2. cilt, 333.

⁵²⁶ Yaşar Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 34.

⁵²⁷ Yaşar Sarıkaya, ilgili yerin ismini Pirluganda şeklinde vermiştir. Demirtaş'ın tespitlerine göre, ilgili yerin ismi Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde "Pirlevganda" şeklinde harekeli olarak verilmiştir. Orta Toroslarda yer alan, Osmanlı Döneminde Aladağ Kazası'nın merkezi olan Pirlevganda, Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra Hâdim'e bağlanmış ve 1930 yılında ismi Taşkent'e dönüştürülmüştür. Ramazan Demirtaş, *Hurufat Defterlerine Göre Osmanlı Döneminde Pirlevganda (Taşkent) Kazası Klasik Eğitim Kurumlarının Analizi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-3.

⁵²⁸ Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 45.

⁵²⁹ Hâdim, Konya Merkez Sancağına bağlı bir kaza merkezidir. Konya'nın güney batısında yer alan Hâdim, yumuşak bir havaya sahip olup tatlı su kaynakları bulunmaktadır. Ali Cevâd, *Memâlik-i Osmâniyye'nin Târîh ve Coğrâfya Lugâtı (Kısm-ı Evvel Lugât-ı Coğrâfya)* (İstanbul: Kasbâr Matbaası, 1314), cild-i sâni, 356.

⁵³⁰ Tokat'a merbut Kazâbâdî'da (Kazova) dünyaya gelen Kazâbâdî Ahmed Efendi'nin doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Eğitimine doğduğu yerde başlayan Kazâbâdî; Âmidli Yusuf, Turhallı Osman, Zorluzâde Hasan ve Mehmed Efendi gibi hocalardan çeşitli ilimler tahsil etmiş; Süleymaniye Camisinde dersler vermiştir. Kütüphanesi-i Hümayun hocalığı Mekke-i Mükerrreme Kadılığı gibi çeşitli görevlerde de bulunan ve birçok öğrenci yetiştiren Kazâbâdî, 25 Rebiülâhîr 1163/3 Nisan 1750 tarihinde dâr-ı bekaya irtihal etmiştir. Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/120.

⁵³¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), I/296.

⁵³² Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 76-77.

⁵³³ Müftüzâde ya da *Ayaklı Kütüphane* adıyla maruf olan Muhammed b. Yusuf el-Antâlî, 1112/1700 yılında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından almıştır. Daha sonra Hâdimî'den eğitimine devam etmiş ve kendisini mantık, kelim ve fıkıh gibi klasik ilimlerde geliştirmiştir. İlmîye sınıfına mensup olan Yusuf el-Antâlî, 1212/1798 yılında vefat etmiştir. Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 208-210.

⁵³⁴ Döneminde Aydın Vilayeti Saruhan Sancağı Gelenbe Kasabası'na nispetle Gelenbevî adıyla meşhur olan İsmail Efendi, 1143/1730 yılında mezkûr kasabada dünyaya gelmiştir. Gelenbevî, *Ayaklı Kütüphane* olarak bilinen Müftüzâde Mehmed Efendi'den dersler almış; 1204/1790 yılında kendisine Yenişehir-i Fenâr Mevleviyeti verilmiştir. Bu görevi sırasında dönemin şeyhülislamı Mustafa Efendi'nin eleştirilerine maruz kalmış ve bu eleştiriler sonucunda rahatsızlanarak 1205/1791 yılında vefat etmiştir. Gelenbevî'nin mantık, matematik ve kelim gibi çeşitli ilimlerde kaleme alınmış birçok eseri mevcuttur. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III/293-297; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmâni Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), I/372.

⁵³⁵ Mustafa Efendi'nin oğlu olan Hafız İsmail el-Konevî, Konya'da dünyaya gelmiştir. Halil es-Süfî el-Konevî (öl. 1160/1747) ve Mustafa Maraşî gibi önemli âlimlerden dersler almış; eğitimini Hâdimî ve Abdülkerim el-Konevî'de (öl. 1150/1737) tamamlayarak İstanbul'da müderris olarak çalışmıştır. Konevî, 12 Safer 1195/7 Şubat 1781 tarihinde Şam'da vefat etmiştir. Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 212-214.

⁵³⁶ Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 198-200.

⁵³⁷ Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 80, 242.

⁵³⁸ Hâdimî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

edilmiştir.⁵³⁹ Hâdimî ailesi, 23 Eylül 1966 tarihinden itibaren Hâdim’de çeşitli etkinliklerle anılmaktadır.⁵⁴⁰

3. Eserin Tanıtımı

Eser, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde 42 Yu 10463 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. İbrahim Aczî Kendi, eserine “*Dünyaya Bakararak*” ismini vermiş ve eserde Hâdimî merhûmun mezarı karşısında söylenen şiirlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Eserin, neden Hâdimî merhumun mezarı başında yazıldığına ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte eserin, Hâdim için önem arz eden ve bölgenin ilmî alanda mamur bir hâle gelmesinde önemli rolü bulunan Ebû Saîd Hâdimî merhûma duyulan saygı ve hürmetten ötürü kaleme alındığı iddia edilebilir. Tek nüsha ve müellif hattı olan eser, 150x100-125x85 mm ebadında tam bez ciltli olup 13 varaktır. Rika hattı ile kaleme alınmıştır. 16 satırdan müteşekkildir. Aczî, eseri 1927⁵⁴¹ yılında Hâdim’de kaleme almıştır.

Eserin Başı:

‘İbret gözüyle bakıyorum şu dünyāya
Kulak verip diñliyorum bu eşyāya
Kemâlde degil hep, zevâlde döner işāret
Bunda hikmet var, bunu dünyā görse gerek (1a)

Eserin Sonu:

Oynayan dil bir belādır
Sāhte sözler bir cilādır
Şanma ‘Aczî ‘uçalādır
Bir yangın bu gelip çatsa gerek (13a)

3.1. Eserin Şekil Özellikleri

Aczî, dünya hayatının fani olduğu gerçeğinden hareketle toplumsal hayatta meydana gelen bozulmayı sert olarak nitelenebilecek eleştirel bir üslupla dile getirmiştir. Aczî’nin bu eleştirilerini bizzat tanışmadığı; fakat kendisinden etkilendiği anlaşılan Ebû Saîd Hâdimî’nin

Abdullah Kahraman, “Ebû Saîd el-Hâdimî’ nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (2003), 147-168; Hasan Özer, “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî’nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Aralık 2017), 459-491; Hasan Özer-Mehmet Çaba, “Ebû Saîd Hâdimî ve Vezâifü’l-Mevtâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 393-440; Mehmet Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mustafa Taha Güler, *Hâdimî’nin Mecmau Tefâriki’l-Kelimât Adlı Eserinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Numan Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimiler Bibliyografyası* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983); Salih Gökteş, Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî ve Hadim (Konya: 1985); Veli Ertan, “Vefatının 211. Yılı Münasebetiyle Büyük Hâdimî Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”, *İslâm Medeniyeti* 33 (1973), 39-44. Ayrıca “Osmanlı Fakih ve Mutasavvıfı Ebu Saîd Muhammed Hâdimî Sempozyumu” adıyla 9-10 Nisan 2010 tarihinde Konya’da bilgi şöleni de düzenlenmiştir.

⁵³⁹ Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 104.

⁵⁴⁰ *Konya İl Yıllığı 1967* (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, ts.), 351.

⁵⁴¹ Eserin kapağında yazım yılının 1927 olduğu belirtilmesine rağmen “*‘Toğsa Gerek*” şiirinin son hanesinde Aczî’nin seksen yıllık hayatını yansıttığı bilgisinden hareketle esere 1927 yılında başlandığı, sonradan da şiirler eklendiği düşünülmektedir.

mezarı başında aldığı ilhamla yazması eserin dikkat çeken bir özelliğidir. Eserde dörtlük esasına göre ve hece ölçüsü ile kaleme alınmış 13 şiir bulunmaktadır. Topluma dönük tenkit ve mesajlarını “*gerek ve -se/sa gerek*” redifiyle kaleme almış olduğu şiirler üzerinden ortaya koyan Aczî, söz konusu 13 şiirin isimlerini de kaydetmiştir.

Şiirlerin adı, dörtlük sayısı, ölçüsü ve durakları şu şekildedir:

Şiirin Adı	Dörtlük Sayısı	Ölçüsü	Durak
Görse Gerek	3	13'lü	5+8
Usansa Gerek	9	11'li	6+5
Tursa Gerek	4	11'li	6+5
Sönse Gerek	3	11'li ve 12'li	-
Aksa Gerek	5	11'li ve 12'li	-
Yansa Gerek	10	8'li	4+4
Olsa Gerek	13	8'li	4+4
Girse Gerek	9	* ⁵⁴²	-
Egse Gerek	6	11'li ⁵⁴³	6+5
Togsa Gerek	5	12'li ⁵⁴⁴	6+6
Ölüm Gerek	4	11'li	6+5
Mana Gerek	3	11'li	6+5
Yatsa Gerek	3	8'li ⁵⁴⁵	4+4

3.2. Muhteva Özellikleri

Bu çalışmanın kapsamı nedeniyle Aczî'nin hayatına ayrıntılı olarak yer verilmemiştir; ancak onun eğitim ve çalışma hayatı boyunca gerek insanlarla birebir ilişkilerine gerekse bürokratik düzeyde pek çok olumsuz olaya şahit olduğu hatta bu olayların bazılarını bizzat yaşadığı belirtilmelidir. Bundan dolayı yaşamının bu yönünün şiirlerine yoğun bir şekilde yansımış olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Yukarıda da geçtiği üzere Aczî, “*gerek ve -se/sa gerek*” redifini kullanarak müşahede ettiği zamanı; huy ve âdetlerin değişmesi, adaletin ortadan kalkması, küçüklerin hâl ve davranışlarının değişmesi, İslâm geleneğinde imandan bir parça olarak kabul edilen hayânın önemsenmemesi, düşüncelerin iyilikten uzaklaşması ve kazanılan kötü alışkanlıklar, insan-çevre ilişkisinin bozulup doğaya verilen zararın artması, manaya verilen ehemmiyetin kaybolup maddenin ön plana çıkması ve benzeri hususlar üzerinden değerlendirmiştir. Aczî'nin bizce dikkat çeken bir özelliği de zihninde yük oluşturan bu hususları tespit etmekle kalmaması,

⁵⁴² Şiirin geneli 12'li hece ölçüsüyle yazılmakla birlikte 10'lu, 11'li ve 13'lü hece ölçüsüyle kaleme alınmış mısralar da bulunmaktadır.

⁵⁴³ Şiirde 12'li hece ölçüsüyle yazılmış mısralar bulunmaktadır.

⁵⁴⁴ Şiirde 10'lu, 11'li ve 13'lü hece ölçüsüyle yazılmış mısralar bulunmaktadır.

⁵⁴⁵ Şiirde 9'lu, 10'lu ve 12'li hece ölçüsüyle yazılmış mısralar bulunmaktadır.

zaman zaman nasihat ve çözüm önerilerine de şiirlerinde yer vermesidir.

Aczî'nin zamanının insanlarına en sık yönelttiği eleştiri onların huy ve davranışlarının değişmesi, kötüye evrilmesidir. Ona göre daha önceden ahlaki olarak problemlili görülüp kaçınılan şeyler artık rahatça yapılmakta ve yaygınlık kazanmaktadır. Bunun sonucunda toplumda yalan, iftira, haset, kıskançlık gibi birçok olumsuz davranış ortaya çıkmış; insan ve toplum yapısı bozulmuştur. Ayrıca Aczî, kumar gibi kötü alışkanlıkların moda ve şeref vesilesi addedildiği bu zaman diliminde, insan neslinin bu gidişle felaketlere duçar olacağı yorumunu yapmıştır.

“*Ferdî ve içtimaî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî erdem*” olarak tanımlanabilecek olan adalet, kişinin dengeli olmasını ve ahlaki kemale erişmesini sağlamaktadır. Bu şekilde toplum hayatı içerisinde bulunan insanın davranışları, aşırılıktan kurtularak dengeli bir hâl almaktadır.⁵⁴⁶ Diğer taraftan adaletin tecelli etmediği toplumlarda fitne ve bozgunculuk artmaktadır. Aczî bu noktada doğru ve dürüst insanların bu duruma sessiz kalmasını da eleştirmiş; adalet için çaba gösterilmeyip mevcut durumun görmezden gelinmesinin toplumda bereketin azalmasına neden olduğunu vurgulamıştır. Ona göre dönemin yöneticileri de adaleti tesis edecek toplumsal problemlerle ilgilenmek yerine makam ve mansıp uğrunda hırsa kapılmış, memurlar uyanıklık yaparak kendi menfaatlerine göre hareket etmiştir. Toplumun fertleri ise böyle bir durumda kimden medet umacağını şaşırmıştır.

Aczî, toplum içerisinde yalnızca sorumluluk sahibi yetişkin bireylerin değil çocukların konumunu da ciddiye almıştır. Öyle ki yaşadığı dönemde çocukların hâl ve hareketlerinde meydana gelen değişim önemli problemlerin işaretidir. Çocuklar, aile üyelerine ve kendilerinden büyüklerine karşı saygısız davranmaya başlamıştır. Aczî, onların bu davranışlarına karşı şaşkınlığını satırlarına dökmekten kendisini alamamış ve dünyanın geldiği bu noktada çocuklarda müşahede edilen bu durumdan daha kötüsünün olamayacağını ifade etmiştir. Bu sorunların günden güne arttığını düşünen Aczî, yeni nesilden umudunun tamamen tükendiğini belirtmiştir.

Râgıb el-İsfahânî'nin “*nefsin çirkin gördüğü şeylerden rahatsız olup bu nedenle onları terk etmesi*”⁵⁴⁷ şeklinde tanımladığı hayâ hadislerde de sıkça temas edilen bir mümin özelliğidir. “*İman, yetmiş küsur parçadır. Hayâ da imandan bir parçadır.*”⁵⁴⁸ ve “*Her dinin (kendine özgü) bir ahlâkı vardır; İslâm ahlâkı(nun özü) hayâdır.*”⁵⁴⁹ buyuran Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen en çarpıcı hadis hiç şüphesiz “*İnsanlık, ilk günden beri bütün peygamberlerin*

⁵⁴⁶ Mustafa Çağrıncı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341-343.

⁵⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kurân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010), “hyy”, 146.

⁵⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Musnedu's-Sâhîhu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi), “İmân”, 1/63. Çalışmada verilen hadislerin tercümeleleri *Hadislerle İslam*'dan alınmıştır. Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. cilt, 2013), 217.

⁵⁴⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), “Zühd”, 67 (No. 4182).

üzerinde ittifak ettikleri bir söz bilir: *Şayet utanmıyorsan, dilediğini yap!*”⁵⁵⁰ rivayetidir. Aczî de yaşadığı bu dönemde hayâ duygusunun yok olup gittiğini ifade ederek bununla bağlantılı olarak yalanın yayıldığını, yapılan işlere hile ve haram karıştığını; ailelerin dağılıp, birlik ve sevginin ortadan kalktığının altını çizmiştir. Ona göre tüm bunlar aynı zamanda kıyamet alametlerindedir.

Düşünce, davranış; davranış da düşünceyi tabi olarak etkiler. İnsanların davranışlarında meydana gelen değişimlere işaret eden Aczî’ye göre onların düşünceleri de değişmiş, çirkinleşmiştir. Kötü düşüncelere sahip insanların bulunduğu toplumda helal olmayan ilişkiler de açıkça ortaya dökülmeye başlanmış ve yaygınlaşmıştır. Bunun sonucunda da anne babası belli olmayan bir neslin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Aczî’nin değindiği bir başka konu da cahil ve bilgisiz insanların sözünün muteber kabul edilmesi, dini istismar eden insanların gitgide artarak toplumda itibarlı bir konuma gelmiş olmalarıdır.

Mananın olmadığı hiçbir şeyin anlamının olmadığını belirten Aczî, sözün önemini yitireceğini; mananın bir köşeye itileceğini bu durumun da ahlaki alt üst edeceğini belirtmektedir.

Aczî’nin şiirlerinde işaret ettiği bir başka problem ise insanın doğa ile olan ilişkisidir. Ona göre insan haddini aşarak doğaya zarar vermiş, bunun neticesinde de üretim azalmıştır. Bu soruna köyden kente göç faktörünün de eklenmesi ile kıtlık meydana gelecektir. Aczî, bu durumun topluma yansımaya da temas etmiştir. Anlaşılan o ki Aczî, gıda elde etmede yaşanılacak sorunların insanlar arası ilişkileri ve toplum yapısını olumsuz etkileyen önemli hususlardan biri olarak kabul etmiştir ve ona göre bu durumun sonucunda da insanlar yalnızca karınlarını doyurabilmek için birbirleriyle mücadele eder bir hâle gelmiştir.

Yukarıda zikredilen bütün problemlerin Aczî’nin ruhunda derin izler bıraktığı aşikârdır. Ancak o, ilim irfan sahibi kimselerin birbirlerini eleştirmekten dünyanın ve insanların hâline bigâne kalmasının, gerek müşahede ettiği gerekse bizzat tecrübe ettiği bu hususlardan daha kötü olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki vasıfsız kimseler meydanlara çıkıp düşüncesizce sözlerini sarf ederken gerçek ulema bir köşeye çekilmiş, bilgisiz kişiler âlim gibi görünür olup topluma öğütlerde bulunmaya başlamış ve böylece dünya harap bir hâle dönüşmüştür.

Aczî, insanların ahlaki özellikleri hiçe saydığı ve söz konusu problemlere yenilerinin eklenerek yaygınlık kazandığını düşündüğü bu dünyadan giderek ümidini kaybetmiştir. Aslında insanoğlunun yaşanan bu olumsuzluklardan ders alması gerektiğini vurgulayan Aczî, Allah tarafından ahiret gününde tüm davranışların hesabının sorulacağını hatırlatmış; insanların bu ahlaki hususlara dikkat etmediği takdirde Allah’ın cezalandırmasının yakın olduğunu belirtmiştir.

Bir toplumda eleştirileriyle dikkat çeken bazı şahısların, söz konusu eleştirilerini yüksek

⁵⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtaşar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Edeb”, 78 (No. 6120).

sesle ve vurguyla dile getirmesinin şöhret veya makam elde etme amacı taşıdığı düşünülebilmektedir. Aczî, tespit ettiği bu problemleri eserlerine yansıtma tavrının bu şekilde değerlendirilmesinin önüne geçmek istemiş; bu hususları bazen sert bazen de daha yumuşak bir üslupla dile getirmeyi asla makam, mevki veya ün elde etme gayesiyle yapmadığını vurgulamıştır.

SONUÇ

Eleştiri, herhangi bir şeyin olumlu veya olumsuz yönlerini ortaya koymak ve bu özellikleri değerlendirmek olarak tanımlanabilir. Yapıcı bir eleştiri, hem bireyin hem de toplumun farkında olduğu ya da olmadığı hususları/problemleri daha açık bir şekilde görebilmesini sağlar. Bu yönüyle değerlendirildiğinde ideolojik ve taassuptan uzak bir eleştirinin ilgili birey ya da toplumun eksik yönlerini görmesine hizmet ettiği ve toplumu daha güçlü kılma adına fırsatlar sunduğu ifade edilebilir.

İbrahim Aczî Kendi, 84 yıllık bir ömür sürmüştür; bu hayat serüveninde tanıklık ettiği olayları eleştirmiş ve eserlerinde bu eleştirilere yer vermiştir. Aczî'nin eleştirilerinde keskin bir dil kullandığı ve doğru olarak addettiği şeyleri çekinmeden söylediği göze çarpmaktadır. Onun eleştirilerinde kişisel çıkarlardan çok toplumsal ve ahlaki çıkarlara önem verdiği ve toplumun menfaatlerini ön planda tuttuğu görülmektedir. Aczî'nin bu eleştirilerdeki amacının toplumsal farkındalık yaratarak toplumun sosyo-kültürel değerlerini korumaya çalışmak, huzur ve düzenin korunması sağlamak olduğu söylenebilir. Makalede konu edilen küçük bir risâle hacmindeki *Dünyaya Bakarak* isimli eser de bu amaca hizmet etmektedir. Aczî, söz konusu eserinde, Konya ve çevresi özelinde toplumun ve insanlığın içinde bulunduğu kültürel ve ahlaki durumunun bir panoramasını sunmuştur. O, kültürel değerlerin ve hayatın tahrip edilmesine karşıdır. İçinde bulunduğu toplumda yalan, iftira, haram yeme, aile kurumunun dağılması, zina ve buna bağlı olarak soy belirsizliğinin ortaya çıkması, birlik ve beraberliğin ortadan kalkması, otoritenin hatalı uygulamaları ve bu uygulamalar sonucunda ortaya çıkan olumsuz durumlar, ulemanın meydana gelen problemlere karşı sessiz kalıp cahillerin sesini yükseltmesi, birtakım popüler saiklerle iffetin yok sayılması, küçüklerin büyüklerine saygı göstermemesi gibi birçok bireysel ve toplumsal problemlere değinmiştir. Aczî bu eserinde, problemlere çözüm önerisi sunmaktan ziyade içinde bulunduğu toplumun bir fotoğrafını çekmek; bu gibi ahlaki yozlaşmanın devam etmesi neticesinde ülkenin harap olacağını; toplumun zulüm, mihnet ve felaketlerle karşı karşıya kalacağını vurgulamak istemiştir. Genç neslin içinde bulunduğu durumdan hareketle onlara umut bağlanmayacağını dile getiren Aczî, şiirlerinde bu hususlara temas ederek bir anlamda âlimlerin üstlenmekten korktuğu bir vazifeyi kendi gücü yettiğince yerine getirmeye çalışmıştır.

Eserin Transkribesi ile İlgili Dikkat Edilen Hususlar

- 1- Eserin transkribe edilmesinde *İsnad 2. Edisyon*'un çeviri yazı alfabesi kullanılmıştır.⁵⁵¹
- 2- Varak numaraları sayfa kenarında köşeli parantez “ [] ” içerisinde verilmiştir.
- 3- Metinde yanlış yazılan kelimelerin doğru yazımı metne alınmış, yanlış yazımı dipnotta belirtilmiştir.
- 4- Aczî, Farsça terkipleri kelime sonuna eklediği ى sesi ile vermiştir. Bu durumlarda ilgili kullanım belirtilmiştir.
- 5- Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında İsmail Ünver'in “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”⁵⁵² adlı çalışması esas alınmıştır.
- 6- Eserde hoca kelimesi (خواجه), خوجه şeklinde yazılmıştır. İlgili kelime tarafımızdan “hoca” şeklinde çeviriyazıya aktarılmıştır.
- 7- Metin içerisinde tasarrufta bulunulan kısımlar [] içerisinde verilmiştir.
- 8- Metinde kullanılan noktalama işaretleri müellife ait olup bu konuda tarafımızca herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır.

ESERİN METNİ

[1a]

- Görse Gerek
- 1 'İbret gözüyle bakıyorum şu dünyāya
Kulağ verip diñliyorum bu eşyāya
Kemâlde degil hep, zevâlde döner işâret
Bunda hikmet var, bunu dünyā görse gerek
 - 2 Bütün çiçekler, yeşil ağaçlar ser-nigün
Maḥzün hep maḥzün, insân suçile gün-â-gün
Degil miḥverde, başka dönüyor şu'ün
Bu ḥâlde cihāñ, bir zevāle erse gerek
 - 3 Vardır bilenler 'Aczî diñle sen yorulma
Kur'ân bunları söyler ey hocam tarılma
Bomboş lâflarla idrāke perde gerilme

⁵⁵¹ İsnad 2. Edisyon çeviri yazı alfabesi için bakınız: <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/25-ceviri-yazi-alfabesi-transkripsiyon/>

⁵⁵² İsmail Ünver, “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

Ber-bād insānlık ahlāk geri tursa gerek

[1b]

Uşansa Gerek

1 Bir birinden insān uşansa gerek
Hūysuzluk hep böyle boşansa gerek
Şālih zebūn şākī eşrāf olunca
Ülke harāb, harāb donansa gerek

2 ‘İlim cehle cāhil söze karışır
Fitne fesād birbiriyle görüşür
Şu‘ūr söner gelir zulmet erişir
Varsa ‘ālim bu dem utansa gerek

3 Hākīm egri maḥkūm tođru olursa
Hep fenālar bir araya gelirse
Arada ḥaḳ, yazık yetīm kalırsa
Ḳan kıtāle, zemīn boyansa gerek

4 Yalan bir şāh, gibi işe girince
‘Akılları bu hāl bozup yorunca

[2a]

Sefillere bu hāl meydān verince
Herkes boynun egip inansa gerek

5 Hāk ḥaḳıḳat kalır ise yerlerde
Bereketler tükenecek kırlarda
Tolar taşar[r] ise sefih bārlarda
Yıkıl ber-düş ser-best tolansa gerek

6 Söz ayağa ḥased güce gelince
İş başına ḥā’ in üşüp tolunca
Ber-düş hırsız birbirini bulunca
Halk ye’ ise düşüp yamansa gerek

7 Vefā söner öz mağşūş olarak
Şuşacağdır, ‘akıl bir hoş olarak

Nice kafa⁵⁵³ gezer ser-hoş olarak
Her kapıya mihnet dayansa gerek

- [2b] 8 Āmir harīş me'mūr tilki olursa
Bu sersemlik böyle revāç bulursa
İnsānoğlu bu hāllerde kalırsa
Nice kimse nā-çār dilense gerek
- 9 'Aczī bunlar günden güne olmağda
Ağır ağır acı çile toлмаğda
Hayāt sönüp ümīd gücü şolmağda
Daha neler, neler uyansa gerek

- [3a] Tursa Gerek
- 1 Faķır girer çuldan yırtık 'abāya
Hırlar evlād köpek gibi babaya
Hayā kalķar kızlar düşer sevdāya
Buna çāre geri geri tursa gerek
- 2 Çocuklar hep terbiyesiz olacak
Büyüklere hürmet hissin silecek
Gün geçdikçe böyle nesil gelecek
İnsānoğlu daha neler görse gerek
- 3 Yalan, talģa küheylān bir at olur
Gide gide dirlik böyle māt olur
Uşluların beli iki kat olur
Zamān böyle acı devr sürse gerek
- 4 Hīle harām ara yere girince
Hāşıl olur işte böyle sürünce
Yarın Hakk'ın dīvānına varınca
'Aczī der ki Hakk bunları şorsa gerek

- [3b] Sönse Gerek
- 1 Fitne ile nice hāne sönse gerek
Bütün diller buzlar gibi tınsa gerek

⁵⁵³ Metinde kelime “قافا” şeklinde yazılmıştır.

Māddī⁵⁵⁴ çāre kār eylemez buna hīç
Keskin ma‘nā lāzım buna dense gerek

2 Birlik sevgi kalker bu dem aradan
Ġazab eder böyle yere Yaradan
Vırāñ olur nice şehir çırādan
Zemīn bütün al kanlara yunsa gerek

3 Gidişāta bakar ‘Aczī söylenir
Böyle yerde ‘aceb kimler eglenir
Kıyāmete ‘alāmet bu neylenir
Vırāñeye bir gün baykuş kōnsa gerek

[4a] Aksa Gerek

1 Acı sular taşıp yer yer aksa gerek
Tatlı sular kendilerin çekse gerek
Şak şak olup bütün yerler yarılacak
Acı zehir gizli buhār çıkısa gerek

2 Korkunç yıldız şallanarak toğunca
Feryād figān semālara ağınca
Gökden yere taşlar inip yağınca
İnsān eli bu miñneti dikse gerek

3 Mağrūr tutar kof başını havāda
Ağlar iken nice yetim yuvada
Hayvānlara yaylım kalmaz şahrāda
Zī-rūh belin, işte bu hāl bükse gerek

4 Bu dünyāyı bir şancı var tutacak
Güneş dönüp sular yere batacak

[4b] Hep varlıklar haşlanarak yatacak
Tañrı tekrār hayāt şuyu dökse gerek

⁵⁵⁴ Metinde kelime “ماددی” şeklinde yazılmıştır.

- 5 Ağırlaşır başlar bed-ter cefādan
Bunuñ için eşer kıalmaz vefādan
'Aczī söyler atmaz bunu kafādan⁵⁵⁵
Herkesleri acı kıasvet sıkısa gerek
- [5a] Yansa Gerek
- 1 Bir āteş var yansa gerek
Dünyā zulme kıansa gerek
Harīş hırşı kıovalarken
Mülke zehir şınsa gerek
- 2 Tañrı baķar 'amellere
Şunu şınar emellere
Fare düşer temellere
Nice ışık sönse gerek
- 3 Şerli başlar üreyecek
Bir çok piçler türeyecek
Şeytān çıkıp yürüyecek
İylik ğarīb dinse gerek
- 4 Cāhil nā-dān söz alacaķ
Kadın kıızlar sāz çalacaķ
Hayāsızlar yüz bulacaķ
Şeytān ilhām şınsa gerek
- [5b] 5 Kıurtlar çobān insān kıoyun
Belirecek nice oyun
Bir gömleĝe derler şoyun
Yerler kıanla boyansa gerek
- 6 Yer yer zemīn şallanacaķ

⁵⁵⁵ Metinde kelime "قافا" şeklinde yazılmıştır.

Şāhte işler dallanacak
Nice ma‘şūm yollanacak
Harām kazanç yense gerek

7 Şahte şeyhler belirecek
Nice kadın delirecek
Nāmūs böyle serilecek
Buna zikir dense gerek

8 Hīle girer edālara
Göz konacak gıdālara
Āh-ı⁵⁵⁶ fiğān şadālara
Dilden dile inse gerek

[6a] 9 Sefih fāsık dānā olur
Hā’in zengin a‘lā olur
Nice nice belā olur
‘İlim cehle dönse gerek

10 ‘Aczī gezer şöhret bilmez
Sözlerini kimse almaz
Böyle yıllık dirlik olmaz
Ma‘nevī ses inse gerek

[6b] Olsa Gerek
1 İnsān zelīl olsa gerek
Nice zulüm gelse gerek
Bir dem var ki yaklaşiyor
İyiler hep ölse gerek

2 Nice hāller olur taşkın
Kadın hırçın erkek şaşkın
Yolu şaşmış olmuş düşkün

⁵⁵⁶ Metinde kelime “أهى” şeklinde yazılmıştır.

Buna şeytān gülse gerek

3 Biri ağlar biri güler
Biri fare şandıķ deler
Hā' in tırmaz ipliği iler
Yaķın belā bulsa gerek

4 Ahlāk söner hūylar yılıķ
Edeb ölür hayā silik
Çünki tende harām ilik
Dirlik böyle şolsa gerek

[7a] 5 Kūmār moda şeref olur
Nice dirlik telef olur
Buna 'iffet hedef olur
'Aķıl bunu bilse gerek

6 Kāntār eksik ölçülecek
İnsān nesli küçülecek
Ekin gibi biçilecek
Dünyā sitem şalsa gerek

7 Aķın eder insān kārsız
Büyük argın küçük 'ārsız
Bir çok sözler çıķa yersiz
Herkes fıķa şalsa gerek

8 Sāhte fikir yazılacak
Hūylar 'ādet bozulacak
Mezārlar hep kazılacak
Cāndan insān bilse gerek

[7b] 9 Haseb neseb hıçdir dilde
Edeb kalır yarı yolda
Rāhat degil balıķ gölde
'İllet böyle şalsa gerek

- 10 Köyler şehre aqın eyler
Bunlar kıtlık yakın eyler
Verem çıkar şalkın eyler
Kıran çāre olsa gerek
- 11 Kız tolaşır paşlık ile
Oğlan gezer ışlık ile
Dönüşleri pislik ile
Bunu zamān silse gerek
- 12 Söylenen söz duyulmazsa
İyi yola uyulmazsa
Sefāhete toyulmazsa
Nice güller şolsa gerek
- [8a] 13 ‘Aczī söyler görür işi
Kābāhatiñ kimdir başı
Kasvet aldı tağı taşı
Bir felāket gelse gerek
- [8b]
- 1 Girse Gerek
Ġidā için cāñ telāşa girse gerek
İnsāñ kendin teleflere verse gerek
İnsān günden güne ezilecek
Yaşayanlar nice acı görse gerek
- 2 İşler fenā aşlar zora çekilince
Bütün yerler kazılarak egilince
Kadın kızdān hayā şuyū dökülünce
Gizli zinā, açık hüküm sürse gerek
- 3 Hācı hoca birbirine yan baqar
Ara yerde kāmīl olan cān çeker
Hiçden hiçe kuduz kātīl kan döker
Her yerleri acı zulüm şarsa gerek

- 4 Ğidā ħasta muzır hem de tıķız olur
Ķadınlarda toğan ocuk ekiz olur
Fenā lāflar ağızlarda saķız olur
İnsān böyle birbirine ķarsa gerek
- [9a] 5 İnsān ħırķı tağda taķda ağaç ķoymazsa
alar çarpar yine ķarnı toymazsa
Büyük küçük birbirini Őaymazsa
Bereket ķalkıp geri geri tursa gerek
- 6 Aĥlāķ ezel bir ķānndur yerinde
Bozulursa aĥlāķ eger seyrinde
Ķānn sözü ķalır bī-hŐ derinde
İŞte bu ān ‘aķılları yorsa gerek
- 7 Vara vara herc  merce Őapar yollar
Söz tutulmaz ġarīb ķalır ŐuŐar diller
Böyle olur Ĥaķ bilmeyen ‘āŐı ķullar
MaĥŐerde Ĥaķ ĥalka ĥesāb Şorsa gerek
- 8 Bilmem vakit bilmem zamān yaķlaŐdı
Bütün insān birbirine taķlaŐdı
Fitne fesād el Őıķarak ķoklaŐdı
Bir ĥkm var ansız Őona erse gerek
- [9b] 9 ‘Aczī söyler eŐyālarıñ zārından
‘Aķıl için yol bellidir yarından
Őanmayalım bu sözleri ķarından
Bir gün var ki Ĥaķ perdeyi yarsa gerek
- [10a] Egse Gerek
- 1 Nice cāhil gelip krse ıķarak
Drl düzen lāfla cānlar yaķarak
Fevz  Őalāĥ yuvasını yıķarak
Fikirlere mađŐŐ fesād egse gerek

- 2 Kāfādan⁵⁵⁷ söz fırlanaraq atarsa
Yılık yersiz çürük lāflar şatarsa
Zihinlere yañlış tohūm katarsa
Birlik sağlık edeb ezā çekse gerek
- 3 Aşıl ‘ālim bucaqlarda qalacaq
Sāhte ‘ālim çıkıp yüze gelecek
Nāziq dünyā böyle harāb olacaq
Bu zemīne dürlü miḥnet çekse gerek
- 4 Yersiz sözler dimāğlarda yer tutar
Nefs-i dellāl aldığını tez şatar
[10b] Bunda ahlāk cāmuz gibi loş yatar
İnsānlığıñ bu hāl belin bükse gerek
- 5 Hūy sārīdir tezce serper illere
Şeytān şunar bozuk lāfi dillere
Böyle düşer insān fenā yollara
Bu yol dā’im herc [ü] merce batsa gerek
- 6 Tañrı ismi unutulur şapıqlarda
Eşrāf süsü zāhir olur qopuqlarda
Hayā ipi kırılır hem topuqlarda
‘Aczī o dem kasāvet yutsa gerek
- [11a] Toğsa Gerek
- 1 Çocuklarda yönsüz şā’ir toğsa gerek
Fenā taşvīr herze fikir sağsa gerek
Tağlar deñiz, deñizler bāğ sözlerde
Hoş görenler buna boyun egse gerek
- 2 Söz ayağa düşüp ezilecek
Edebiyāt nāmı kalkıp bozulacak

⁵⁵⁷ Metinde kelime “قافا” şeklinde yazılmıştır.

Ma‘nā ölüp nice herze yazılacak
Alt üst edip ahlākı bu boğsa gerek

3 Fenālığı diller eger başlar biçer
Dil-berler de yosmalanıp bāde içer
Öyle dem ki beyāz⁵⁵⁸ günler kara geçer
Bu ān gökden kızıl yağmur yağsa gerek

4 ‘Aczī söyler seksen yılñ özünü
Süzer çünki bu demleriñ sözünü
Hırs bürümüş herkesleriñ gözünü
Bir ān var ki onlar bağrın oğsa gerek

[11b] 5 Yalan sözler güneş olur parlarsa
Hayāt hançer olup ‘ağılları zorlarsa
İnsānlığı cendereye kurlarsa
İnsān eli kendi başın dögse gerek

[12a] Ölüm Gerek
1 Bir yuvadır ‘izzet-i⁵⁵⁹ vatan pislenmez
Bu bir gülşen fenā hisle hislenmez
Ocağ degil baca degil islenmez
İslenirse hayāt olmaz ölüm gerek

2 Hāğ yoludur vatan işi hāğ ister
Zulmet degil her işlerde ağ ister
‘Adāletle süslü şeref tāk ister
Bunuñ ğayrı olur ise zulüm gerek

3 İnsānoğlu birbirini tutmazsa
Togru yol üstünde gitmezse
Yuvasında bir kuş rāhat yatmazsa
Bunuñ şoñu bir āteşli yalım gerek

4 Āh ey ‘Aczī neden böyle görürsüñ

⁵⁵⁸ Metinde kelime “بياز” şeklinde yazılmıştır.

⁵⁵⁹ Metinde kelime “عزتی” şeklinde yazılmıştır.

Çünkü dā'im aḥvel içi tūrursuñ
Ḥisler alır yine ḥisse verirsuñ
Bunu bilmek için ayrı 'ilim gerek

[12b]

- Ma'nā Gerek
- 1 Mādde⁵⁶⁰ ile sāde işler yürümez
Ma'nā ile olan şeyler çürümez
Metin olur buzlar gibi erimez
Başda 'ilm hem de kavī ma'nā gerek
- 2 Sāhte gurūr, ğaflet şaķın iş vermez
Yılık edā kuru çalım aş vermez
Bu ḥislerle olan işler baş vermez
Bu yollarda 'ārif kāmīl dānā gerek
- 3 Boş ğılıfla dönüp tūrur illerde
Yaldızlı lāf ser-māyedir dillerde
İnsānlar hep düşmüş egri yollarda
'Aczī der ki vatan için sevdā gerek

[13a]

- Yatsa Gerek
- 1 İnsān dili insān dili
Şavuran o fitne yeli
Şoldurmuşdur nice gülü
Böyle diller yer altına yatsa gerek
- 2 Dil bir zehir devāsı yok
Kemāliñ düzer vefāsı yok
Fesād şaçar şafāsı yok
Bir gün var ki böyle zemīn batsa gerek
- 3 Oynayan dil bir belādır

⁵⁶⁰ Metinde kelime “مادده” şeklinde yazılmıştır.

Sâhte sözler bir cilâdır
Şanma 'Aczî 'uçalâdır
Bir yangın bu gelip çatsa gerek

[13b] Sayfa boştur.

KAYNAKÇA

- Ali Cevâd. *Memâlik-i Osmâniyye'nin Târîh ve Coğrâfya Lugâtı (Kısm-ı Evvel Lugât-ı Coğrâfya)*. İstanbul: Kasbâr Matbaası, cild-i sâni, 1314.
- Aydın, Mehmet. *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. (İstinsah ve Tashih İbnülemin Mahmud Kemal İnal-Avni Aktuç). İstanbul: Maarif Basımevi, 2. cilt, 1955.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u'l-Musnedu's-Şâhihu'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât. 1422/2001.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, I-III cilt, 1333.
- Ceylan, Serdar. "İbrahim Aczi Kendi (1883-1965)", *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar Vefatının 50. Yılında İbrahim Aczi Kendi (1883-1965) Özel Sayı 15/18 (Haziran 2015)*, 274-277.
- Çağrıncı, Mustafa. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çelik, Ahmet. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Konya Öğretmenleri*. Konya: Konya Belediyesi Kültür Yayınları 414, 2020.
- Demirtaş, Ramazan. *Hurufat Defterlerine Göre Osmanlı Döneminde Pirlevganda (Taşkent) Kazası Klasik Eğitim Kurumlarının Analizi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertan, Veli. "Vefatının 211. Yılı Münasebetiyle Büyük Hâdimî Hayatı, Eserleri ve Tesirleri". *İslâm Medeniyeti* 33 (1973), 39-44.
- Göktaş, Salih. *Ebû Said Muhammed el-Hâdimî ve Hadim*. Konya: 1985.
- Güler, Mustafa Taha. *Hâdimî'nin Mecmau Tefârîki'l-Kelimât Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hadimioğlu, Numan. *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983.
- Halıcı, Feyzi. "Üstat İbrahim Aczi Kendi'nin Ardından". *Sabah Gazetesi* (11 Ağustos 1965), 2. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/25-ceviri-yazi-alfabesi-transkripsiyon/>
- İbn Mâce, Ebû ' Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

- Kahraman, Abdullah. “Ebû Saîd el-Hâdimî’ nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (2003), 147-168.
- Kendi, Ahmet Cenap. “Babam İbrahim Aczi Kendi”. *Memleket Gazetesi* (30 Mayıs 2018). <https://www.memleket.com.tr/babam-ibrahim-Aczi-kendi-25755yy.htm>
- Kendi, Ahmet Cenap. “Ölümünün 10.cu Yılında Şair İbrahim Aczi Kendi”. *Yeni Konya* (9 Ağustos 1975), 2.
- Kendi, İbrahim Aczî. *Dîvân-ı ‘Aczî*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 42 Yu 10437, 1a-356b.
- Kendi, İbrahim Aczî. *Hayâl Bâhçesi ve Hayâtım*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 42 Yu 11761, 1932, 1. cilt.
- Konya İl Yıllığı 1967*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, ts.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, I. cilt, 1308.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Musnedu's-Şâhihu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ‘İhyâit-Turâşî'l-'Arabî.
- Öz, Mustafa. “Kazâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. 7 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Özer, Hasan. “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî’nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Aralık 2017), 459-491.
- Özer, Hasan-Çaba, Mehmet. “Ebû Saîd Hâdimî ve Vezâifü'l-Mevtâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 393-440.
- Râğıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kurân*. thk. Muhammed Halîl Aytânî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Sarıkaya, Yaşar. *Ebu Saïd el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Baskı, 2008.
- Tiyek, Muhammet Akif. “İbrahim Aczî Kendi Bibliyografyası”. *ATEBE Dergisi* 6 (Aralık 2021), 175-191. <https://doi.org/10.51575/atebe.1023317>
- Uz, Mehmet Ali. *Konya Kültürüne Hizmet Edenler*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 48, 2003.
- Ünver, İsmail. “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

Eserden Örnek [1a]:

(گوسه کرک)

عزت گوزویلیم باقوروم سودتیا
قولاقه و یروب دنگله یوروم بو اشیای
کمالده دگل لهب، زوالده دوز ایشای
بو نده هلمت وار، بون دنیا کور کرک

بو تون مییقمه، سبیل آخاها کرنگون
مخزون لهب مخزون، انسان صو جهلم گوناگون
دگل کورده، باقمه دو نو یور شتون
بو حالده جیلان، برزواله ایرم کرک

وارد در جیلان عجزی دنگله سن یوروللا
قرآن بونلری سویله ای قوهام طاریما
بوم بوئی لافلرله ادراکم برده گریلم
رباد انانلعه آفتونه گری گوسه کرک

۳

Gönderim Tarihi: 06.05.2022
Kabul Tarihi: 06.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Kur'ân'da Tevkîd Uygulama Örnekleri ve Âlimlerin Buna Karşı Tutumları

Muhammed Murtaza ÇAVUŞ

Dr., Öğr. Üyesi. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Doctor, Dokuz Eylul University Faculty of Divinity
Department of Arabic Language and Rhetoric
Izmir, Türkiye
murtazacavus@hotmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1248-4829>

Atıf/Cite as: Çavuş, Muhammed Murtaza. "Kur'ân'da Tevkîd Uygulama Örnekleri ve Âlimlerin Buna Karşı Tutumları" Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 171-196.

Öz

Te'kid konusu hem dil hem de belagat konularını içeren, Nahiv ve Belagat bilginlerinin ilgisine mazhar olmuş önemli bir konudur. Tevkîd olgusu gerek dil bilim gerekse belagatte kelamı pekiştirme, onaylama ve sağlamlaştırma için kullanılan terkîbî yapılarıdır.

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-İcâz* adlı eserinde anlamın desteklenmesi, güçlendirilmesi, muhatap katında pekiştirilmesi ve farklı konumlarda sözün ahengini muhafaza etmesi açısından tevkîdin önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır. Ayrıca el-Cürcânî, tevkîdi tevkîd çeşitlerini, tevkîd üsluplarını ve muhatabı etkileme açısından farklı kategorilere ayırmıştır. ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân* adlı eserinde Kur'ân'da geçen yirmi sekiz tevkîd üslubundan bahsettiğini görmekteyiz. Zerkeşî süvari birliğinin öncü atı, gazelin ilk beyti, gerdanlığın ortasındaki mücevher, insanın göz bebeği, tacın incisi ne ise tevkîdin de Kur'an-ı Kerîm için böyle yüce bir amacı olduğunu söyler.

Buna karşın tevkîd konusunun nahiv ilmi açısından önemine dikkat çeken alimlerden biri de İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî tevkîdi Arap dilinin karakteristik özellikleri başlığı altında ele almıştır. O, tevkîdi "ihtiyat" (önem) olarak isimlendirmiş ve el-Hasâis adlı eserinde pek çok tevkîd çeşidi ve üslubundan bahsetmiştir. Tevkîd Kur'an-ı Kerîm'de farklı üsluplarla, pek çok yerde geçmektedir. Belagat bilginleri Kur'an'da çokça başvurulan bir yöntem olarak bu olgunun geçtiği yerleri, tespit etmek ve tevkîd üslubunun özelliklerini ortaya koymak için bir hayli çaba sarf etmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm'de geçen tevkîd konuları, başta Abdulkahir el-Cürcânî olmak üzere, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) vb. dil ve belagat bilginleri tarafından ele alınmıştır. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı eserinde Abdulkâhir el-Cürcânî'nin başlattığı icâz üslubunu tamama erdirmiş, ayrıca bunu Kur'an-ı Kerîm'e teşmil etmiş ve uygulama imkanı

bulmuştur. Daha sonraki asırlarda Birçok müfessir de bu iki bilginin izinden gitmişlerdir. Sonraki yüzyıllarda dil ve belagat bilginleri, Abdulkâhir ve ez-Zemahşeri'nin ortaya koyduklarına gerek "telhîs" yazarak, gerek inceleme yaparak, gerekse şerh ve haşiyelerle katkı sağlamışlardır. Bu tür şerh ve haşiyeye yazan bilginlerin başında el-Beyzâvî ile Ebu's-Suûd Efendi gelmektedir.

Biz bu çalışmada Kur'an'ın beyanında tevkîd mertebeleri ve bunların açıklanmasında Ulemânın tutumlarını irdeledik. Kur'ân-ı Kerim'de tevkîd olduğu beyan edilen yerlerin tespit ve izahı yapmak ve günümüzde başka bir perspektiften konuyu yeniden ele almak için bu çalışmayı gerçekleştirdik. Ayrıca bu araştırmada ele aldığımız tevkîdi muhatabın konumuna göre açıklamak için nahiv ve belagat bilginlerinin İbn Âşûr (ö. 1973) olmak üzere son dönem nahiv ve belagat bilginlerinin sundukları katkıları ortaya koyduk. Bu bilginlerin önceki bilginlerin salt taklitçisi olmadıkları; bilakis üstün yetenekleri ile yeni belagat sırlarını ortaya çıkardıkları sonucuna vardık.

Araştırmamızı önsöz, giriş, üç bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tevkîd, Tevkîd mertebeleri, İbn Âşûr'a tevkîd Tevkîd, Tevkîd örnekleri

Examples of Tevkîd Applications in the Qur'an and the Attitudes of Scholars Towards It

Abstract

For its importance and position among other language and rhetoric issues, the subject of tawkid is one of the issues that rhetoric scholars and syntax scholars place a high value on. In linguistics and rhetoric, this phenomenon refers to compound facts that come to strengthen, confirm, and consolidate speech, whether the word is singular or at the sentence level. Imam Abdulkahir Cürçânî, in his work called *Delâilü'l-İcâz*, emphasized the important role of tawkid in terms of supporting and strengthening the meaning, reinforcing it at the level of the addressee and preserving the harmony of the word in different positions. In addition, Jürçânî divided the word (word) into groups in order to explain the types of tawkid, its styles and the different factors required by the position and the addressee. We see that Imam Zerkeşî also talks about the 28 style of tawqid in the Qur'an in his work *al-Burhan*. Again, while Zerkeşî is talking about tawkîd, he says that it is the leader of the cavalry, the leading horse without soldiers, the first couplet of the ghazal, the jewel in the middle of the necklace, the apple of the eye of man, the pearl of the crown and the greatest purpose of the Qur'an.² One of the points pointing to the importance of tawkîd in the eyes of nahw scholars is Ibn-i Junni's evaluation of tawkid under the title of characteristic features of Arabic. He named tawkîd as "ihtiyat" (importance), and then mentioned many types and styles of tawkîd in his work called "el-Hasais". Again, we see that this phenomenon is mentioned a lot in the Qur'an. The scholars of rhetoric have tried hard to reveal the reasons why this phenomenon is mentioned a lot in the Qur'an and examined its styles in the

Qur'an. At the beginning of these scholars, Imam Abdulkahir; then Zamakhshari comes. In his work called *Keşşâf*, Zemahşerî completed what Imam Abdulkahir had started and paved the way for the application of the rules of rhetoric to the divine book Qur'an. Many commentators followed in the footsteps of these two knowledges. They provided a summary, analysis, comments, and additions to what the previous commentators, Imam Abdulkahir and Allama Zemahşeri, had said. Imam Beyzavi and Abu Saud Efendi are two of the most prominent of these scholars. The purpose of this article was to examine the ulema's stance in explaining the levels of tawkîd in the Qur'anic statement, as well as to examine the various reasons and styles of tawkîd in the eyes of rhetoric scholars, and to present new ideas and opinions in this regard. Furthermore, we have mentioned in this study that rhetoric scholars, along with syntax scholars, contributed to the explanation of the levels of tawkîd according to the addressee's position, and that the last period rhetoric scholars, particularly Ibn Ashur, were not mere imitators of the scholars who came before them; on the contrary, we will conclude that they have revealed new eloquence secrets with their superior abilities. We divided our research into four sections: the preface, the introduction, the three parts, and the conclusion. We discussed the importance of tawkîd in the rhetoric lesson and the perspectives of rhetoric scholars in the preface. The degrees of tawkîd in Arabic are discussed in the first section, and the degrees of tawkid in the Qur'an are discussed in the second section. In the third section, we discussed the degrees of tawqid in the Qur'an, specifically "the believers' attainment of Allah's help in this world's life."

Keywords:

Emphasis, Emphasis, Emphasis in the Qur'an, Emphasis in Arabic.

GİRİŞ

Kur'an'ın belagati ancak Kur'an üzerinde düşünen ve çalışanların keşfedebilecekleri tükenmez bir mucizeye sahiptir. Bu yanlışı Abdulkahir el-Cürcanî'nin (ö. 471/1078) söylediği bir söz çürütmektedir. Abdulkahir el-Cürcanî, dilbilimsel farklılıkları, bu farklılıkların beyan ilmindeki etkisini, bunları anlamının önemini ortaya koymuş ve bu meyanda şunları söylemiştir: "Bil ki ilgilendiğimiz bu bilginin yolunu tıkayan durumlardan biri de gerek halkın gerekse de seçkinlerin çoğunun bilmediği gizli farklılıkların olmasıdır." Bahsettiğim şey, onların bu farklılıkları bazen bilip bazen bilmemeleri değildir. Bilakis mevzubahis farklılıkların ayırdımına varmamaları ve detayda bu farklılıkları seçememeleridir. İbn Enbarî'den (ö.328/940) rivayet edildiğine göre filozof el-Kindî (ö. 252/866), Ebû Abbas'ın yanına gider ve ona "Arapların kelimada anlamsız sözler görüyorum" der. Ebû Abbas da O'na "nerede buldun?" diye sorar. O da "Araplar *عبد الله قائم* - *عبد الله قائم* - *إنَّ عبدَ الله قائمٌ* diyorlar. Bu üç cümlede anlam bir olmasına rağmen lafızlar tekrar etmiştir" der. Ebu Abbas ise ona "aksine lafızlar farklı olduğundan dolayı anlam da farklıdır" der. *عبد الله قائم* denildiğinde Abdullah'ın kalktığından haber verilir. *إنَّ عبدَ الله قائمٌ* denildiğinde soranın sorusuna cevap verilir. *إنَّ عبدَ الله قائمٌ* denildiğinde ise Abdullah'ın kalktığını

inkar edenin inkarına cevap verilir. Dolayısıyla anlamların tekrarından dolayı lafızlar tekrar etmiştir. el-Kindî buna karşın cevapsız kalmıştır. El-Kindî gibi biri böyle bir durumu sormak için Ebu'l-Abbas'a gittiyse, normal biri böyle bir durumda ne yapabilir?⁵⁶¹

Lafızların çeşitliliğinden kaynaklanan anlamsal çeşitlilik, gramer ile bölümde olması halinde dikkate alınacak birçok farklılık, kavranması gereken pek çok aşama / etap vardır. En dipten en tepeye ve en hafifinden en ağırına kadar, her biri bir basamağı temsil eden bir fonksiyon icra eder.

Beyan bilginleri ve dil uzmanları, Kur'ân-ı Ker'im'i anlayabilmenin yolunun, Arap dilini anlama yolundan geçtiğini kavramışlar ve bu yolda çok çaba sarfetmişlerdir. Abdulkâhir el-Cürcânî kendisinden önceki beyan bilginlerinin çalışmalarını kıvrak zekâsı ve açık dikkati sayesinde bir araya getirip açıklamıştır. Çalışmalardan nahiv anlamları çıkarabilmiş ve lugavî / dilbilimsel ve beyanî / belagî farklılıkların kurallarını oluşturabilmiştir.

Bu çalışma genelde Arap dili belagatinin; özelde de Kur'ân beyanının/belagatinin harikalıklarını keşfetme girişimidir. Çalışmamızda Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın müminlere yardımı" ile ilgili ayetlerde tevkîdin mertebeleri/aşamalarını oluşturan en ince yerlere ulaşarak şekilde dile getirilmesi elzem olan örnekleri bilimsel bir metotla ifade ettik. Bu hususta dünya hayatında, hak ile batıl mücadelesinde Allah'ın müminlere yardımı ile ilgili ayetlere yoğunlaştık. Çalışmamıza "Allah'ın müminlere olan ahiretteki yardımı"ndan bahseden ayetleri almadık. Çalışmamızın mümkün olduğunca doğruluk ve nesnellik sağlamak adına üç bölümde değerlendirilmesi uygundur. Bu üç bölüm şu şekildedir:

Birinci bölüm: Arap beyanında/belagatinde tevkîdin mertebeleri.

İkinci bölüm: Kur'ân-ı Kerim² genelinde tevkîdin mertebeleri.

Üçüncü bölüm: "Dünya hayatında Allah'ın müminlere yardımı" özelinde Kur'ân'da tevkîdin mertebeleri.

Bunları yaparken arzumuz gerçekçi sonuçlar elde etmek ve yeni katkılar ortaya çıkarmaktı. Allah kelamına ve onun inceliklerinin anlaşılmasına hizmet etmeye yardımcı olacak beyan/belagat ilmi hakikatlerini ortaya çıkaracak bir inceleme yapmaktı. Böyle bir araştırmayı yaparken bunun "Allah'ın dünya hayatında müminlere yardımı" hakkındaki ayetlerin tefsiri olmadığına dikkat çekmek isteriz. Bilakis bu çalışma Arapçada tevkîdin tek bir aşamadan oluşmadığını gösteren konulara odaklanmaktadır. Bir tevkid edatı olan ٱ 'den türeyen çeşitli tevkîd edatları ve farklı eklentileri vardır. Ayrıca çalışmanın Kur'ân beyanındaki tevkîd edatlarına dair temel bir çalışma olmadığına da ifade etmek isterim. Araştırmamız daha ziyade ٱ edatının zikredilişi ve mahzuf oluşuna, mücerred olan inne ile nahiv bilginlerince lâm-ı muzahlaka olarak bilinen "lâm"ın ziyadesi halinde gelen inne arasındaki farka odaklanmıştır.

1. ARAP BEYANINDA TEVKÎDİN MERTEBELERİ

⁵⁶¹ (Rakamla yazı arası en az bir harf kadar aralık olsun dipnotlar) Arası Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâil'ul-i'câz*, thk. Mahmut Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetu'l-hanici, 5. Baskı, 2004), 314.

Abdulkahir el-Cürçânî'ye göre إِنَّ tevkîd edatıyla gerçekleştirilen tevkîd tek düze olmayıp farklı dereceleri vardır. Bu dereceler şunlardır:

- a- إِنَّ
- b- إِنَّ... لَ
- c- إِنَّمَا
- d- مَا... إِلَّا
- e- إِنَّ... إِلَّا

Abdulkahir el-Cürçânî “*إنَّ edatının beyan ve tevkîd için gelişi*” başlığı altında şöyle der: “Haber, muhatabın aksine bir zannı bulunmadığı veya var olduğunu iddia ettiğin şeyin olmadığına ya da olmadığını iddia ettiğin şeyin olduğuna dair içinde her hangi bir şüphe taşımadığı durumlarda إِنَّ edatına ihtiyaç duymazsın” Bu edata, söylediğinin aksine dair muhatapta bulunduğu veya muhatap ortaya konulanı olumsuzlamaya veya olmadığı öne sürülen şeyin olduğuna dair kalbinde bir şüphe/ukde taşıdığına ihtiyaç duyarsın.”⁵⁶²

Daha sonra Abdulkahir el-Cürçânî tevkîdinin bir üst aşamasına geçer ve şöyle der: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ إِنَّ edatının “*lâm*” ile bir arada kullanımı Abdullah’ın ayakta olduğunu inkâr edene karşı kullanıldığında yerinde bir kullanımdır. Çünkü sözün muhatabı, inkâr eden biri olduğunda te’kide/pekiştirmeye olan ihtiyaç daha fazladır. Nitekim haberini kabul etmeyen ya da haberin sıhhatini inkâr eden birinin olması durumunda, haberi pekiştirmek elzemdir. Bilinmesi gereken diğer bir durum da إِنَّ edatının “*lâm*” ile bir arada kullanımının, haberin inkarının dinleyiciden sadır olması veya dinleyicinin inkarının bilinmesi ya da görülmesi durumlarında olabileceğidir.

Sadece söylediğini inkâr etmeye meyilli biri olması durumunda "إنه كذلك" denir.⁵⁶³

Ardından el-Cürçânî üçüncü te’kîd aşamasına geçer ve şöyle der: إِنَّمَا edatı, kendisinden sonra anlatılacakları doğrulamak ve kendisinin dışındakilerini olumsuzlamak için gelir. el-Cürçânî bunu detaylandırıp açıklayarak ilavelerde bulunmuştur: “Onlar إِنَّمَا tabirini مَا ve إِلَّا anlamlarında kullandıklarında birindeki anlamın diğeriyle aynı olduğunu ve iki lafzın bir anlam için kullanıldığını kastetmemişlerdir. Bir şeyde başka bir şeyin anlamının bulunmasıyla bir şeyin başka bir şeyle tıpatıp aynı olması farklı şeylerdir. Bu durum iki lafzın aynı olmadığını ve مَا ile إِلَّا tabirlerinin kullanılmasının doğru olmadığı bir sözde إِنَّمَا tabirinin kullanılmasının doğru olabileceğini ifade eder. Mesela مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ⁵⁶⁴ ayeti ile مَا أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ ذَاكْ deyişimizde; bu iki cümlede de إِنَّمَا edatının kullanılması doğru olmaz. Nitekim إِنَّمَا مِنْ إِلَهٍ اللَّهُ ve إِنَّمَا أَحَدٌ وَهُوَ يَقُولُ ذَاكْ ve إِنَّمَا مِنْ إِلَهٍ اللَّهُ denildiğinde anlamsız bir şey ifade edilmiş olur.”⁵⁶⁵

Abdulkahir el-Cürçânî إِنَّمَا edatına dair bir belagat gerçeğini ortaya çıkarır. Ona göre “*إنَّمَا* edatı bir sözde geldiğinde kendisinden sonra gelen eylemin failini onaylayıp, fail dışında

⁵⁶² El-Cürçânî, *Delâil’ul-i’câz*, 330.

⁵⁶³ El-Cürçânî, *Delâil’ul-i’câz*, 329.

⁵⁶⁴ Âl-i İmran 3/62

⁵⁶⁵ El- Cürçânî, *Delâil’ul-i’câz*, 329.

kalanları reddeder. Mesela *إنما جاءني زيدٌ* denildiğinde, bana sadece Zeyd geldi ve onun dışındakileri gelmediği anlaşılır. *إنما جاءني زيدٌ* denilmesi ile *جاءني زيدٌ لا عمرو* denilmesi benzerlik taşır. Ancak ilk cümlelerin bir ayrıcalığı vardır. Şöyle ki ilk cümlede kullanılan *إنما* tabiri sayesinde kendisinden sonra gelen eylemin faili onaylanıp, onun dışında kalanlar reddedilir. *جاءني زيدٌ لا عمرو* cümlesinde durum böyle değildir. Bu cümlede ise Zeyd ile Amr iki halde düşünülür. *إنما* edatının kullanıldığı cümlelerin ikinci özelliği ise gelenin Zeyd olduğunun belirginleşmesidir. Bu belirginlik *جاءني زيدٌ لا عمرو* cümlesinde yoktur.⁵⁶⁶

Doğrusu Abdulkâhir el-Cürcânî'nin çabaları, kendisinden önce gelen bilginlerin gayretlerinin hülasası ve de kemale ermiş halidir. Onun gayretleri Kur'an'ın mucizevî belagati ile ilgili yapılan belagat çalışmalarının yolunu kolaylaştıran gerçek bir girizgah olmuştur. O'nun gayretlerinin etkisi, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinde ifadesini bulmuştur. Sekkâkî adı geçen eserin girişinde şöyle demiştir: “Bilindiği üzere konuşma esnasında aklın hükmü, gereksiz hatalardan sakınmak amacıyla konuşan kişinin dile getireceği şeyleri bir ifade kalıbına/biçimine dökmesini sağlamasıdır. Bir konuşmanın içerisine haber vererek girecek kimsenin hedefi, vereceği haberde, habere konu olan yüklem özne isnad edilen hükmünde olmalıdır. Bu da onun, muhatabına ifade edeceği şeyin asıl meramını ihtiyaç duyulduğu kadarıyla beyan etmesidir. Şayet cümlelerin aktarılacağı kimse, kendisine haberin ilk defa aktarılacağı zihni boş bir kimseyse ve amaç özne yüklem arasındaki olumlu veya olumsuz isnadın zihne nakşedilmesi/iletilmesi ise cümlelerin bu şekilde zikredilmesi muhatabın hükme dair bir karara varmasını mümkün kıldığından bu tarz cümlelerde hükmü pekiştirecek olan tevkîd unsurlarına ihtiyaç duyulmaz. Bu türden haber veren cümleler ise ibtidaiyye diye adlandırılır”.⁵⁶⁷

Ben henüz sevda nedir bilmezken sevgilinin sevdası bana geldi

*Hâlî bir kalbe rast geldi ve oraya yerleşti...*⁵⁶⁸

Cümleyi aktaracağı kimse cümlelerin her iki tarafını da (özne-yüklem) bilmiyor ve bu konuda kafası karışmış ise ilgili habere atıfta bulunmadan önce onu kafa karışıklığından kurtarmak için cümlede lâm veya “*إن*”i getirerek takviye etmesi güzel olur. *لَزَيْدٌ عَارِفٌ* “Muhakkak Zeyd bilgilidir.” veya *إِنَّهُ عَارِفٌ* “Şüphesiz O bilgilidir.” örneğinde olduğu gibi takviye etmesi güzel olur. Bu tür haberler ise talebî diye adlandırılır.

Haberini aktaracağı kimse hüküm konusunda kendisiyle muhalefet eden biri ise onu kendi inandığı hükme döndürmek ve ona inandırmak için karşı tarafın inancında yerleştiği şeye göre bir tevkîd öncelik vermesi gerekir. Örneğin, senin doğruluğunu yalanlayarak inkâr edene *إني صادق* “Ben gerçekten doğru sözlüyüm”; doğruluğunu inkarda aşırıya gidenlere ise *إني لصادق* “Ben

⁵⁶⁶ El-Cürcânî, *Delâil 'ul-i 'câz*, 330.

⁵⁶⁷ Yusuf b. Ebi Bekr Sekkâkî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (D.K.İ., Beytut: I, 2011), 75.

⁵⁶⁸ Zira burada kalbi hâlî, saf ve bozulmamış olan muhaptan bahsedilmektedir. Böyle birinin gelen haberi kabul etmesi için tevkîde ihtiyacı yoktur. Nitekim bir şiirde de böyle bir kalbe şöyle temas edilmiştir: “*Bana (sevgilimin) aşkı, ben henüz aşkı bilmemişken geldi, hâlî olan bir kalbe rast geldi ve ona sahip oldu.*”

uygun olarak gördüğüm konuları topladım. Peki bu ayetlerin manaları arasında bir fark olmadığını görenlerin durumu ne olacak?

- ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتَمِينَ وَالنَّبِيُّ وَالرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.

“Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber mü’minler, “Allah’ın yardımı ne zaman?” diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki, Allah’ın yardımı pek yakındır.”⁵⁷⁶

- ﴿فَدَكَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ نَفَقُوا فَمَا تُقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَخْرَجَ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾.

“Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: Bir topluluk Allah yolunda çarpışıyordu. Öteki ise kâfirdi. (Onları) göz bakışıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah da dilediğini yardımıyla destekliyordu. Basireti olanlar için bunda elbette ibret vardır.”⁵⁷⁷

- ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

“Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir? Mü’minler, ancak Allah’a tevekkül etsinler.”⁵⁷⁸

- ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾.

“Allah, bunu size surf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır.”⁵⁷⁹

- ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنَ نَبِّ الْأُمْرُسَلِينَ﴾.

“Andolsun ki, senden önce de birçok Peygamberler yalanlanmıştı da onlar yalanlanmalarına ve eziyet edilmelerine karşı sabretmişler ve nihayet kendilerine yardımımız yetişmişti. Allah’ın kelimelerini değiştirebilecek bir güç de yoktur. Andolsun peygamberler ile ilgili haberlerin bir kısmı sana gelmiş bulunuyor.”⁵⁸⁰

- ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

“Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındadır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁸¹

- ﴿وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾.

“Eğer seni aldatmak isterlerse bilmiş ol ki sana yetecek Allah’tır. O, seni bizzat kendi yardımıyla ve mü’minlerle destekleyen ve onların kalplerini uzlaştırandır.”⁵⁸²

- ﴿فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾.

⁵⁷⁶ Bakara, 2/214

⁵⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/13

⁵⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/160

⁵⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/126

⁵⁸⁰ En`âm, 6/34

⁵⁸¹ Enfâl, 8/10

⁵⁸² Enfâl, 8/62

وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٥٩٠﴾

“Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah’tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁵⁹⁰

- ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ ﴿٥٩١﴾

“Bu böyle. Bir de kim kendisine verilen eziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.”⁵⁹¹

- ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبْتَنِي ﴿٥٩٢﴾

“Rabbim! Beni yalanlamalarına karşı bana yardım et!” dedi.”⁵⁹²

- ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِينَ ﴿٥٩٣﴾

“Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı. Şüphesiz Firavun, (veziri) Hâmân ve onların askerleri hata yapıyorlardı.”⁵⁹³

- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ آلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ ﴿٥٩٤﴾

“İnsanlardan öyleleri vardır ki, “Allah’a inandık” derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca, insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah’ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir yardım gelecek olsa mutlaka, “Biz de sizinle beraberdik” derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?”⁵⁹⁴

- ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ﴿٥٩٥﴾

“(Lût) “Ey Rabbim! Şu bozguncu kavme karşı bana yardım et” dedi.”⁵⁹⁵

- ﴿يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥٩٦﴾ [الروم:5]

“Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”⁵⁹⁶

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنْ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٩٧﴾

“Andolsun, senden önce biz nice peygamberleri kendi kavimlerine gönderdik. Peygamberler onlara apaçık mucizeler getirdiler. Biz de suç işleyenlerden intikam aldık. Mü’minlere yardım etmek ise üzerimizde bir haktır.”⁵⁹⁷

- ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ ﴿٥٩٨﴾

“Belki kendilerine yardım edilir diye Allah’ı bırakıp da ilâhlar edindiler.”⁵⁹⁸

⁵⁹⁰ Hac, 22/40

⁵⁹¹ Hac, 22/60

⁵⁹² Mü’minûn, 23/26

⁵⁹³ Kasas, 28/8

⁵⁹⁴ Ankebût, 29/10

⁵⁹⁵ Ankebût, 29/30

⁵⁹⁶ Rum, 30/5

⁵⁹⁷ Rum, 30/47

⁵⁹⁸ Yâsin, 36/74

- ﴿لَا يَسْتَظِيْعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُونَ﴾.

“Onlar, ilâhlar için (hizmete) hazır asker oldukları hâlde, ilâhlar onlara yardım edemezler.”⁵⁹⁹

- ﴿وَنَصْرَنَا هُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ﴾.

“Onlara yardım ettik de onlar galip gelenler oldular.”⁶⁰⁰

- ﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾.

“Ey kavmim! Bugün yeryüzüne hâkim kimseler olarak iktidar ve saltanat sizindir. Ama başımıza geldiğinde bizi, Allah’ın azabından kim kurtarır?” Firavun, “Ben size ancak kendi görüşümü bildiriyorum ve sizi ancak doğru yola götürüyorum” dedi.”⁶⁰¹

- ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾.

“Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.”⁶⁰²

- ﴿قُلْ لَا نَصْرَ لَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.

“Allah’ı bırakıp O’na yakınlık sağlamaları için edindikleri ilâhlar kendilerine yardım etseydi ya!? Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Bu, onların yalanı ve uydurmakta oldukları şeydir.”⁶⁰³

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ تَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾.

“Ey iman edenler! Eğer siz Allah’a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız), O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.”⁶⁰⁴

- ﴿وَيَنْصُرْكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا﴾.

“...ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.”⁶⁰⁵

- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد:25]،

“Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler. Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri yarattık (ki insanlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve Resûllerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁶⁰⁶

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ بَشِيرٌ إِنِّهَمْ لَكَاذِبُونَ لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ [الحشر:11-12]،

“Kitap ehlinden o inkâr eden kardeşlerine, “Yemin ederiz ki, siz (Medine’den) çıkarılırsanız,

⁵⁹⁹ Yâsin, 36/75

⁶⁰⁰ Sâffât, 37/116

⁶⁰¹ Mü’min, 40/29

⁶⁰² Mü’min, 40/51

⁶⁰³ Ahkâf, 46/28

⁶⁰⁴ Muhammed, 47/7

⁶⁰⁵ Fetih, 48/3

⁶⁰⁶ Hadid, 57/25

muhakkak biz de sizinle beraber çıkarız. Sizin hakkınızda asla kimseye boyun eğmeyiz. Eğer size karşı savaşılsa, size mutlaka yardım ederiz” diyerek münafıklık yapanlara bakmaz mısın? Hâlbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder. Andolsun, eğer (kardeşleri Medine’den) çıkarılırsa, onlarla beraber çıkmazlar. Kendilerine karşı savaşılsa, onlara yardım etmezler. Yardım edecek olsalar bile andolsun mutlaka arkalarını dönüp kaçarlar, sonra kendilerine de yardım edilmez.”⁶⁰⁷

- (وَأَخْرَىٰ تُجِوْنَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ).

“Seveceğiniz başka bir kazanç daha var: Allah’tan bir yardım ve yakın bir fetih (Mekke’nin fethi). (Ey Muhammed!) Mü’minleri müjdele!”⁶⁰⁸

- (أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ).

“Yahut Rahmân’dan başka size yardım edecek şu ordunuz (tarafhtarlarınız) kimlerdir? İnkârcılar ancak bir aldaniş içindedirler.”⁶⁰⁹

- (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ).

“Rasûlüm! Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman,”⁶¹⁰

3. “DÜNYA HAYATINDA ALLAH’IN MÜMİNLERE YARDIMI” ÖZELİNDE KUR’ÂN BEYANINDA/BELAGATİNDE TEVKÎDİN MERTEBELERİ.

Uzun bir düşünceden sonra bu bölümü üç mesele ile ilgili hale getirmeye karar verdik: Tevkîd aşamaları hakkında düşünme, uzman müfessirlerin ilmi konumu ve benzer iki konu arasındaki farkları araştırma ve bir de İbn Âşûr’un “Allah’ın yardımı”ndaki tevkîd mertebeleri ve derecelerini araştırmasındaki dehası ve üstün yeteneği...

Bu, araştırma fikrine yaklaşmak ve uygulama amaçlarını açıklamak için gördüklerimize göredir ve detaylar aşağıdaki şekildedir:

3.1. Tevkîd Aşamaları Hakkında Düşünme: (نصر الله المؤمنين في الحياة الدنيا) “Dünya Hayatında Allah’ın Müminlere Yardımı”

Birçok incelemeden ve bu konudaki Kur’an belagatı/beyanı olgusunun örnekleriyle edinilen konuların sırasını inceledikten sonra, aşağıdaki mertebeleri derleyebildim:

1- (وَيَوْمَئِذٍ يُفْرَخُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ).

“O gün müminler Allah’ın yardımı sebebiyle sevineceklerdir. Allah dilediğine yardım eder. O mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”⁶¹¹

2- (وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ تَصْرًا عَزِيمًا).

“Ve Allah sana şanlı bir zaferle yardım etsin.”⁶¹²

3- (وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيمٌ).

⁶⁰⁷ Haşr, 59/11-12

⁶⁰⁸ Saf, 61/13

⁶⁰⁹ Mülk, 67/20

⁶¹⁰ Nasr, 110/1

⁶¹¹ Rum, 30/4-5

⁶¹² Fetih, 48/3

“Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁶¹³

-4 ﴿لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ غَافِقًا﴾.

“Elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.”⁶¹⁴

-5 ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾.

“Hani, Allah peygamberlerden, ‘Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdeki doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz’ diye söz almış ve ‘Bunu kabul ettiniz mi?’ demişti. Onlar, ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Allah da ‘‘Öyleyse şahid olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım’ demişti.”⁶¹⁵

-6 ﴿إِنَّا لَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾.

“Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.”⁶¹⁶

-7 ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾.

“Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır.”⁶¹⁷

-8 ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

“Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındadır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶¹⁸

⁶¹³ Hac, 22/40

⁶¹⁴ Hac, 22/60

⁶¹⁵ Âl-i İmran, 3/81

⁶¹⁶ Mü'min, 40/51

⁶¹⁷ Âl-i İmran, 3/126

⁶¹⁸ Enfal, 8/10

Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) demiştir ki: “Böylece Allah onlara karşılık verdi ve *“Dikkat edin Şüphesiz Allah’ın yardımı çok yakındır.”* diye buyurdu. Denilmiştir ki: ‘Bu, yavaş/ağır davranmak (istibtâ’) yoluyla söylenmiştir. Çünkü şiddet, bela ve sarsıntı nevinden meydana gelen şeyler nihai amaçtır ki bu sona erdi ve müminler bu sözü söylemeye devam ettiler.’ Yine denilmiştir ki: ‘Bu durum, onların yardımı çabuk isteme arzularına ilişkin bir icabettir.’ Soru ‘metâ’ edatı ile olduğu zaman *yakın olmayı* araştırmaya işaret eder, cevap yakın olmayı içerir. Bu haber vermenin zahir yönü ardımın yakın olmasıdır ki o da dünya hayatında düşmanlarına karşı onlara yardım edileceğidir. Tıpkı şu ayetlerde olduğu gibi (*Onlara yardımımız geldi.*)⁶¹⁹ ve (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحِ) *“Allah’ın yardımı ve fethi geldiğinde...”*⁶²⁰ Ebû Abbas demiştir ki: ‘Yardım ahrettedir. Çünkü mümin beladan uzak olmaz ve ne zaman bir savaş biterse başka biri başlar. Bu yüzden düşmanla cihat, iyiliği emretmek ve nefisle cihat ölüme kadar hep devam eder.’⁶²¹ Bu psikolojik güç ile bilim adamları bu konuyu ele aldılar ve bu konuya aydınlatıcı bir ışık tuttu.

3.2. Uzman Müfessirlerin İlmî Konumu ve Benzer İki Konu Arasındaki Farkları Araştırma

el-Kirmânî (ö. 786/1384) , aralarında benzerlikler bulduğum iki yere dikkat çekti ve aralarındaki farkları ortaya koyarak şöyle demiştir: “ (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا) ⁶²² kelimesi getirilip *بِهِ* sona alınmış ve *إِنَّ اللَّهَ* ifadesi hafzedilmiştir. Enfal, 10’da ise *لَكُمْ* hazfedilip *بِهِ* ayette öne alınmış ve *إِنَّ اللَّهَ* getirilmiştir. Çünkü buradaki müjdenin muhataplara olduğu açıktır ki Allah burada *لَكُمْ* demiş, Enfal suresinde ise bir önceki ayette *فَاسْتَجَابَ لَكُمْ* diyerek zamiri öne almış ve bununla yetinmiştir. Burada muhataplar arasında eşleştirme yaparak *قُلُوبُكُمْ* kelimesini öne alıp, *بِهِ* kelimesini ise sona almış ve (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ) demiştir. Enfâl suresinde ise gaibler arasında eşleştirme yaparak *بِهِ* kelimesini öne almış ve *قُلُوبُكُمْ* *بِهِ* buyurmuş ve *إِنَّ اللَّهَ* lafzını hafzetmiştir. Çünkü Enfal suresindeki ayet Bedir kıssası ile ilgili ve bu (Ali İmran) suredeki ayetten önce gelmiştir. Çünkü diğeri Uhud kıssası hakkındadır ve orada *إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* diyerek haber vermiş ve onu bu sureye bir sıfat yapmıştır. Çünkü haber daha önce geçmiştir.”⁶²³

⁶¹⁹ Yusuf, 12/110

⁶²⁰ Nasr, 110/1

⁶²¹ Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Behru’l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, (Dâru’l-Fikr, II, 2001), 375.

⁶²² Al-i İmran, 3/126

⁶²³ Mahmut b. Hamza b. Nasr Kirmânî, *el-Burhân fi Tevcihi Müteşâbihî’l-Kur’ân*, Thk.: Abdulkadir Ahmet ‘Ata, Müracaat ve Ta’lik: Ahmed Abdussevab Avd, (Daru’n-Neşr: Daru’l-fazilet), 92-93.

Ancak Gırnâtî (ö. 708/1308)⁶²⁴, Kirmani'nin çabalarına katkıda bulunarak şunu demiştir: “Yüce Allah’ın (وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم) sözü ile Enfal suresindeki (وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم) sözü ile ilgili şöyle bir soru sorulabilir: ‘Her iki ayetin maksadı mana bakımından iki yerde de birdir, ikisi de gözlerinin önündeki bir kavim olan Bedir ehli içindir. Öyleyse لكم lafzının Ali İmran suresinde ilave olup da diğer surede olmamasının sebebi nedir? القلوب lafzının burada mecrura takdiminin, Enfal’deki ayette ise te’hirinin sebebi nedir? Enfal suresindeki iki yüce sıfatın إن inne ile tevkîd edilerek haber verilip Ali İmran suresindeki gibi Allah’ın adı üzerine cer edilmemesinin sebebi nedir? Toplam üç soru var.

Birinci ve ikinci sorunun cevabı- Allah daha iyi bilir- şudur: Ali İmran suresindeki ilgili ayetin öncesinde (ويأتوكم من فورهم) “...onlar (düşmanlarımız) şu an da hemen üzerinize gelseler...”⁶²⁵ ayeti geldiği ve onların düşmanları hakkında haber verdiği zaman her iki grubun zikredilmesi birbirine karıştı, ikisini bir kelime ile birleştirdi ve böylece müjde onlardan hidayet üzere olan gruba has oldu. Ayrıca bu ayet, Allah dostları olan müminler için olduğundan onlara hitap eden zamir getirildi ve ona uygun lâm harfi ceri bitleştirildi. Bundan dolayı بشرى لكم “sırf size müjde olsun diye...” denilmiş ve onların kalplerinin bununla rahata kavuştuğu beyan edilmiş ve (ولتطمئن قلوبكم به) “ve bununla kalpleriniz yatışsın diye yaptı.” denilmiştir. Dolayısıyla müjdeye nail olan ile ondan bir pay alamayanları ayırt etmenin önemi ve müjdesi amacıyla القلوب lafzı, mecrura takdim edilmiştir.

Enfal suresindeki ayete gelince, orada müminlerin dışındakilerin zikri geçmediğinden لكم muhatap zamirine ihtiyaç duyulmadı. Aynı şekilde Enfal ayetinde kendisinden önce (وإذ يعدكم الله) “Hatırlayın ki Allah iki taifeden birinin sizin için olmasını vaat ediyordu.”⁶²⁶ ayeti geçmiş olmakla birlikte kazanılacak şeylerin müminlere has kılınacağı ifade edildiğinden sonraki ayette tekrardan kaçınılmıştır.

Üçüncü sorunun cevabı da şudur: Enfal suresi onuncu ayetin öncesinde “Hatırlayın ki Allah iki taifeden birinin sizin için olmasını vaat ediyordu.”, “Oysa Allah, sözleriyle hakkı gerçekleştirmek ve kafirlerin ardını kesmek istiyordu.”, ve “Bu, suçlular hoşlanmasa da Allah’ın hakkı ortaya çıkarması ve batılı ortadan kaldırması içindi.” şeklinde büyük vaatler içeren ayetler geçmişken bunlar Ali İmran’da geçen ayette aynı şekilde açıklanmamış, orada Yüce Allah’ın işlerinde her şeye gücü yettiğini ve bunları hikmetle yaptığını belirten iki yüce vasfını tevkîd ederek uyum sağlamış ve şöyle buyurmuştur: (إن الله عزيز حكيم) “Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Ali İmran’daki ayette Enfal’de geçen hususlar açıklanmadığından Enfal’de tevkîd edatı olmaksızın Allah’ın iki vasfı geçmiş, her biri uygun olana göre gelmiştir ve bu iki ayetin akabinde geçen ayet uygunluk açısından bunun tersi

⁶²⁴ Ahmet b. İbrahim b. Zübeyr es-Sakefi, Ebû Ca’fer Gırnâtî.

⁶²⁵ Al-i İmran, 3/125

⁶²⁶ Enfal, 8/7

olmamıştır ki bu durum gayet açıktır. En doğrusunu Allah bilir.⁶²⁷

İbn Âşur, bu iki yer çerçevesinde şu ilavede bulunur: “‘Yardım ancak Allah katındadır.’ cümlesi tezyîl (bir cümleden sonra tevkîd için aynı anlamda ikinci cümlenin gelmesi) dir. Yani her bir yardım Allah’tandır, meleklerden değil. El-Azîz ve el-Hakîm vasıflarının burada gelmesi bu yerde zikredilmesi evlâdır. Çünkü el-Azîz, yardımını isteyene yardım eder, el-Hakîm ise yardımına müstahak olanı ve ona nasıl verileceğini bilir.”⁶²⁸

İbn Âşur, Allah-u Teâlâ’nın “*Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındadır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*” (Enfal, 10) ayeti ile ilgili ince farklar görür.

Meleklerin Müslümanlar arasında bulunması ancak Allah-u Teâlâ’nın bildiği bir şekildedir. Bu keyfiyet/nitelik ya Allah-u Teâlâ’nın onları görmekle şereflendirdiği kişilerin görebilmesi için cisimleştirme yoluyla olması ya da Allah’ın insanlara normalde göremeyecekleri şeyi görmesini sağlamasıdır.

İbn Âşur, (وما جعله الله إلا بشرى ولنطمئنن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم),⁶²⁹ ayetinde⁶³⁰ (أَتَى مَمْدُكُم بِالْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ) ayeti üzerine bir atfin var olduğunu savunur. Şöyle ki: *جعله* lafzında *مَمْدُكُم* لكم *أَتَى* فاستجاب sözüne dönen mansub bir zamir vardır. Yani, cevabınızı bu sözlerle size müjde vermekten başka yapmadı, çünkü bunda müjdeleme gayesi vardır. Aksi halde meleklerle yardımda bulunmayı beyan etmeksizin sadece yardım kelimesiyle yetinecekti. Meleklerle yardımda bulunmakla müjdelemede İbn Âşur’un açıkladığı bir fayda vardır. O da şudur ki Bedir savaşı, Müslümanların ilk defa pek çok askere sahip güçlü bir düşmanla karşılaştığı bir gündü. Allah tarafından düşmana karşı yardımın keyfiyeti ile ilgili müjde geldi. Bu da Müslümanların safında müşriklere karşı meleklerden bir ordunun yardıma yetişmesi şeklinde oldu. Bilindiği gibi yardım, ince anlayış içeren bir manadır. Örneğin meleklerin desteği, onlardan bazılarının şekillerinin görülmesi ve somut varlıklara benzer bir şekildeki kişiler gibi somut görüntülerden farklıdır. Bu nedenle müjde bu surette gelmiştir.

İbn Aşûr, düzen sırasına göre iki ayet arasındaki fark dışında bu ayetin benzerinin Al-i İmran Suresi’nde sunulduğuna işaret eder ve bunlar üç şeydir:

Birincisi: Allah-u Teâlâ Ali İmran suresinde *لَكُمْ* lafzını zikrederek *إِلَّا بِشَرِي لَكُمْ* buyurdu, Enfal suresinde ise bunu hazfetti ve *إِلَّا بِشَرِي* sözüyle yetindi. Bu hazfın sebebi, bir yönden *لَكُمْ* lafzını tekrarlamaktan sakınmak, diğer yönden öncesinde söylenmiş bağlamdır. Nitekim Enfal’de *لَكُمْ* lafzı öncesindeki ayette *فَاسْتَجَابَ لَكُمْ* şeklinde geçti. Artık bunu lafzen ve manen tekrara ihtiyaç duymadı. Dinleyici, müjdenin başkaları için değil kendileri için olduğunu bilir. Ayrıca Ali İmran’da müjdenin verildiği bağlam, bir minnet, azlık ve zayıflığa rağmen zafer

⁶²⁷ Ahmet b. İbrahim b. Zübeyr es-Sakefî, Ebû Ca’fer Gıvâtî, *Melâku’t-Te’vîli’l-Kâtû’ bi Zevî’l-İlhâdi ve’t-Ta’tîl fi Tevcîhi’l-Müteşâbihî’l-Lafzî min Âyi’t-Tenzîl*, (Beyrut: D.K.İ., 1. Basım,) 1/89-90.

⁶²⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed b. ‘Âşur, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (Tunus: Daru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 9/277.

⁶²⁹ Al-i İmran, 3/126

⁶³⁰ Enfal, 8/9

nimetinin bir hatırlatıcısı ve lütufta ziyadelik bağlamına ek olarak Allah azze ve celle bu müjdenin başkaları için değil, kendileri için olduğunu açıklamak için لكم lafzını getirdi. Bu, Allah'ın إِلَّا بِشْرَى sözü söylendiğinde أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “Biz senin göğsünü ferahlatmadık mı?”⁶³¹ sözü gibidir. İlk etapta Bedir Savaşı'na çıkmayı hoş görmemeyi kınama bağlamında geldi, bu nedenle müjde özellikle Resul'e (s.a.v), ve tereddütsüz onunla savaşa çıkan Müslümanlar için geldi. Zaten bu husus, Ali İmran suresinde önceden geçmişti.

İkincisi: Ayetteki لَتَطْمَئِنُّ بِه قُلُوبِكُمْ sözünde takdim (öne alınan) câr ve mecrûr به lafzı، قُلُوبِكُمْ üzerine taalluk eder (ilişkilendirilir). Buradaki takdimden gaye, hususilik ifade etmesi içindir. Buna göre mana ‘onunla yalnızca sizin kalpleriniz yatışsın diye başkalarının değil’ şeklinde olur. Bu hususilik/ayrıcılıkta, onların kervanla birlikte olan ticaret mallarını ele geçirme inançlarına ilaveten güçlü olan düşman ordusundan korktuklarına üstü kapalı sözle işaret ediliyor. Çünkü Peygamber (s.a.v) onlarla istişare etti ve kervanın sahil yolundan gittiğini onlara bildirdi fakat onlar bununla ne demek istediğini anlamadılar, bu yüzden üstü kapalı söze başvurdu. Bunun üzerine vaat edilen grubun kervan grubu olduğunu bildiler. Oysaki Rablerine karşı iyi zanda bulunmaları gerekiyordu ki, onun vaadini en mükemmel haliyle düşünsünler. Onlar korkmaya başladıklarında Allah onların korkularını gidermek için meleklerini onlara yardıma göndermeyi vaat etti. Huzuru hissetmeleri ancak bu yolla olacaktı. İbn Aşûr, Fahrettin er-Râzî'nin bu ayetteki câr-mecrûrun takdimindeki gayesini sadece bu vaatle ilgili ihtimamı göstermek için yaptığını nakletmiştir. Bu nedenle İbn Aşûr, Fahrettin er-Râzî'nin buradaki sadece ihtimam kılma şeklindeki yönelimini kabul etse de onun Âli İmran'daki te'hir ile ilgili görüşünü kabul edilemez bir yönelim olarak görmektedir.

Üçüncüsü: Allah'ın izzet ve hikmetine ilişkin iki sıfat ile ilgilidir. Bunlar Ali İmran suresinde الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ sıfatlarıyla, Enfâl suresinde ise, bu ikisi haber kipiyle إِنَّ tevkîd edatı ile إِنَّ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ şeklinde, bir tevkîd edici ile haber cümlesine gelmiştir. Allah-u Teâlâ bu ifadelerde tekit unsurlarını kullanarak muhataplarını kendisine ait olan bu iki sıfat hususunda tereddüte düşenler konumuna yerleştirmiştir. Allah, Azîz'dir; bu izzet onun yardım vaadinin kesinlikle olacağını ve hiçbir şeyin O'nu aciz bırakamayacağını gerektirir. Allah, Hakîm'dir; bu hikmet kendi katından çıkanın, gereklerini açıklamakta derin kavrayışları gerektirir. O halde, Allahın kendilerine kervanın kaybıyla beraber iki gruptan biriyle zafer elde edeceklerine dair yapmış olduğu vaadin düşmana karşı zafere yol açacağına nasıl yönelmezler? Aynı ayette إِنَّ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ cümlesi olan bir isti'naf-ı ibtidâi (yeniden cümleye başlama) vardır ve muhataplara bilmedikleri bir şeyi bildirme babından kabul edilmiştir.⁶³²

İbn Aşûr, bir kıssadan diğerine geçmede yüce ayetlerin nazmındaki eşsiz yaratıcılığa işaret ederek, Allah-u Teâlâ'nın, Resûlüne (s.a.v) ve mü'minlere gösterdiği inayetini açıklamış, zamanları yaklaştırmış ve ذٰل zaman zarfını kullanarak bir kıssadan diğerine geçmeye başlamıştır.

⁶³¹ Bk. İbn Âşur, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 9/78.

⁶³² Bk. İbn Âşur, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 9/278-279

İbn Aşûr, bu kullanımın en yenilikçi özgün üsluplardan biri olduğunu ve kendisinin de düşündüğü gibi Kur'an-ı Kerim'in yeniliklerinden biri olduğunu görmektedir. Bu sebeple bu âzâfın mefulun fih olması görüşündedir. Bu da Allah'ın ... وما النصر... sözü sebebiyledir. Ve eğer onların uykuya bürünmeleri zaferin sebeplerinden biriye, o zaman onun meydana geldiği zamanın zaferin bir parçası olması kaçınılmaz olur.

3.3. İbn Âşûr'un نصر الله “Allah'ın Yardımı”ndaki Tevkîd Mertebeleri ve Derecelerini Araştırmasındaki Dehası ve Üstün Yeteneği

İki benzer konu ile ilgili önceki ilmi konumuna ek olarak, İbn Âşûr'un beyan/belagata temas etmede gösterdiği özen, aşamalı tevkîd mertebeleri olgusunu araştırma/inceleme hususunda kendini göstermektedir. İyi bir konumda durduğu yerler arasında şunlar yer almaktadır:

1. İbn Aşûr Tevbe suresinde “...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” (Tevbe, 5) ayetinden başlayarak “Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihayet (bozularak) gerisin geriye dönüp kaçmıştınız.” (Tevbe, 25) ayetine ulaşana kadarki kısmın müşriklere karşı savaşmayı teşvik eden ayetler olduğu görüşündedir. Sözün içeriği yardım/zafer hakkında olduğundan savaşmaya teşvik ile başladı ve yavaş yavaş buna cesarete hazırlandı, ta ki Müslümanların müşriklere karşı zaferini ve bunun Müslümanların şevkini uyandıran şeye ulaşmaya kadar. Ondan sonra, Allah'ın Müslümanlara birçok yerde yardımı ve O'nun emirlerine sınıksız sarılma halinde ilahi desteği hatırlatması ile ilgili önceki delilleri içeren Yüce Allah'ın şu sözü geldi: (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ) “Andolsun Allah size yardım etmiştir.”⁶³³ Bu da her iki durum yönelik deliller içeren Huneyn gazvesine bir işaret etmek içindir. İbn Âşûr burada “Allah size yardım etmiştir.” ayetine dayanarak yardımı açıkça Allah-u Teâlâ'ya isnad etmekten bahsetmiş ve Yüce Allah'ın sevgisini tercih etmenin, bu dünyanın bir kısım paylarını kaçırmaya yol açsa bile, birtakım ahiret paylarını da içinde barındırdığını göstermek için böyle söylemiştir. Bunun yanı sıra başka dünyevi paylar da vardır ki bunlar, ganimetler, topluluğa destek verme ve ümmeti içinde pusuya yatan düşmanlardan koruma gibi Allah tarafından bahşedilen zafer paylarıdır ve bunların hepsi Yüce Allah'ın bir lütfudur. Bu sebeple Allah'ın sevgisini dünya işlerinin sevgisine tercih ettiler ve ordu görüldüğü zaman insanlar zaferi unuttuklarında veya şüphe duyduklarında onlar haberi kabul etmeyen konumuna düştüler. Bu yüzden pekiştirici bir tevkîd edatı lâzım geldi ve لقد lafzı bu zaferi/yardıma gerçekleştirmek üzere tevkîd için getirildi.⁶³⁴

2. İbn Aşûr وَلَوْلَا دَفَاعَ اللَّهِ النَّاسَ وَلِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ cümlesi üzerine atfedildiğini söyler. Yani, Allah-u Teâlâ Müslümanlara dinlerini savunmalarını emretti ve onlar bu

⁶³³ Tevbe, 9/25

⁶³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 10/154

savunmayla Allah'ın yardımını garantiliyorlar. Çünkü dinlerini korumakla Allah'ın dinine yardım ediyorlar ve bununla onlar sanki Allah'a yardım ediyorlar gibi oluyor. Bunun için cümleye iki te'kid edatı olan kase m lâm'ı ve tevkîd nûn'unu getirdi. Bu cümle içerisinde müşriklere karşı savaşa çıkan bütün müslümanları ihtiva eden bir vurgudur. Haber cümlesi olan *يَنْصُرُ* cümlesi için bir ta'lil (sebe p)dir. Bunun anlamı şudur ki onlara yardım etmenin kesinleştiğini ifade etmesidir. Çünkü onlara yardım eden, kuvvet ve izzetiyle buna güç yetiren Allah-u Teâlâ'dır. Kuvvet, kudret dahilinde kullanılır; izzet ise burada bir hakikattir ve mukavemet anlamında olup, izzetli olmayanın izzetliye üstünlük sağlamamasıdır.⁶³⁵

3. İbn Âşûr, yardımı Allah lafzına izafe etme ile ilgili, bu yardım atıfta bulunulmak için izafe edildiğini ve bunun Müslümanlar için bir lütuf olduğunu söylemiştir. Allah-u Teâlâ'nın *يَنْصُرُ* cümlesi için bir ta'lil (sebe p)dir. Bunun anlamı şudur ki onlara yardım etmenin kesinleştiğini ifade etmesidir. Çünkü onlara yardım eden, kuvvet ve izzetiyle buna güç yetiren Allah-u Teâlâ'dır. Kuvvet, kudret dahilinde kullanılır; izzet ise burada bir hakikattir ve mukavemet anlamında olup, izzetli olmayanın izzetliye üstünlük sağlamamasıdır.⁶³⁵

3. İbn Âşûr, yardımı Allah lafzına izafe etme ile ilgili, bu yardım atıfta bulunulmak için izafe edildiğini ve bunun Müslümanlar için bir lütuf olduğunu söylemiştir. Allah-u Teâlâ'nın *يَنْصُرُ* cümlesi için bir ta'lil (sebe p)dir. Bunun anlamı şudur ki onlara yardım etmenin kesinleştiğini ifade etmesidir. Çünkü onlara yardım eden, kuvvet ve izzetiyle buna güç yetiren Allah-u Teâlâ'dır. Kuvvet, kudret dahilinde kullanılır; izzet ise burada bir hakikattir ve mukavemet anlamında olup, izzetli olmayanın izzetliye üstünlük sağlamamasıdır.⁶³⁵

4. İbn Âşûr, *وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رِسَالًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنْ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ* (Andolsun, senden önce biz nice peygamberleri kendi kavimlerine gönderdik. Peygamberler onlara apaçık mucizeler getirdiler. Biz de suç işleyenlerden intikam aldık. Müminlere yardım etmek ise üzerimizde bir hak tır.)⁶³⁷ ayetinin ara cümle olduğunu, geminin hareketinin Allah'ın bir nimeti olduğunu hatırlatan eserlerini anlatmaya devam etmesi bakımından söylemiştir. Daha sonra geminin yürümesinde Nuh kavminin tufan azabını hatırlatma olduğunu arkasından zikretmiştir. Aynı zamanda Allah gemiyi Nuh ve kavminden Salih kimseleri tufan azabından kurtarıcı kılmıştır. İşte bununla Kureyş müşriklerini ve yalanlayanlarını önceki kavimlerin başına gelen musibetlerin kendi başlarına da gelmesinden uyarmak istemiştir.⁶³⁸

Ayrıca bu ayette, müminlere yardımın gerekliliğine işaret eden *حَقًّا عَلَيْنَا* "üzerimizde bir hak tır" sigası bulunmaktadır. İbn Âşûr, kendi görüşünü destekleyen şu ayeti delil olarak getirmiştir: *(حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ)* "Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır."⁶³⁹ Bunun anlamı 'ona bir bağlayıcılıktır' demektir.

5. İbn Âşûr, 'Müslümanlara yardımı beyan hususunda; Allah'ı Teâlâ'nın hayatta onlara

⁶³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 17/279.

⁶³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 21/47-48.

⁶³⁷ Rum, 30/47.

⁶³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 21/119.

⁶³⁹ A'raf, 7/105.

(müşrikler) karşı Müslümanlara yardım ettiğini anlamışlardır’’,⁶⁴⁰ dedi.

6. İbn Âşûr, bu yeteri derecede uzunca anlatım ve geniş açıklamadan sonra, Allah’ın yüce ismiyle, peygamberlerine ve inananlara dünya hayatında yardım ettiğine dair (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) (Favsiyyun İnn ve’da llahe haka) ayetini delil getirerek Allah (c.c)’tan onun Resûlü’ne (s.a.v) dair bir beyanın geldiği görüşündedir. Çünkü ‘yardım’ kelimesi orada dünya ve ahirette yardım edilen/galip gelen ve diğeri de aleyhlerine yardım edilen/mağlup olan kavme delalet eder ki yardım edilenler peygamberler ve müminler iken aleyhlerine yardım edilenler ise onlara karşı direnen inkarcılardır. Dünyevi yardım, peygamber ve müminlerin onlara üstün gelmesi ve onları yok etmesi; uhrevi yardım ise onların cennet nimetlerini kazanması ve düşmanlarının cehennemde azap görmesidir. Yardım, gerek bu surede gerekse daha önceki surelerde yardımın acayip hallerini çağrıştıran şimdiki zaman kipiyle لننصر şeklinde ifade edilmiştir. Böylece onlardan öncekilerin zaferi geçti ve onların zaferi geleceklerini bekliyor. Ve peygamberler ve müminlerin yardımının şimdiki zaman kipiyle gelmesi, yardımın bu muazzam imgelerini ve yardımın Allah’ın gerçek bir vaadi olduğu için kesinlikle geleceğini vurgulamayı hatırlamak durumu olması hasebiyle isim cümlesine إِنَّ tevkîd edatı getirilmiş ve müsned لننصر sözünde fiil şeklinde kılınmıştır. Böylece Allah, yalanlayan müşriklere karşı peygamberlerine yardım edecektir. Ve bu, Allah tarafından müminlere ya zalimleri kötülükleriyle cezalandıracağına ya da onlardan intikam alanların, onlardan daha şiddetli intikam alacaklarına dair bir yardım etme vaadidir.⁶⁴²

7. Yalanlayanlara karşı yardım etme vaadi hakkındaki sözden sonra (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فِيمَا) (Favsiyyun İnn ve’da llahe haka fi ma) ayetini getirdi. اصابر emir fiili getirildikten sonra peygamber ve müminlere galibiyet ile imâda bulunulmuştur. Bu yüzden, emir fiilinden sonra şart edatı getirildi ve Allah’ın kendilerine vaad ettiği şeylerden bir kısmını kendisine göstermesi ile onu görmemesi arasında tereddüt içeren bir şarttır. Dolayısıyla şartın cevabı her iki halde de gelmekte ve فإلينا ترجعون “bize dödürüleceksiniz” ayetinde gizlidir ki bu da onların cezadan kurtulamayacaklarına bir delildir. Ve İbn Âşûr, iki tereddütlü durumdan birinin, Peygamber’in (s.a.v.) bu dünyada onların azabını gördüğünde şüphe olmadığı görüşündedir.

Bu nedenle, bu haber cümlesinde إِنَّ ‘inne’ te’kidinin getirilme yeri önemliydi. Çünkü ayette (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّنَّهُمْ الْبَاسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَرَأَوْا حَتَّى يَقُولَ) (Am hesabtüm an tudxulul lağnetta v lamma yatiküm matal llağdinin halaw min qabilikum massannahum lbasaa v alzarraa v raawu hattay yaqoolu) ayetinde (Peygamber ve onunla birlikte müminler, ‘Allah’ın yardımı ne zaman?’ diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı.)⁶⁴³ şeklinde geçtiği üzere Peygamber (s.a.v), ashabıyla birlikte yardımı yavaş bulmuşlardı. Bu istibtâ’/yavaş bulma, onları bu vaadi te’kide muhtaç olan tereddütlü kişi menzilesinde kıldı. فإلما sözüne gelince, şart üslubu olup, إِنَّ ‘in’ şartiyye ile ona bitişen ما ‘mâ’ getirilerek daha da

⁶⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 21/243.

⁶⁴¹ Mü’min, 40/77.

⁶⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 24/167,168.

⁶⁴³ Bakara, 2/214

pekiştirilmiş ve şart fiilinden sonra tevkîd nun'u da pekiştirme için getirilmiştir. Daha sonra başka bir şart fiili olan نَتُوفِينَاK onun üzerine atfedilmiştir. Bu, ikinci şart fiili olup cevabı mana yönüyle فَاِذَا نَرَيْتَكَ بِعَظْمِ الَّذِي نَعْدُهُمْ فَذَاكَ، أَوْ نَتُوفِينَاK cümlesidir. Birinci cevap ise وَعَدَ اللَّهُ حَقَّ إِنِّ اyetindeki ilk sözün ona delalet etmesi sebebiyle mahzuftur. O zaman cümlenin takdiri şöyle olur: فَاِذَا نَرَيْتَكَ بِعَظْمِ الَّذِي نَعْدُهُمْ فَذَاكَ، أَوْ نَتُوفِينَاK Yani, onlar vaat ettiğimiz şeylerden kurtulacak değillerdir.⁶⁴⁴

8. İbn Âşûr, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) “Ey iman edenler! Eğer siz Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.”⁶⁴⁵ ayeti hakkında şu görüşü ifade eder: "Allah dileseydi onlardan galip gelirdi" sözünden bilindiği gibi, Müslümanlara kafirlerle savaşmayı emretmekten maksat, insanları dinden engelleyen düşmanlarının gücüne karşı dine yardım etmektir. Bunun üzerine o, Allah-u Teâlâ'nın kafirleri, O'nun dininden hoşnutsuzlukları sebebiyle hüsrana uğratacağını ve dolayısıyla hükmün Allah'tan olduğunu vurgulayarak ancak kendilerine yardım etmeleri şartıyla yardıma teşvik etme ve Allah'ın kendilerine bu yardıma kefil olacağını vaad etme ile bunu ardından getirdi. Bu cümle, bu ilişki sebebiyle isti'naf-ı ibtidâiyyedir.

Müminleri nida ile teşvik etmeye başlangıç yaptı. Çünkü söze önem vermek ve bunun gereğini yapmaya imâ etmek için onları iman bağı ile çağırdı.

Bununla kastedilen, Bedir günü Allah'ın yardımını gördükten sonra, onları harekete geçirmek ve gelecekte kendi yolunda cihada teşvik etmektir.⁶⁴⁶

9. İbn Âşûr, (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا) “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik. Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın, sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola ilet sin ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.”⁶⁴⁷ ayeti hakkında şu açıklamada bulunmuştur: Bu ayet-i kerime ‘inne’ te’kid edatıyla başlamış ve bu te’kid bu hitabı dinleyenlere yöneliktir. Fakat Allah bunu ta’riz yoluyla getirmiş olup bunu peygamber (s.a.v)’e yönelik yapmamıştır. Çünkü o, -daha sonra geleceği gibi- buna tam güveniyordu. İbn Âşûr, “inne” te’kidinin, müşriklerin ateşkes sorularına cevap vermeleri gerçeği üzerine Müslümanlara üzüntü nevinden reva gördükleri şeylerden kaynaklandığını eklemiştir. İleride gelecek olan Ömer b. Hattab’ın (r.a) hadisine ilaveten Abdullah bin Muğaffel’in önceden geçen hadisinde buna işaret edilmiştir.⁶⁴⁸

10. İbn Âşûr, Sünnet’in anlamının yol ve âdet olduğunu ve سُنَّةَ اللَّهِ (Allah’ın sünneti) lafzının fiilden bedel olarak sonraki meful-u mutlakın yerine olmak üzere mansub olduğunu, mahzup fiile te’kid için geldiğini ve سَنَّ اللَّهُ ذَلِكَ سُنَّةً manasında olduğunu ilave etmiştir. Yani Allah kafirlere karşı Müslümanlara yardım etmeyi, ancak Müslümanların amaç ve niyetlerinin Allah’ın dinine yardım etme halinde olduğu zaman bunu kendine adet/kanun kılar. Nitekim Allah-u Teâlâ

⁶⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 24/208,209.

⁶⁴⁵ Muhammed, 47/7.

⁶⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 26/84.

⁶⁴⁷ Fetih, 48/1-3.

⁶⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 26/143.

Kur'an'da: *“يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّصِرُوا اللَّهَ يَتَّصِرْكُمْ وَيَتَّبِعْ أَقْدَامَكُمْ”* *“Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.”*⁶⁴⁹ *“وَلْيَتَّصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَتَّصِرْهُ”*⁶⁵⁰ *“Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder.”*⁶⁵¹ buyurmuştur. Bu ayetlerde Allah'ın müminlere yardım edeceğine ve müşriklerle savaşma sonucunda her ne kadar Uhud günü gibi bazı yerlerde Müslümanlara karşı galip geldilerse de yardımın Allah tarafından olacağına dair delil vardır. Zaten *“تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ”* *“İyi son, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.”*⁶⁵¹ ve *“مُتْلُوا هَٰذَا مَا نَدَىٰ الْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرِزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ”* *“Mutlu gelecek, günahlardan sakınanların olacaktır.”*⁶⁵² şeklinde buyurulmaktadır. İbn Âşûr, yardımın kemalinin müminlerin müminlerin zaruretine göre olduğu gibi, iman ve takvaya göre de olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı, Peygamber'e ve beraberindekilere genellikle yardım vaadi verildi, bu yüzden tehlikede olduklarında Bedir günü gibi yardım tam bir şekilde gelirdi ve genişlik durumunda olduklarında ise, Uhud günü gibi dönüşümlü zafer halinde gelirdi. Peygamber (s.a.v)'in Bedir günü söylediği *“اللَّهُمَّ إِن تَهْلِكْ هَذِهِ الْعَصَابَةَ لَا تَعْبُدْ فِي الْأَرْضِ سِوَايَ”* *“Allah'ım! Şu bir avuç insanı helak edersen yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmaz.”*⁶⁵³ şeklindeki söz ve Allah'ın *“قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا”* *“Mûsâ kavmine dedi ki: ‘Allah'tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz ki yeryüzü Allah'ındır. O, kullarından dilediğini oraya hâkim kılar; (güzel) sonuç, takva sahiplerininindir.”*⁶⁵⁴ ve *“عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا”* *“Mekke vadisinde size onları yenmeyi nasip ettikten sonra onların ellerini sizin üzerinizden, sizin ellerinizi de onların üzerinden çeken de O'dur. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”*⁶⁵⁵ ayetleri bu konuya delalet eder. Peygamber (s.a.v)'den sonra ise Allah'ın Müslüman ordularına yardımı, ancak Peygamber'in onlara tavsiye buyurduğu şeylere uymalarına göre olabilecektir. Nitekim Sahih-i Buhari'de geçtiğine göre Ebu Said el-Hudri, Peygamber (s.a.v)'in şöyle dediğini nakleder: *“Bir zaman gelecek bir grup insan savaşacak ve ‘İçinizde Peygamber'le arkadaş (sahabe) olan var mı?’ denilecek ve cevaben: ‘Evet’ denilecek ve böylece ona fetih nasip edilecek. Daha sonra bir zaman gelecek ve ‘İçinizde Peygamber'in ashabıyla arkadaş (tabiun) olan var mı?’ denilecek ve cevaben: ‘Evet’ denilecek ve böylece ona fetih nasip edilecek. Daha sonra bir zaman gelecek ve ‘İçinizde Peygamber'in ashabıyla bulunanlara arkadaş (tebe-i tabiun) olan var mı?’ denilecek ve cevaben: ‘Evet’ denilecek ve*

⁶⁴⁹ Muhammed, 47/7.

⁶⁵⁰ Hac, 22/40.

⁶⁵¹ Kasas, 28/83.

⁶⁵² Taha, 20/132.

⁶⁵³ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk, Hasan Abdülmün'im Şelebi, (Müessesetül-Risale, Beyrut, 1. Basım, 2001), 8/28.

⁶⁵⁴ A'râf, 7/128.

⁶⁵⁵ Fetih, 48/24.

böylece ona fetih nasip edilecektir.”⁶⁵⁶

İbn Âşûr tekrar سَنَّةَ اللَّهِ (Allah'ın sünneti) ayet-i kerimesine döner ve şunları belirtir: خلت kelimesi, ‘hak ve batılın mücadelesi ilk çağlardan beri geçti’ manasındadır. قبل lafzı, muzafun ileyhi manen değil de lafzen mahzûf olduğundan damme üzere mebnidir ve kelimde buna delalet eden bir lafız bulunmamakta fakat lafzen hazfîne kelamın manası delalet etmektedir. İşte bu, damme üzere mebni olmasına sebep oldu. Bu vasfın faydası, kararlı ve istikrarlı olduğunu gösterir ki bunun anlamı Sünnetullah’ın peygamberlerle beraber olmasıdır. Bunu Allah-u Teâlâ kitabında şöyle buyurmuştur: “Allah, ‘Şüphesiz ben ve peygamberlerim galip geleceğiz’ diye yazmıştır. Şüphe yok ki, Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁶⁵⁷ İbn Âşûr ayrıca, Allah-u Teâlâ’nın geçmiş hususlarda sünnetini/adetini sağlam olarak nitelendirdikten sonra, “Sen Allah’ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın” sözünü akabinde getirdiğini ve bunun gelecekteki tüm zamanları kapsayacak şekilde gerçekleştirmesini ifade eden bir vasf olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu yardım, çeşitli milletlerde ve çağlarda düzenli/sabit olduğu için, Yüce Allah’ın elçilerinin ve peygamberlerinin diliyle bunu haber vermesinin yanı sıra, sadece Yüce Allah’ın, gruplarını desteklemek istediğini gösterir ki böylece Yüce Allah’ın iradesine hiçbir varlığın engel olamayacağı bilinsin.⁶⁵⁸

11. Yüce Allah’ın ... (لا أملك لكم ضرراً ولا رشداً) “De ki: ‘Şüphesiz ben size ne zarar verebilir ne de fayda sağlayabilirim.’”⁶⁵⁹ ayeti ile ilgili olarak (إلا بلاغاً من الله ورسالاته) “...Allah’ın dinini tebliğ edip gönderdiklerini yerine ulaştırmadıkça beni de Allah’a karşı kimse koruyamaz.”⁶⁶⁰ kısmının ضرراً ve رشداً kelimelerinden munkatı istisnâ olup muttasıl istisna olmadığı görüşündedir. Çünkü Yüce Allah’ın لا أملك لكم ضرراً ولا رشداً sözünde menfi/olumsuz olan zarar ve fayda/iyilik, kişide zaruretten meydana gelen zarar ve faydalardır. İbn Âşûr, bu istisnanın مخلص veya مأمّن ‘sığınılan, emin olunan’ anlamında tevil edilmesiyle olacağını doğru bulmuştur. Bu da bir şeyi zıddına benzer bir şeyle pekiştirmeyi amaçlayan bir tür istisnadır.⁶⁶¹

12. Yüce Allah’ın (حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَيَسْئَلُونَ مَنْ أُنزِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ آيَاتِنَا أَنْ هَذَا هِيَ الْحَقَّةُ الْكُبْرَىٰ) “Sonunda tehdit edildikleri azabı gördükleri zaman kimin yardımcılarının daha güçsüz ve sayıca daha az olduğunu anlayacaklardır.”⁶⁶² sözü hakkında İbn Âşûr şunu söylemiştir: “Müşrikler Allah’ın dünya ve ahirette Resûl’üne ve müminlere yardım vaadi ile ilgili ayetlerini işittikleri zaman, onlar bununla alay ediyorlar ve müşriklerin yenilgileri, dünya ve ahirette azap görmeleri ile ilgili tehdit ayetlerini işittikleri zaman da aynı şeyi yapıyorlardı da (وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ)

⁶⁵⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk, Muhammed Züheyr Nasır, (Dar Tavku’n-Necât, 1. Basım, 1422), 5/2.

⁶⁵⁷ Mücâdele, 58/21

⁶⁵⁸ Bk. İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 4/182-183.

⁶⁵⁹ Cin, 72/21.

⁶⁶⁰ Cin, 72/22-23.

⁶⁶¹ Bk. İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 29/244.

⁶⁶² Cin, 72/24

“Eğer (وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) ”⁶⁶³ “...azaba uğratılacaklar biz olamayız.”⁶⁶³ “Eğer söylediğiniz doğru ise bu hüküm ne zaman? diye soruyorlar.”⁶⁶⁴ (وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ (وَقَالُوا رَبَّنَا “Şayet dedikleriniz doğruysa ne zaman gerçekleşecek şu tehdit? diyorlar.”⁶⁶⁵ (صَادِقِينَ) وَقَالُوا رَبَّنَا “Onlar, (alaycı bir tavırla), ‘Rabbimiz! Hesap gününden önce payımıza düşen azabı hemen şimdi ver!’ dediler.”⁶⁶⁶ şeklinde sözler söylüyorlardı. İbn Âşûr onların yavaşça ve mühlet verilerek azaplanmakla yanıltıldıklarını ve bunun için onların tehdidinin akabinde gaye ifade eden حتى lafzının geldiğini söyler. Çünkü burada gaye, kafirlerin tehdidi alaya alma ve Müslümanları sayı ve teçhizatta zayıf düşürmek isteme ile alakalı sözlerine delalet eden mahzup bir şeye mütealliktir. Ve bundan anlaşılabilir onlar emellerine ulaştıramayacak tehditleri görünceye kadar galip geleceklerini hep kazanacaklarını sanmalarıdır.⁶⁶⁷

13. Yüce Allah’ın (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ)⁶⁶⁸ sözünde النصر kelimesi düşmana karşı yardım anlamında ve kesin bir netice olarak geldiğini söylemiştir. Çünkü Allah’ın yardımı, akabinde düşmana karşı galip olmayı getirir. İbn Âşûr, النصر kelimesinin Allah lafzı celaline izafe edilmesinin yardımın büyüklüğünü bildirdiğini ve böylece şanlı, harikulade, Yüce Allah’ın sebeplerini yaratmaya özen gösterdiği ve benzeri olayları meydana getiren sıradan bir şey olmayan bir zafer olacağını zikretmiştir.⁶⁶⁹

14. İbn Âşûr, Yüce Allah’ın (لَئِنَّكَ أَمْرٌ كَانَتْ تَوَابًا) sözünü hakkında bu cümlenin dört te’kîd edici unsur barındırdığını söylemiştir. Bunlar; إِنَّ ‘inne’, كَان ‘kâne’, التَّوَاب ‘tevvâb’ kelimesindeki mübalağa sigası ve içindeki ta’zim tenvididir. Burada inne ile tekitten inkara cevap ve tereddütü giderme kastedilmemektedir. Çünkü sözün muhatabı olan olan Peygamber (s.a.v) hakkında bu ikisi varsayılmaz. Bu nedenle inne lafzı yalnızca haberin önemini ve te’kidini ifade için gelmiştir. Gerçek şu ki, inne bu türden geldiği zaman tertib ve sebebiyye fâ’sına ihtiyaç duymamakta, talil (sebebe bildirme) ve sözü öncesinde fâ’nın ifade ettiği şeyin benzerini ile bağlamayı ifade etmektedir. Bu zaten başka bir yerde belirtilmişti. Bunlardan birisi de (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) “Şüphesiz sen bilen ve hikmet sahibisin.”⁶⁷⁰ ayetidir. Çünkü buradaki mana kulunun tövbesini çokça kabul olduğudur.⁶⁷¹

İşte bu on dört yer onun liderliğine, üstünlüğüne ve dehasına tanıklık etmektedir ve İbn Âşûr son dönem müfessirlerden biri olmasına rağmen, bu parlak ilmî konuda neredeyse eşsizdir.

SONUÇ

Sonuç olarak gramercilerin araştırdığı her bir şeyde önemi azımsanmayacak derecede çok gramer konusu ve meseleleri vardır. Hatta hâlâ araştırılmamış, bilim insanlarının incelemediği

⁶⁶³ Sebe, 34/35

⁶⁶⁴ Secde, 32/28

⁶⁶⁵ Yunus, 10/48

⁶⁶⁶ Sâd, 38/16

⁶⁶⁷ Bkn. İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29/245

⁶⁶⁸ Nasr, 110/1

⁶⁶⁹ Bkn. İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/590

⁶⁷⁰ Bakara, 2/32

⁶⁷¹ Bkn. İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/597

ve dikkate almadığı bundan çok daha fazlası vardır. Bu iddiada abartılı görünebiliriz ama gerçektir. Birçok gramer ifadesini anlamaktan veya açıklamaktan aciz kalıyor ve bunların anlamlarını ayırt edemiyoruz. Örnek vermek gerekirse, “istiğrâk (kapsayıcılık) yoluyla cinsi nefy için her iki ibare aynı olmakla birlikte ما من رجلٍ في الدار لا رجلٍ في الدار ile ما من رجلٍ في الدار fark nedir?” sorusuna dikkat çekebiliriz.

Nefy (olumsuzluk) edatları arasındaki farklar, ta’lil (illetlendirme) edatları arasındaki farklar, hatta vâv, rubbe رَبُّ arasındaki farklar ve bunların dışında sadece bir konuya bağlı olmayan daha fazla cevaplanması gereken soru var. Çalışmalarımızın çoğu kelimeler arasındaki zahir/görünür ilişkilerle ilgili olduğundan dili gerektiği gibi anlamıyoruz, bu doğrultuda anlam bizim yaklaşımımızdan ve anlayışımızdan uzak ve bildiğimizi sandığımız hususlarda dahi yalnızca buz dağının görünen yüzünden haberimiz var dersek abartmış olmayız!

Gramerin anlam temelinde incelenmesi, her şeyin üstünde bir zorunluluk olmasının yanı sıra, bu konuya tazelik ve canlılık verir. Bu metodu takip eden araştırmacı, ifadelere ve onların manevi işaretlerine bakarken büyük bir zevk duyar ve ayrıca zengin, genç, güzel ince anlamlarla dolu bu dile olan bağlılığından gurur duyar. Sonrasında ise canlılık fişkıran bu dile düşkün olur, bütün bunların arkasında dilin bu yönlerini konuşmasında uygulamaya çalışır ve bu uygulamadan zevk alır. Gerçekten mânalara karşı bilgisiz kalmak, kullanılan yaygın dilsel olguların kaybolmasına ve ölümüne yol açar.

Umarım araştırmacılar bu gerçeği idrak eder, bağlama göre tevkîd mertebelerinin belagatiyle uğraşırlar ve daha fazlasını düşünürler. Çünkü çok faydalı ve kıymeti büyüktür.

KAYNAKÇA

Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk, Hasan Abdulmun'im Şelebi, (Müessesetül-Risale, Beyrut, 1. Basım, 2001)

El-Cürcânî, Abdülkâdir. *Delâil'ul-i'câz*. thk. Mahmut Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü'l-hanici, 5. Basım, 2004.

El-Endelusî, Ebû Hayyân. *el-Behru'l-Muhîr*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Mu'avved, Beyrut: D.K.İ., 1. Basım, 1993.

El-Gırnâtî, Ahmet bin İbrahim bin Zübeyr. es-Sakefî, Ebû Ca'fer, *Melâku't-Te'vîli'l-Kâtı' bi Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*. Thk. Abdulganî Muhammed Ali el-Fâsî, Beyrut: D.K.İ., 1. Basım, 1971.

İbni 'Aşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. ed-Dâr-u Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.

Kirmânî, Mahmut cin Hamza bin Nasr. *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân*. thk. Abdulkadir Ahmet 'Ata, Beyrut: D.K.İ. 1. Basım, 1986.

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk, Muhammed Züheyr Nasır, (Dar Tavku'n-Necât, 1. Basım, 1422)

Özek, Ali vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine-i Münevvere, Hadimu'l-Harameyini's-Şerifen Kral Fahd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, 1992.

Es-Samerrâî, Fazıl Salih. *Me'âni'n-Nahv*. Kâhire: Şirketü'l-'âtik li sinâ'eti'l-kitap, 2. Basım, 2003.

Es-Sekkâkî, Yusuf bin Ebi Bekr. *Mefâtihu'l-'Ulûm*. thk. Thk. Abdulhamid Hindâvî, D.K.İ., Beytut: I, 2011.

Ez-Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmi'zi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Dar'ul-Kitab'l-Arabi, Beyrut, 1987.

Gönderim Tarihi: 06.04.2022
Kabul Tarihi: 05.05.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Hıristiyanların Yahudi Toplumu ve Dininden Kopma Sürecinin Temel Etkenleri

Nurullah Haydar YURDUSEVEN

Araştırma Görevlisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölü
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Research Assistant, University of Kırşehir Ahi Evran Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences

nurullah.yurduseven@ahievran.edu.tr

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4692-9731>

Atıf/Cite as: Yurduseven, Nurullah Haydar. “Hıristiyanların Yahudi Toplumu ve Dininden Kopma Sürecinin Temel Etkenleri” Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 197-211.

Öz:

Hıristiyanlık, miladi birinci yüzyılın başlarında Filistin bölgesinde iki bin yıllık Yahudi geleneğinin fikri, teolojik ve kültürel coğrafyası içerisinde doğmuş bir dindir. Ortaya çıktığı ilk yıllarda Yahudilik içinde sapkın bir mezhep olarak algılanan bu din zaman ilerledikçe kendini Yahudilikten koparmış ve müstakil bir din olarak varlığını sürdürmüştür. Hıristiyanlığın Yahudilikten kopması siyasi, teolojik ve kültürel alanlarda farklı zamanlarda gerçekleşmiştir. Bu ayrılığın kesin bir tarihini vermek mümkün olmasa da tarih içerisinde Hıristiyanlığın kendi teoloji ve liturjisini oluşturarak Yahudi geleneğinden farklılaşmasını sağlayan temel etkenler ve kırılma noktaları incelenerek bu kopuşun portresini bir süreç olarak ortaya koymak mümkündür. Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması sürecinin en önemli faktörleri Pavlus’un teolojisi ve misyon faaliyetleri, İsa’nın beklenen Mesih olarak algılanması, Yahudi olmayan Gentile nüfusun Hıristiyan cemaati içerisinde artmasıyla Yahudi şeriatından verilen tavizler ve Yahudiliğin kendi içerisinde Hıristiyanları bulundurmamak istememesi olarak sayılabilir. Bu makalede Hıristiyanlığın kendisini ayrı bir din olarak tanımlamasına zemin hazırlayan ve Yahudilik içerisinde kalan son parçalarının da kopmasına neden olan temel etkenler tarihsel süreç içerisinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, Hıristiyanlık, Yahudilik, Yahudi Şeriatı, Ayrılma.

The Main Factors of The Split Process of Christians From Jewish Community and Religion

Abstract

Christianity is a religion which has emerged in Palestine region in the early part of the first century AD within the intellectual, theological and cultural geography of Judaism which has two thousand years of tradition. Even though it has recognised as a heretic sect within Judaism

in the years it first appeared, by the passing of time it separated itself from Judaism and maintained its existence as a different religion. The parting of Christianity from Judaism took place in the different times in the political, theological and cultural fields. Even though giving a certain date about this separation is not possible, picturing this process is possible by the examination of main factors and breaking points which provided Christianity to differentiate from Judaism by creating its own theology and liturgy. The most important factors of this separation process are the theology and mission activity of Paul, observance of Jesus as the expected Messiah, the concessions that has been given from the Jewish Law by the increase of Gentile population among Christians and the exclusion of Christians out of Jewish community. In this article, main factors that provided Christianity identify itself as a different religion and causes of the split of the last parts of Christianity within Judaism will be examined within the historical process.

Key Words: Religious Sciences, Christianity, Judaism, Jewish Law, Separation.

GİRİŞ

Hıristiyanlık, Yahudi dini geleneği içerisinde ortaya çıkmış bir dindir. İsa ve ona iman eden ilk topluluk Yahudi toplumu içerisinde varlıklarını sürdürmüşler ve tebliğ sahalarını Yahudiler ile sınırlı tutmuşlardır.⁶⁷² Zira İncillerde yer alan rivayetlere göre İsa kendisinin İsrail'in kayıp koyunları için gönderildiğini söylemiş, ona ilk inananların büyük bir kısmı da Yahudilerden olmuştur.⁶⁷³ M.S. ilk birkaç yüzyıl içerisinde gelişen sosyal ve siyasi bazı olaylar Hıristiyanlığın, Yahudi geleneği ile yollarını kesin çizgilerle ayırmasına, kendisini Yunan felsefesine ve Roma devletinin dini yapısına adapte ederek farklı bir din hüviyetine bürünmesine neden olmuştur. Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması kısa bir zaman içerisinde olmamış, bilakis asırlar süren mücadeleler neticesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca söz konusu ayrılığın gerçekleşmesi dini, siyasi ve sosyal alanlarda farklı zamanlara tekabül etmektedir. Bu nedenle teologlar Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması ile ilgili M.S. 70 ile IV. yüzyıl arasında değişen tarihler vermektedirler.⁶⁷⁴ Hatta bazı araştırmacılara göre Yahudilik ve Hıristiyanlığın ayrılış sürecinin tam bir resmini çekmek mümkün değildir.⁶⁷⁵

Hıristiyanlığın henüz az sayıda inananının bulunduğu M.S. ilk iki yüzyılda Hıristiyanlık ve Yahudilik dışarıdan bakıldığında benzer gelenekler olarak algılanmıştır. İkinci yüzyılda yaşamış olan bilim adamı Galen (M.S. 130-210) Yahudiliği sünnet ve Sebt; Hıristiyanlığı ise bunların terk edilmesi olarak tanımlamaktadır. Bu yüzyılda Hıristiyanlar diğer milletler tarafından farklı dinî yapıya sahip bir topluluk olarak algılanmamakta ve “Musa ve Mesih'in

⁶⁷² Mat.10:5-6.

⁶⁷³ Mat.5:17-26; Markos 7:24-30.

⁶⁷⁴ Stephanie E. Binder, *Tertullian on Idolatry and Mishnah Avodah Zorah Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, (Boston: Brill, 2012), 21.

⁶⁷⁵ Paul E. Davies, “Early Christian Attitudes toward Judaism and the Jews”, *Journal of Bible and Religion* 13/2, (1945), 73; Morton S. Enslin, “The Parting of the Ways”, *The Jewish Quarterly Review* 51/3, (1961), 178; Paula Fredriksen, “What Parting of the Ways: Jews, Gentiles and the Ancient Mediterranean City”, *The Ways that Never Parted Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker, Annette Yoshiko Reed, Mohr Siebeck, (Mohr Siebeck, 2003), 61; Megan Hale Willimas, “No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World”, *The Jewish Quarterly Review* 99/1, (2009), 40.

takipçileri” olarak adlandırılmaktadırlar.⁶⁷⁶ Ayrıca her ne kadar Filistin bölgesinde Hıristiyanlık ve Yahudilik ciddi çatışmalar yaşasa da diasporada olan gruplar birlikte yaşamaya devam etmişlerdir. Örneğin Küçük Asya (Anadolu) ve Roma bölgesinde Hıristiyan ve Yahudiler uzun yıllar aynı mezarlıklara defnedilmişlerdir.⁶⁷⁷ Bilindiği gibi birçok gelenekte mezarlıklar kişilerin dini inanışlarına göre oluşturulmaktadır ve aynı dine sahip kişiler aynı mezarlık alanlarına defnedilmektedir. Bu örneklerden hareketle Hıristiyanların, uzunca bir süre, Yahudilik içinde ortaya çıkmış fakat ana gövde Yahudilikten farklı görüşlere sahip olan bir topluluk olarak algılandığı ve Yahudi cemaati içerisinde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrı bir din olarak algılanmaya başlaması; onların kendilerini yeni bir isimle adlandırmaları, kendi ibadethanelerini inşa etmeleri, kutsal kitaplarını belirlemeleri, kendi teolojilerini oluşturmaları ve dini uygulamalarda Yahudi geleneklerini bırakarak yeni ritüeller geliştirmeleri yani kendilerine has bir kimlik oluşturmaları neticesinde gerçekleşmiştir.⁶⁷⁸ Bütün bu farklılaşmalara rağmen Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması, Yahudi geleneğinin getirdiği birikimleri terk ederek kendisini tamamen orijinal bir formda yeniden oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Hıristiyanlık, kendisine başlangıç noktası yaptığı Yahudi geleneğinin izlerini günümüzde dahi çok açık bir şekilde üzerinde taşımaktadır. Örneğin, bazı araştırmacılara göre Hıristiyanların Tanrı’yu “Baba” olarak adlandırmaları Yahudi kavminin Tanrı Oğlu olduğunu iddia eden Yahudilerden Hıristiyanlara geçmiş bir tabirdir.⁶⁷⁹ Bu nedenle bazı araştırmacılar tarafından Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılma süreci Hıristiyanlığın gelişim ve tekâmül süreci olarak da değerlendirilmektedir.

Uzun ve sancılı geçen bu ayrılma sürecinde kişiler ve olaylar farklı zamanlarda kırılma noktaları oluşturmuşlardır. Bu süreçte en önemli aktör hiç şüphesiz İsa’dır. Daha sonra ise İsa’nın ilk takipçileri ve “Pavlus” ile İsa’nın kardeşi olarak bilinen “Yakup” gelmektedir. Hıristiyanlığın kendi yolunu çizmesini sağlayan en önemli olay ise Kudüs’te bulunan Süleyman Mabedi’nin Roma İmparatoru Titus tarafından M.S. 70 yılında yıkılması olarak görünmektedir. İlerleyen süreçte ise Yahudi kökene sahip olmayan Hıristiyan nüfusun artması, Yahudi şeriatının kademeli olarak terkedilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca Mabeli’i kendi hegemonyalarında tutan ve ana gövdeyi temsil eden Yahudilerin sapkın gördükleri mezhepleri sinagogların dışında tutmaya çalışması da Hıristiyanlığın ayrılma sürecini hızlandıran başlıca etkenler arasındadır.

1. İSA’NIN YAHUDİLİĞE KARŞI TUTUMU

İsa’nın hayatı ve sözleri ile ilgili birincil kaynaklar Yeni Ahit külliyatı ve apokrif İncillerdir.⁶⁸⁰ İncil yazarlarının aktardıkları bazı rivayetlere göre İsa’nın bir Yahudi olduğu ve

⁶⁷⁶ Judith Lieu, “The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality?”, *Journal for the Study of the New Testament* 17/101 (1995), 113.

⁶⁷⁷ Lieu, “The Parting of the Ways”, 116.

⁶⁷⁸ Stephanie E. Binder, *Tertullian on Idolatry and Mishnah Avodah Zorah Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews* (Boston: Brill, 2012), 21.

⁶⁷⁹ Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş* (İstanbul: Ohan Basımevi, 1992), 56.

⁶⁸⁰ Bu kaynakların güvenilirliği hakkında yapılan tartışmalara konumuzun dışında olduğu için değinilmemiştir.

hem ailesinin hem de kendisinin Yahudi şeriatına bağlı bir şekilde hayatını sürdürdüğü bilinmektedir.⁶⁸¹ Fakat İsa'nın tebliğe başladıktan sonra Yahudiliğe karşı nasıl bir tutum içerisinde olduğu ilk Hıristiyanların da düşüncelerini etkilemesi açısından önemlidir. Hıristiyanlar tarafından kanonik olarak kabul edilen Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinde İsa'nın Yahudiliğe karşı iki farklı tutuma sahip olduğu görülmektedir. İsa bir taraftan Yahudi şeriatını yıkmaya değil tamamlamaya geldiğini söylemekte; diğer taraftan ise şeriatın Sebt günü gibi en temel kurallarına hem kendisi hem de takipçileri uymayarak şeriatı ihlal etmektedir. Bu durum, İncillerde yer alan rivayetlerden hareketle İsa'nın Yahudiliğe karşı tutumunun ilk bakışta tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır.

Kanonik kabul edilen İncillere bakıldığında İsa ve takipçileri ilk yıllarda Yahudilikten ayrı bir din oluşturma çabası içerisinde görünmemektedirler. Zira İsa'nın ilk takipçileri dinlerine bağlı olan Yahudilerdir.⁶⁸² İsa, kendisine inananlara Yahudi şeriatının özü olan On Emir'e uymayı tavsiye etmekte⁶⁸³ ve havarilerin İsrail'in on iki kabilesine hükmedeceklerini bildirmektedir.⁶⁸⁴ Dolayısıyla İsa, takipçilerine Yahudi olmayanların ve Samiriyeliler'in şehirlerine girmemelerini, sadece "*İsrail evinin kayıp koyunlarına*" yani İsrailoğulları'na tebliğde bulunmalarını emretmektedir.⁶⁸⁵ Bu bağlamda İsa tebliğini Yahudiler üzerinde yoğunlaştırmış ve Yahudilik üzerinde reform yapmaya çalışan bir peygamber görüntüsü vermiştir. Örneğin Matta ve Luka İncillerinde yer alan rivayetlere göre İsa, Yahudi din bilginleri olan Yazıcıları ve Ferisileri insanlara sürekli Yahudi şeriatının emirlerini telkin ettikleri fakat kendileri uygulamadıkları için iki yüzlülükle suçlanmaktadır.⁶⁸⁶ Bu tutum, İsa'nın Yahudi şeriatından ziyade Yahudi din bilginlerine karşı olan eleştirel tavrının bir göstergesidir.

Her ne kadar İsa'nın Yahudilikten ayrı bir din kurma gibi bir düşüncesi olmadığına dair rivayetler varsa da İncillerde yer alan bazı pasajlarda İsa'nın Yahudi geleneğinde bazı değişiklikler yapmayı arzuladığını düşündüren ifadeler yer almaktadır. Matta İncilinin yazarı İsa'nın ağzından, "*insanlar da yeni şarabı eski tulumlara koymazlar; yoksa tulumlar patlar, şarap dökülür ve tulumlar telef olur. Ancak yeni şarabı yeni tulumlara korlar, her ikisi de korunmuş olur*"⁶⁸⁷ demek suretiyle İsa'nın getireceği yeniliklerin eski uygulamalarla bir arada bulunamayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Başka örneklerde yine İsa'nın, kendi tebliğinin baba ile oğulun, kız ile anasının arasını açacağını, onun selamet değil kılıç ve ayrılık getirmeğe geldiğini söylediği aktarılmaktadır.⁶⁸⁸

Genel olarak Kanonik İncillerde yer alan rivayetler değerlendirildiğinde Kanonik İncillere

⁶⁸¹ Luk.1:1-80.

⁶⁸² James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londra: SCM Press, 2006), 154.

⁶⁸³ Mat.19:18-19; Mar.10:19-20; Luk.18:18-20.

⁶⁸⁴ Mat.19:28-29.

⁶⁸⁵ Mat.10:5-6.

⁶⁸⁶ Mat.23:1-39; Luk.11:42-52.

⁶⁸⁷ Mat.9:17.

⁶⁸⁸ Mat.10:34; Luk.12:49-53.

göre İsa Yahudi şeriatı ile bir zıtlık içerisinde değildir.⁶⁸⁹ İsa'nın Yahudi şeriatına karşı gibi görünmesine neden olan şey ise onun tebliği süresince Yahudi şeriatına karşı özgür ve Yahudi din adamlarına karşı eleştirel bir tutum sergilemesidir.⁶⁹⁰ Bu bağlamda şeriatın bazı kurallarını uygulamamış ya da talebelerinin şeriatı çiğnemesine göz yummuştur. Örneğin İsa, Yahudiler için kutsal sayılan ve ibadet dışında hiçbir iş yapmadıkları Sebt günü kendisine gelen hastaları iyileştirmiştir.⁶⁹¹ İsa, insanların sağlığının Sebt günü uygulamalarından daha önemli olduğunu düşünmektedir. İsa'nın Sebt günü hastaları iyileştirmesi onun Yahudiliğin en önemli kurallarından birini ortadan kaldırdığı anlamına gelmemektedir, zira İsa'nın karşı olduğu şey şekilciliktir.⁶⁹² Dinin özünden kopuk ve içi boşaltılmış uygulamalara tamamen karşı olan İsa, Mabed'e girip oradaki satıcıları dışarı atmış, sarrafların masalarını ve güvercin satanların iskemlelerini devirmiştir.⁶⁹³ İsa'nın sert üslubu birçok defa Yahudi din adamlarını öfkelenmiş ve İsa'yı öldürmeye teşebbüs etmelerine neden olmuştur.⁶⁹⁴

Dieter Georgi, İsa'nın Yahudilere yönelik sert tutumunun onun yeni bir gelenek başlatmak istediği anlamına gelmeyeceğini iddia etmektedir. Georgi'ye göre Amas ve Yeremya gibi Eski Ahit'te yer alan peygamberler de İsrailoğullarını çok ağır bir şekilde eleştirmişler ve tahkir etmişlerdir. Yine de onları terk edip yeni bir din ya da mezhep kurma yoluna yönelmemişlerdir.⁶⁹⁵ Graham Stanton'a göre ise İsa'nın Yahudiliğin temellerini yeniden canlandırmak istemesi İsa'ya inananlar ile geleneksel Yahudiliği benimseyenler arasındaki ayrılığın nedeni olmuştur.⁶⁹⁶

İsa bu tavır ve söylemleri neticesinde daha tebliğinin üçüncü senesinde Yahudi ileri gelenleri tarafından tutuklanarak Vali Pilatus'a götürülmüş, Pilatus tarafından suçsuz görülse de Yahudiler tarafından çıkarılacak bir isyanın engellenmesi için çarmıha gerilerek idam edilmiştir.⁶⁹⁷ İsa'nın Yahudilerin çabası neticesinde çarmıha gerilmesinden sonra İsa'nın takipçileri kendi yollarını çizmeye başlamışlar ve her geçen gün Yahudilerden ve Yahudi geleneklerinden biraz daha uzaklaşmışlardır. Bu süreçte bazı kişi ve olaylar ön plana çıkmaktadır.

2. HİRİSTİYANLIĞI YAHUDİLİKTEN KOPARAN TEMEL ETKENLER

2.1. Pavlus

Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılmasında en önemli aktör şüphesiz ki Pavlus'tur. Pavlus ortaya koymuş olduğu yeni düşünceler ile Hıristiyanlığın bir Yahudi mezhebi olarak

⁶⁸⁹ Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, 134.

⁶⁹⁰ Davies, "Early Christian Attitudes toward Judaism and the Jews", 73.

⁶⁹¹ Mat.12:9-14.

⁶⁹² Bekir Zakir Çoban, "Bir Yahudi Olarak Hz. İsa", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV (2007), 50.

⁶⁹³ Mat.21:12-17; Mar.11:15-18; Lu.19:45-46; Yuh.2:13-17.

⁶⁹⁴ Luk.4:20-30.

⁶⁹⁵ Dieter Georgi, "İlk Dönem İsa'ya İnananlar Topluluğu: Yahudi İç Göçünden mi İbaretti Yoksa Yeni Bir Dini mi Temsil Ediyordu?", çev. Ramazan Adıbelli, *Bilimname* XV (2008/2), 217-218.

⁶⁹⁶ Graham Stanton, *The Gospel And Jesus*, (New York: Oxford University Press, 2002), 296.

⁶⁹⁷ Mat.26-27; Mar.14-15; Luk.22-23; Yu.18-19.

şekillenmesini engellemiş ve müstakil bir din olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶⁹⁸ Pavlus'un İsa'ya iman etmesine kadar geçen süreçte Kudüs kilisesinin liderleri olan Petrus ve İsa'nın kardeşi olduğu iddia edilen Yakup'un Yahudilik ile olan ilişkilerini kesmemeleri, İsa'dan sonraki birkaç yılda ciddi bir ayrılığın olmadığını göstermektedir. Fakat Pavlus'un Gentile'lere⁶⁹⁹ misyona başlaması ve insanları Hıristiyanlığa girmeye daha kolay ikna edebilmek için Yahudi şeriatında yer alan sünnet olma gibi bazı uygulamalarda tavizler vermesi, Hıristiyanlığın hem fiili hem de itikadi temelde Yahudilikten farklılaşmaya başladığına işaret etmektedir.

Pavlus'un Hıristiyanlıkta meydana getirdiği en büyük kırılma onun Yahudi olmayan milletlere tebliğ, yani misyon faaliyetlerine başlamasıdır. Pavlus, İsa'ya iman etikten sonra bir süre Yahudiler arasında tebliğini sürdürmüş fakat başarılı olamayınca onlara: *"kanınız kendi başınıza olsun, ben temizim, şimdiden sonra Milletlere gideceğim"* diyerek Yahudi olmayan milletlere tebliğ faaliyeti olan Gentile misyonunu başlatmıştır.⁷⁰⁰ Pavlus'un başlatmış olduğu bu faaliyet temelde Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması anlamına gelmemekte fakat Pavlus'un diğer insanlara Hıristiyanlığı kabul ettirebilmek için her kılığa gireceğini belirtmesi değişime açık olduğunu göstermektedir.⁷⁰¹ Bu doğrultuda hareket eden Pavlus Gentile'lerin Musa'nın şeriatından sorumlu olmadıkları düşüncesini ortaya atmıştır.⁷⁰² Bazı araştırmacılar Pavlus'un Yahudiler ve Gentile'ler için farklı iki şeriat anlayışına sahip olduğunu de ifade etmişlerdir.⁷⁰³ Pavlus'un Yahudi şeriatına karşı geliştirmiş olduğu tavizkar tutum Hıristiyanlığa giren Yahudi olmayan nüfusun artmasına ve Hıristiyanlığın Yahudilikten her geçen gün biraz daha uzaklaşmasına neden olmuştur.

Pavlus, Yahudi soyundan olmayanları Musa Şeriatından muaf tutmasının bir sonucu olarak Yahudilik açısından oldukça önemli bir yere sahip olan sünnet geleneğinin de sonradan Hıristiyan olanlar için zorunlu olmadığını bildirmiştir. Sünnetin Gentile'ler için gerekli olmadığı kararı ilk konsil olarak kabul edilen ve Havariler Konsili (M.S. 48/49) olarak bilinen toplantıda Pavlus'un ısrarları neticesinde alınmıştır. Elçilerin İşleri kitabına göre Yahudiye'den Antakya'ya gelen bazı kişiler Pavlus ve Barnabas ile sünnet meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Yahudiye'den gelen grup kurtuluş için sünnet olunması gerektiğini söylerken Pavlus ile Barnabas onlara karşı çıkmışlar ve durumu Havariler ve ihtiyarlara arz etmek için Kudüs'e gitmişlerdir. Pavlus ve Barnabas, Yakup ve Petrus'a olanları anlattıklarında Ferisi fırkasından olup İsa'ya iman etmiş olan bir grup, yeni katılanların sünnet olmaları ve Musa şeriatını uygulamaları gerektiğini savunmuştur. Sonuç olarak, Ferisi muhalefetine rağmen Petrus ve

⁶⁹⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 266.

⁶⁹⁹ "Kitab-ı Mukaddes'te Yahudi olmayanlar için kullanılan bir terim." Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 140.

⁷⁰⁰ Rom.6:14; Elç.18:5-6.

⁷⁰¹ 1Ko.9:19-23.

⁷⁰² Elç.15:9-11.

⁷⁰³ John Mcray, "Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı", çev. Süleyman Turan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 271.

Yakup'un onayıyla sünnet Gentile'lere zorunlu kılınmamış ve onların sadece putlara verilen kurbanlardan, kandan, boğulmuş olan hayvanlardan ve zinadan uzak durmaları yeterli görülmüştür.⁷⁰⁴ Bu şekilde Yahudi şeriatından ilk tavizler verilmeye başlanmış, ileride daha da derinleşecek olan ayrılığın temelleri atılmıştır.

İlk dönemlerde sadece ameli bir muafiyet olan sünnetten muaf olma durumu ilerleyen zamanlarda kilise babaları tarafından farklı şekilde yorumlanarak Yahudilik aleyhinde geliştirilen savunmacı söylemlere konu edilmiştir. Havariler Konsili'nden yaklaşık bir asır sonra kilise babası Iustinus (M.S. 100-165) Yahudilere, “*siz bedenlen sünnet olmuş olmanıza rağmen bizim ruhi sünnetimizi de olmak zorundasınız ama biz sizin sünnetinizi olmak zorunda değiliz*” demekte ve Hıristiyanların sünnetinin daha mükemmel olduğunu savunmaktadır. Ona göre bedenlen yapılan sünnetin kanının miadı geçmiş ve geçerliliği kalkmıştır. Iustinus sünnetin İbrahim ile başladığını, ondan önce gelmiş olan Âdem ve Nuh gibi peygamberlerin sünnetli olmadığını söyleyerek bu uygulamaya Yahudilerin, günahları ve katı kalpleri nedeniyle layık görüldüğünü belirtmektedir.⁷⁰⁵ Dolayısıyla Pavlus'un kurmuş olduğu teolojii benimseyen Iustinus, şeriatın getirmiş olduğu ritüellerin arınma ve günahlar için olduğunu iddia etmekte ve iman ile kurtuluş fikri üzerine yoğunlaşarak şeriatın emirlerini terk etmekte bir sakınca görmemektedir.

2.2. Kudüs Cemaati ve Mabed'in Rolü

Kudüs'te Yahudi şeriatına bağlı kalan bir Hıristiyan cemaatinin varlığı erken dönemlerde İsa'ya iman eden insanlar ile Yahudilik arasındaki bağın canlı kalmasını sağlamıştır. Bu grubun lideri olan Yakup ise hem Yahudi kimliği hem de Pavlus ile olan münasebeti nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir. Yakup'un ölmesi kimi yazarlara göre Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılmaya başlama süreci için bir milattır. Hans Joachim Schoeps'a göre Yakup'un Yahudiler tarafından taşlanarak öldürülmesiyle (M.S. 62/63) Hıristiyanlığın Yahudi geleneğinden ayrılış süreci başlamıştır.⁷⁰⁶ Schoeps'un ifade ettiği ayrılık temelde Yahudi Hıristiyanlar yani Ebionitler ile Gentile Hıristiyanlığı arasındaki bölünmedir. Yakup'un ölümü, Yunanlıların ağırlıkta olduğu Anadolu Hıristiyanlığı ile Yahudi kökenlilerin sayıca fazla olduğu Kudüs Hıristiyanlığını birbirinden ayırmıştır. Bunun neticesinde Kudüs dışında gelişen Hıristiyanlık Kudüs Hıristiyanlığından bağımsız olarak daha hızlı bir şekilde kendi yolunu çizmeye başlamıştır.

Her ne kadar Kudüs dışında yaşayan Hıristiyanlarla bağları kopsa da Yahudi Hıristiyanlar, farklı teolojik anlayışlarıyla Yahudiler arasında uzun yıllar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Iustinus iki farklı Yahudi kökenli Hıristiyan gruptan bahsetmektedir. Birinci grup, kilise bünyesinde bulunan ve Hıristiyan inancının şekillenmesinde etkili olan ılımlı gruptur. İkincisi ise İsa'ya iman eden fakat Yahudi şeriatından da kopmayıp paganlarla birlikte yaşamayı reddeden diğer

⁷⁰⁴ Elç. 15.

⁷⁰⁵ Iustinus, *Yahudi Trypho ile Diyalog*, XVIII, XIX, XXIV.

⁷⁰⁶ Hans Joachim Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 37-38.

gruptur.⁷⁰⁷ Kilise tarihçisi Eusebios (M.S. 263-339) ise, en meşhur eseri olan *Kilise Tarihi*'nde Ebionitlerin İsa'nın yeniden dirileceğine inanan Yahudiler olduklarından bahsetmektedir. Eusebius, Yahudi Hıristiyanların şeriata bağlı olduklarını ve elçilerin mektuplarını eski kanunlara karşı geldikleri için kabul etmediklerini belirtmektedir. Ona göre Ebionitler daha sonra eski inançlarına geri dönmüşlerdir.⁷⁰⁸ Kudüs kilisesi Yahudilik ile olan bağıni kaybetmemiş ve milli kimliğini yok olana kadar korumuştur. Eusebios, Roma İmparatoru Hadrianus dönemindeki kuşatmaya kadar (M.S. 135) Kudüs kilisesinde on beş piskoposun görev yaptığını ve bu piskoposların tamamının Yahudi soyundan geldiklerini belirtmekte ve bunların isimlerini de tek tek vermektedir.⁷⁰⁹

Yakup'un ölümünden sonra ana gövde Hıristiyanlıktan bağımsız olarak birkaç yüzyıl daha varlıklarını sürdüren Ebionitler daha sonra ortadan kaybolmuşlardır. Schoeps'a göre beklenen Mesih'in gelmemesi ile ahir zaman inancının gücü zayıflamış ve bu da Kudüs'te varlıklarını sürdüren Yahudi Hıristiyanların yok olmasında önemli bir rol oynamıştır.⁷¹⁰ Bu durum onların Yahudiler arasında asimile olarak tekrar eski inançlarına dönmeleri ya da Pavlus Hıristiyanlığının onları kendi bünyesine katmış olması ile gerçekleşmiş olabilir. Her iki şekilde de bu grubun yok olması Hıristiyanlık ile Yahudilik arasında fiziki olarak hiçbir temas noktasının kalmamasına neden olmuştur.

Yakup'un ölümünden çok kısa bir süre sonra Kudüs'te bulunan Süleyman Mabedi'nin İmparator Titus tarafından yıkılması (M.S. 70) Yahudi ve Hıristiyan toplulukların en önemli temas noktalarından birinin daha ortadan kalkmasına neden olmuştur. Mabed hem Yahudiler hem de İsa'ya ilk inananlar açısından merkezi bir öneme sahiptir. İsa, Mabed ile her zaman pozitif bir ilişki içerisinde olmuştur.⁷¹¹ Hem Luka İncili'nde⁷¹² hem de kanonik olmayan fakat günümüz Hıristiyanları tarafından tarihsel birer kaynak olarak kullanılan ve İsa'nın çocukluk yıllarının anlatıldığı bazı İncillerde İsa'nın küçüklüğünde annesi ile birçok defa Mabed'e gittiği ve Yahudi din adamlarından dersler aldığı anlatılmaktadır.⁷¹³ İncil rivayetlerine göre İsa ilerleyen yaşlarında da Mabed ile yakın bir ilişki içinde bulunmuş, her gün Mabed'de öğretisini insanlara anlatmıştır.⁷¹⁴ Ayrıca Luka İncilinde İsa'nın Nasıra'ya gittiğinde Sebt günü sinagoga gittiği ve bunu eskiden de sürekli yapıyor olduğu belirtilmektedir.⁷¹⁵ İsa tebliğe başladıktan sonra da herhangi bir Mabed inşa etme fikrine sahip olmamış, sadece kutsal Mabed'i olması gerektiği hale getirme gayreti içerisine girmiştir.

İsa kendisine inananlara da Mabed ile olan ilişkilerini kesmeleri doğrultusunda herhangi bir telkinde bulunmamış, sadece ibadetlerin şekil ile sınırlı kalmaması gerektiği vurgusunu

⁷⁰⁷ Iustinus, *Yahudi Tyrpho ile Diyalog*, XLVII.

⁷⁰⁸ Eusebios, *Kilise Tarihi*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2010), 3:27.

⁷⁰⁹ Eusebios, *Kilise Tarihi*, 4:5.

⁷¹⁰ Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, 57.

⁷¹¹ Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, 49-51.

⁷¹² Luk.2:41-48.

⁷¹³ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 138-156.

⁷¹⁴ Markos İncili 14:49.

⁷¹⁵ Luk.4:16.

yapmıştır. Zira o, bir kişi Mabel'de bir kurban sunacağı zaman eğer aklına kardeşi ile olan bir sıkıntısı gelirse önce gidip kardeşi ile barışmasını ve daha sonra kurbanını kesmesini söylemektedir.⁷¹⁶ İsa'nın takipçileri de Mabel'e olan bağlılıklarını korumuşlar ve günlük hayatlarında Mabel ile olan ilişkilerini Yahudi şeriatı çerçevesinde devam ettirmişlerdir.⁷¹⁷ Dunn'a göre İsa'nın takipçilerinin Mabel'e bu derece bağlı kalmalarının nedeni onların eskatolojik beklentilerinin merkezinin Mabel olması ve onların Mabel'i İsa'nın geri döneceği yer olarak⁷¹⁸ kabul etmeleridir.⁷¹⁹ Pavlus da Eski Ahit'in İşıya kitabına atıfta bulunarak⁷²⁰ kurtarıcının Sion'dan geleceğini belirtmektedir.⁷²¹

İsa'nın takipçileri ilk yıllarda yine Kudüs'teki Mabel'e gitmeye devam etmişlerdir. Birinci yüzyılda Yahudilerden farklı olarak herhangi bir kilise kurumu oluşturulmamıştır.⁷²² M.S. 70 yılında Roma devletine karşı gerçekleşen Yahudi isyanından sonra Mabel'in yıkılmasıyla özellikle Yahudi Hıristiyanlığı varlıklarının sebebini kaybetmişlerdir. Charles Wand'a göre bu olay Hıristiyan kilisesinin oluşmasında çok önemli bir mihenk taşı niteliğindedir.⁷²³ Steven Katz'a göre de Yahudi-Hıristiyan ilişkileri bu olaydan sonra değişime uğramıştır. Mabel'in yıkılmasından sonra Antakya ve Küçük Asya'daki gruplar Hıristiyan toplumunu her geçen gün daha fazla yönlendirmeye başlarken milli ve dilsel bağlara rağmen Kudüs ile olan ilişkiler kopmaya başlamıştır.⁷²⁴

Mabel'in yıkılması ve Bar Kohba isyanından (M.S. 135) sonra Sadukilik gibi Yahudi mezheplerinin bir çoğu güç kaybetmiş ve Ferisi hegemonyası başlamıştır. Yahudi mezhepleri Tannaim'in, yani İkinci Mabel Ferisileri'nin varislerinin arkasında birleşmişlerdir. Ferisi liderleri Yahudi mirasını koruma ve Yahudiliği yeni şartlara adapte etme gayreti içerisinde girmişler ve Mabelsiz bir Yahudi yaşam biçimini yeniden organize etmenin yollarını belirlemeye çalışmışlardır. Bu süreç içerisinde diğer Yahudi mezhepleri kaybolmuştur. Erken dönem Hıristiyanlığı bir Yahudi mezhebi olarak değerlendiren Binder'e göre ise ismi tarihten silinmeyen tek Yahudi mezhebi Hıristiyanlıktır.⁷²⁵

Diğer mezheplerin ortadan kalkmasıyla birlikte sinagoglarda Rabbanî Yahudilik hâkim konuma gelmiş ve bu inancın dışındaki bütün akımlar sapkın ilan edilip ibadetler esnasında bunlara beddua edilmeye başlanmıştır. İustinus da sinagoglarda Mesih'e beddua edildiğini⁷²⁶ ve onun lanetlendiğini⁷²⁷ bildirmektedir. Bu durum diğer Yahudi mezheplerini özellikle de Yahudi

⁷¹⁶ Mat.5:24.

⁷¹⁷ Luk.24:53; Elç.2:46; 3:1.

⁷¹⁸ Mal.3:1.

⁷¹⁹ Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, 77.

⁷²⁰ Yşa.59:20.

⁷²¹ Rom.11:26.

⁷²² Ahmet Güç, *Dinlerde Mabel ve İbadet* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 161-166.

⁷²³ John William Charles Wand, *A History of the Early Church to A.D. 500* (Taylor & Francis e-Library, 2007), 15.

⁷²⁴ Steven T. Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration", *Journal of Biblical Literature*, 103/1, (1984), 43-44.

⁷²⁵ Binder, *Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, 22-24.

⁷²⁶ İustinus, *Yahudi Tyrpho ile Diyalog*, XCVI.

⁷²⁷ İustinus, *Yahudi Tyrpho ile Diyalog*, XLVII.

Hıristiyanları etkilemiş ve onların sinagoglardan uzaklaşmalarına neden olmuştur.⁷²⁸ Zikredilen hususu Yahudilerin Hıristiyanlara karşı kazanmış oldukları bir zafer olarak gören bilim adamları da vardır. Philip Alexander'a göre Yahudi Hıristiyanların sinagoglardan uzaklaşması Rabbani Yahudiliğin bir zaferidir.⁷²⁹

Yahudilerin aslında Hıristiyanlara daha İsa hayattayken baskı yapmaya başladıkları bilinmektedir. Örneğin İsa tarafından gözleri iyileştirilen bir hastanın annesi ve babası Yahudi ileri gelenlerine oğullarının gözlerinin nasıl açıldığını bilmediklerini söyledikleri rivayet edilmektedir. Yuhanna İncilinin yazarına göre bu olayın aslını anlatmamalarının sebebi onların Yahudilerden korkuyor olmalarıdır, zira o Yahudilerin İsa'nın Mesih olduğunu söyleyen herkesin havradan kovulması hususunda sözbirliği ettiklerini aktarmaktadır.⁷³⁰ Yine başka bir pasajda Yuhanna birçok insanın İsa'ya iman ettiğini fakat havradan kovulmamak için bunu açıkça dile getiremediklerini bildirmektedir.⁷³¹

Kendine özgü bir mabede sahip olmak her din için en önemli gereksinimlerden biridir. Bu nedenle Kudüs ile olan Mabed eksenli bağın kopması Hıristiyanlığın kendini yeniden tanımlaması için bir fırsat olmuştur. Fakat M.S. 260 yılına kadar Roma idaresinde yaşayan Hıristiyanlar kendi kiliselerini inşa etme hakkına sahip olamamışlardır. Üçüncü yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanların sayısının bir milyonu aşmasına rağmen hala mülk edinme hakları olmadığı için kendilerine mahsus bir kiliseleri yoktu. Roma İmparatoru Gallienus M.S. 260'ta Hıristiyanlara mülk edinme hakkı vermiştir. İmparator Konstantin (M.S. 272-337) döneminde ise kiliseler tamamen meşru ibadethaneler olarak kabul edilmiş ve Hıristiyanlığın devlet dini olmasıyla birlikte Kilise binaları devlet tarafından inşa edilmeye başlanmıştır.⁷³² Bu sayede Yahudilerle Hıristiyanların temas içerisinde olmasını sağlayan mekânsal bağ da tamamen ortadan kalkmıştır.

2.3. İncil Yazarlarının Tutumları

İncil metinleri İsa hayattayken kaleme alınmış kayıtlar değildir. Yaygın kanaate göre İnciller, İsa çarmıha gerildikten yaklaşık otuz yıl sonra şifahi yolla yayılan rivayetlerin bir araya getirilmesi ve yazarların sübjektif değerlendirmeleri neticesinde oluşturulmuştur. Araştırmacılara göre, İncillerin İsa'dan çok sonra yazılmaya başlanmasının temel nedeni İsa'ya iman edenlerin onun çok kısa bir süre içerisinde tekrar geleceğine ve Tanrı'nın krallığını kuracağına olan inançlarıdır. Söz konusu beklentiyi yıkan en önemli olay ise Mabed'in yıkılması olmuş, bu tarihten sonra çok sayıda İncil yazılmaya başlanmıştır.⁷³³

M.S. 60-110 yılları arasında yazıldıkları tahmin edilen kanonik dört İncil kronolojik

⁷²⁸ Philip L. Mayo, "The Role of the Birkat Haminom in Early Jewish Christian Relations: A Reexamination of the Evidence", *Bulletin for Biblical Research* 16/2 (2006), 343.

⁷²⁹ Philip Alexander, "The Parting of the Ways: from the Perspective of Rabbinic Judaism", *Jews and Christians the Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. James D. G. Dunn, (Cambridge: William B. Eerdmans Publication Company, 1999), 24.

⁷³⁰ Yu.9:1-23.

⁷³¹ Yu.12:42.

⁷³² Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, 161-169.

⁷³³ Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa İmanın Mesih'inden Tarih'in İsa'sına* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 91-99; Mahmut Aydın, *Hz. İsa'ya Ne Oldu* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 156-158.

olarak ele alındığında, zaman ilerledikçe Yahudilikten uzaklaşmanın İncil metinlerine de yansdığı görülmektedir. Örneğin, daha erken tarihlerde yazılmış olan Markos, Matta ve Luka İncillerinde İsa'nın Yahya tarafından vaftiz edildiği anlatılırken Yuhanna incilinde bu olaydan bahsedilmemektedir. Yuhanna İncilinin yazarının bu tutumu, İsa'nın Yahudilik ile olan bağlarının birinci asrın sonunda fikri olarak kopartılmaya çalışıldığını göstermektedir. Yuhanna İncili İsa'yı doğrudan Tanrı'ya bağlama çabası içerisindedir. Örneğin Sinoptik İncillerde (Matta, Markos, Luka) İsa'nın Musa ve İlya ile konuştuğu anlatılırken⁷³⁴ Yuhanna'da böyle bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca İsa Sinoptik İncillerde On Emir'e uymayı öğütlerken⁷³⁵ Yuhanna İncilinde böyle bir öğüt yoktur.

İncillerin Eski Ahit pasajlarına yapmış oldukları atıflarda da yıllar ilerledikçe azalmalar göze çarpmaktadır. M.S. 60'lı yıllarda yazıldığı düşünülen Matta İncilinde Eski Ahit'e yaklaşık 46 atıf yapılırken Luka İncilinde 21, Yuhanna İncilinde ise 18 atıf bulunmaktadır. Bahse konu üç İncilin de ebatlarının birbirlerine yakın oldukları dikkate alındığında zaman içerisinde İsa'nın Yahudilik ile olan bağının İncil yazarları tarafından da sistematik olarak koparıldığı anlaşılmaktadır.

2.4. Hıristiyan Nüfusun Artması

Hıristiyanlığı Yahudilikten koparan en önemli etkenlerden biri de Hıristiyan sayısının Yahudi sayısını geçmesidir. Bu nüfus artışı, özellikle Yahudi kökenden gelmeyen Gentile nüfus, Hıristiyanların kendi kimliklerini oluşturmalarına büyük bir katkı sağlamıştır. Nüfus artışı sayesinde Hıristiyanlar kendi kiliselerine sahip olmuşlar ve sinagoglarda ibadet etmekten kurtulmuşlardır.

Hıristiyanların sayısının artmasında farklı etkenler rol oynamıştır. Rodney Stark Hıristiyanlığın din değiştirme, salgın hastalıklara karşı verilen başarılı mücadele, arenalarda öldürülen Hıristiyanların diğer insanlar üzerinde yarattığı manevi etki gibi nedenlerde hızla yayıldığını belirtmektedir. Ona göre Hıristiyan nüfus her on yılda yüzde 40 oranında artmış ve bu sayede Konstantin zamanına gelindiğinde imparatorluğun önemli inançlarından biri haline gelmiştir.⁷³⁶ Elçilerin İşleri kitabında⁷³⁷ İsa'nın çarmıha gerilmesinden birkaç ay sonra Hıristiyanların sayısının 120 olduğu belirtilmekte, ilerleyen pasajlarda bu sayının 5000'e⁷³⁸ çıktığı ileri sürülmektedir. Stark, Kudüs'ün nüfusunun 10.000-20.000 arasında olduğu tahmininden hareketle, Elçilerin İşleri kitabında verilen rakamlara ihtiyatla yaklaşarak daha düşük bir tahmin ileri sürmekte ve dönemin Roma İmparatorluğunun nüfusundan hareketle yaklaşık rakamlar vermektedir.⁷³⁹ Stark'ın tahmininin yıllara göre gösterilmiş şekli aşağıdaki

⁷³⁴ Mat.9:28-34; Mar.9:2-6; Luk.17:1-5.

⁷³⁵ Mat.19:18-19; Mar.10:19-20; Luk.18:18-20.

⁷³⁶ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1992), 4.

⁷³⁷ Elç.1:14-15.

⁷³⁸ Elç.4:4.

⁷³⁹ Stark, *The Rise of Christianity*, 4-12.

gibidir.⁷⁴⁰

Yıl (M.S.)	Hıristiyan Nüfus	İmparatorluk Nüfusuna Göre Oranı
40	1000	0.0017
50	1400	0.0023
100	7.530	0.0126
150	40.496	0.07
200	217.795	0.36
250	1.171.356	1.9
300	6.299.832	10.5
350	33.882.008	56.5

Toplam nüfus içerisinde daha büyük bir paya sahip olmasıyla beraber Hıristiyanlık hem kurumsallaşmasını hızlandırmış hem de Yahudilik ile sahip olduğu ortak uygulamalarda değişikliğe gitmiştir. Kudüs'ten bağlarını tamamen koparıp Roma'yı merkez edinen Hıristiyanlıkta resmi dil Papa I. Victor (M.S. 189-198) tarafından Yunancadan Latinceye çevrilmiştir. Ayrıca Papa I. Victor yaklaşık M.S. 190 yılında İsa'nın dirilmesi anısına kutlanan Paskalya tarihini de Yahudilerin Fısıh kutlama zamanı olan 14 Nisan'dan bu günü takip eden ilk pazara almıştır. Her ne kadar batı kiliseleri bu değişikliğe uysa da doğu kiliseleri I. İznik Konsili'ne kadar 14 Nisan'da kutlama yapmaya devam etmişlerdir. Bekir Zakir Çoban'a göre muhtemelen Hıristiyanlar Yahudilikten ayrılmak amacıyla Paskalya bayramının tarihini değiştirmişlerdir.⁷⁴¹

İlerleyen yıllarda Yahudilik karşıtı tutum yükselmeye devam etmiş ve ilişkilerin tamamen koparılmasını sağlamak için Yahudilik aleyhine yeni kararlar alınmıştır. M.S. 305 yılında gerçekleştirilen Elvira Konsili'nde alınan kararla Yahudilerle evlenmek yasaklanmıştır. Bu karara göre Yahudi ve dinsizlere kız verilmeyecek, eğer bu kural çiğnenirse kızın anne-babası ya da akrabaları beş yıl süreyle Hıristiyan cemaatinin dışında kalacaklardır. Alınan bu kararla Yahudiler dinsizlerle aynı muameleye tabi tutulmuşlardır. Elvira Konsili kanonunun ellinci maddesinde ise Yahudilerle birlikte yemek yemenin de cezasının komüniona alınmamak olduğu belirtilmektedir.⁷⁴²

Hıristiyanlığın Yahudilikle olan bağlarını koparmasının en belirgin örneği “Dinle ey İsrail” kelimeleriyle başlayan bir dua olan Şema'nın⁷⁴³ dualar arasından çıkarılmasıdır.⁷⁴⁴

⁷⁴⁰ Stark, *The Rise of Christianity*, 7.

⁷⁴¹ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 39.

⁷⁴² Marianne Josephine Dacy, *The Separation of Early Christianity from Judaism*, (Sydney: University of Sydney Department of Semitic Studies, Doktora Tezi, 2000), 74.

⁷⁴³ Şema, Yahudilerce sabah ve akşamları okunan ve iman ikrarının yapıldığı duadır. Bu dua Tesniye 6:4-9, 11:13-21 ve Sayılar 15:37-41 pasajlarını içermektedir. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 352.

⁷⁴⁴ Dacy, *The Separation of Early Christianity from Judaism*, 79.

Mezkur duanın, kilisede okunan dualar arasından çıkarılmasında Gentile sayısının Hıristiyan nüfus içerisinde artmış olması önemli bir rol oynamaktadır.⁷⁴⁵ Zira İsrailoğulları soyundan gelmeyen bir grubun Tanrı'nın İsrail'e seslendiği bir pasajı dua olarak okumasının bir anlamı olmamaktadır.

SONUÇ

Kanonik İncillerin aktardığı rivayetlere göre İsa yeni bir din oluşturma çabası içerisinde girmemiş, ona ilk inananlar da Yahudi şeriatına bağlı kalarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Fakat Pavlus'un, Gentile misyonunu başlatması ve Yahudi soyundan gelmeyenlerin şeriatın bazı kurallarından muaf tutulması Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılma sürecini başlatmıştır. İlerleyen yıllarda Kudüs kilisesinin lideri olan Yakup'un ölmesi ve kısa bir süre sonra da Süleyman Mabedi'nin yıkılması diasporada yaşayan Hıristiyanların Kudüs Hıristiyanlığı ve Yahudileri ile olan bağlarının kopmasına neden olmuştur. Hıristiyan nüfusun içerisinde Yahudi kökenli olmayanların artması Yahudi geleneğinin günden güne terk edilmesine neden olurken Roma İmparatorluğu'nun toplam nüfusu içerisindeki Hıristiyan sayısının artması Hıristiyanlığın kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu sayede Hıristiyanlık Yahudilikten bağımsız olarak varlığını sürdürme imkânına sahip olmuştur.

Hıristiyanlığın Yahudilik ile yollarını ayırması bilim adamlarının bakış açılarına göre farklı anlamlar taşımaktadır. Bir görüşe göre Hıristiyanlık kendisini Yahudilikten koparmış, bir başka görüşe göre ise Yahudilik Hıristiyanlığı Yahudiliğin şartlarını taşımadığı için kendi bünyesinden atmıştır. Sözü edilen iki görüş dışında orta yolunu benimseyen başka bir görüşe göre ise hem iç dinamikler hem de dışarıdan etki eden faktörler Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılmasını sağlamıştır.⁷⁴⁶ Her ne kadar Hıristiyanlık ilk yıllarında Yahudilik ile birlikte var olma eğilimi göstermiş olsa da ayrılma süreci tarihsel olaylar çerçevesinde ele alındığında her iki geleneğin de birbirinden bağımsız olarak yoluna devam etme çabası içerisinde olduğu görülmektedir.

Günümüzde Hıristiyanlığın ana gövdesini temsil eden Katolik Kilisesi İkinci Vatikan Konsili'nde Hıristiyanlığın Yahudilik ile olan ilişkisini şu sözlerle ifade etmektedir: *"İsa Mesih'in kilisesi, Yeni Tanrı kavmi olduğundan, Eski Tanrı kavmi buna karışıp onun içinde kaybolmalıdır: çünkü Tanrı'nın Eski Ahit'te verdiği sözler İsa'nın şahsında yerine gelmiştir."*⁷⁴⁷ Bu ifade hem Hıristiyanlığın Yahudi geleneği üzerinde bina edildiğini hem de Yahudilikten kopmakla kalmayıp artık onu Hıristiyanlık içerisinde eritme çabası içerisinde olduğunu göstermektedir.

⁷⁴⁵ Dacy, *The Separation of Early Christianity from Judaism*, 163-164.

⁷⁴⁶ Binder, *Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, 25.

⁷⁴⁷ Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, 159.

KAYNAKÇA

Alexander, Philip. "The Parting of the Ways: from the Perspective of Rabbinic Judaism", *Jews and Christians the Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. James D. G. Dunn. 1-25. Cambridge: William B. Eerdmans Publication Company, 1999.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. 5. Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Aydın, Mahmut. *Hız. İsa'ya Ne Oldu*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Aydın, Mahmut. *Tarihsel İsa İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Binder, Stephanie E.. *Tertullian on Idolatry and Mishnah Avodah Zorah Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*. Boston: Brill, 2012.

Çoban, Bekir Zakir. "Bir Yahudi Olarak Hz. İsa", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV*, (2007), 43-58. <http://hdl.handle.net/20.500.12397/4318>

Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Dacy, Marianne Josephine. *The Separation of Early Christianity from Judaism*. Sydney: University of Sydney, Department of Semitic Studies, Doktora Tezi, 2000.

Davies, Paul E.. "Early Christian Attitudes toward Judaism and the Jews". *Journal of Bible and Religion* 13/2 (Mayıs 1945), 72-82.

https://www.jstor.org/stable/1456471?seq=1#metadata_info_tab_contents

Dunn, James D. G.. *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. Londra: SCM Press, İkinci Basım, 2006.

Enslin, Morton S.. "The Parting of the Ways". *The Jewish Quarterly Review New Series* 51/3 (1961), 177-197. <https://www.jstor.org/stable/1453437?seq=1>

Eusebios. *Kilise Tarihi*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2010.

Fredriksen, Paula. "What Parting of the Ways: Jews, Gentiles and the Ancient Mediterranean City". *The Ways that Never Parted Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker, Annette Yoshiko Reed. 35-63. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Georgi, Dieter. "İlk Dönem İsa'ya İnananlar Topluluğu: Yahudi İç Göçünden mi İbaretti Yoksa Yeni Bir Dini mi Temsil Ediyordu?". çev. Ramazan Adıbelli. *Bilimname XV* (2008/2), 205-240.

Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Katz, Steven T.. "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration". *Journal of Biblical Literature* 103/1 (1984), 43-76.

<https://www.jstor.org/stable/3260313?seq=1>

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, İstanbul: Birleşmiş Kitab-ı Mukaddes Cemiyetleri, 1993.

Lieu, Judith. "The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality?". *Journal for the Study of the New Testament* 17:101 (1995), 101-119.

Mcray, John. "Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı". çev. Süleyman Turan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 265-275.

Mayo, Philip L.. "The Role of the Birkatk Haminin in Early Jewish Christian Relations: A Reexamination of the Evidence". *Bulletin for Biblical Research* 16/2, (2006), 325-344.

Michel, Thomas. *Hristiyan Tanribilimine Giriş*, İstanbul: Ohan Basımevi, 1992.

Roberts, Alexander, DONALDSON, James. *Ante-Nicene Fathers*, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, I. Cilt. ed. Philip Schaff, 1885.

Sarıçoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Basım, 2009.

Schoeps, Hans Joachim. *Yahudi Hristiyanlığı*, çev. Ekrem Sarıçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1997.

Stanton, Graham. *The Gospel And Jesus*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2002.

Wand, John William Charles. *A History of the Early Church to A.D. 500*. Taylor & Francis e-Library, 2007.

Williams, Megan Hale. "No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World". *The Jewish Quarterly Review* 99/1 (2009), 37-55.

Gönderim Tarihi: 14.06.2022
Kabul Tarihi: 24.06.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Kadınların Dua Davranışları: Kırıkkale Örneği*

Fatıma Zeynep BELEN

Dr. Öğr.Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Kırıkkale. e-posta: fzbelen@hotmail.com .ORCID:0000-0002-2632-2783

Elif SİLSÜPÜR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Kırıkkale. e-posta: elifsilsupur@outlook.com ORCID:0000-0002-7532-9308

Atıf/Cite as: Belen, Fatıma Zeynep-Silsüpür, Elif. "Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Kadınların Dua Davranışları: Kırıkkale Örneği" Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 212-229.

Öz:

Kur'an kursları yaygın din eğitimi kurumları olarak Kur'an okunması, öğrenilmesi ve dinî konuların pekiştirilmesinde yetişkin bireylerin ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Ayrıca Kur'an kurslarının, kurslara devam eden öğrencilerin manevi hayatlarını şekillendirmesinde olumlu katkıları bulunmaktadır. Bu araştırmanın amacı, yetişkin kadınlar bağlamında önemli bir öğrenci potansiyeline sahip olan Kur'an kurslarında öğrenim gören yetişkin kadın öğrencilerin dua davranışlarını ortaya koymaktır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Verilerin toplanması için yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Araştırmanın verileri amaçlı örnekleme yöntemine uygun olarak 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde Kırıkkale ili merkezde Kırıkkale İl Müftülüğü'ne bağlı yedi Kur'an kursunda öğrenim gören yaşları 25-57 arası değişen 30 yetişkin kadın öğrencinin görüşme sorularına verdikleri cevaplardan oluşmuştur. Elde edilen verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin sonucunda, kurslara devam eden kadınlar, dua ederek Yaratıcı ile iletişim içinde olduklarını belirtmiştir. Katılımcılar, yetişkinlik dönemlerindeki dua davranışlarına katkı sağlayan ilk dua deneyimlerini önemli görmekteyiz. Kur'an kurslarında öğrenim gören kadın öğrencilerin aile içi ve sosyal ilişkilerde karşılaştıkları problemlerde, yaşadıkları sıkıntılarda başa çıkma yöntemi olarak duaya başvurdukları görülmüştür. Ayrıca katılımcılar duanın hastalıkları iyileştirici yönü olduğuna ve yaşamlarının dua ile düzene girdiğine inanmaktadırlar. Kadın öğrencilerin büyük çoğunluğu dua etmek için zaman ve mekânın önemli olmadığını, her durum ve zamanda dua etmenin önemli olduğunu, günlük hayatlarının dua ile şekillendiğini belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kur'an Kursları, Yetişkin, Dua, Davranış.

Prayer Behaviors of Women Studying in Qur'ān Courses: The Case of Kırıkkale

Abstract

As prevalent religious education institutions, Qur'ān courses fulfill the needs of adults in

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep Belen'in danışmanlığında "Kur'an Kurslarındaki Yetişkin Kadın Öğrencilerin Dua Davranışları" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

reading and learning the Qur'ān and reinforcing religious subjects. In addition, Qur'ān courses have positive contributions in shaping the spiritual lives of students who attend the courses. The aim of this research is to reveal the prayer behaviors of adult female students studying in Qur'ān courses, which have an important student potential in the context of adult women. Phenomenology, one of the qualitative research designs, was used in the study. A semi-structured interview form was prepared for data collection. In accordance with the purposeful sampling method, the data of the research consisted of the answers given to the interview questions of 30 adult female students aged 25-57, who were studying in seven Qur'ān courses affiliated to Kırıkkale Provincial Muftiate in the 2021-2022 academic year. Content analysis was used in the analysis of the obtained data. As a result of the data obtained in the research, women who attended the courses stated that they were in communication with Allah by praying. Participants consider their first prayer experience important, which is contribute to prayer behaviors in adulthood. It has been observed that female students studying in Qur'ān courses resort to prayer as a way of coping with the problems they encounter in family and social relations. In addition, the participants believe that prayer has a healing aspect and that their lives are in order with prayer. The vast majority of female students stated that time and place are not essential for praying, it is significant to pray in every situation and time, and their daily lives are shaped by prayer.

Keywords: Psychology of Religion, Qur'ān Courses, Adult, Prayer, Behavior.

GİRİŞ

Dua, sözlükte “çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek” (Dini Kavramlar Sözlüğü, 2019, 115) anlamlarına gelmektedir. Cilacı (1994, 529-530) dua kelimesini da'vet ve da'va kelimeleri gibi mastar olup, talep ve niyaz anlamında isim olarak kullanıldığını belirtmektedir. Duanın dinî literatürde karşılığı “İnsanın bütün benliğiyle Allah'a yönelerek maddi ve manevi isteklerini O'na arz etmesi ve bu amaçla icra edilen ibadet şeklidir” (Dini Kavramlar Sözlüğü, 2019,115). Cilacı'ya göre insan, dua ederek halini anlatarak ve niyazda bulunarak Allah ile diyalog halinde olur. “Bir başka deyişle dua; sınırlı, sonlu ve aciz olan varlığın sınırsız ve kudret sahibi ile kurduğu köprüdür” (1994, 529-530). Hökelekli (1993, 214) duayı, insanın sevgi ve saygı ile Allah'a doğru her hareketi şeklinde açıklamaktadır. İnsan gelişimi süresince farklı ihtiyaçları olan bir varlıktır. Dua, insanın bireysel ve sosyal ihtiyaçlarını yazılı, sözlü veya farklı ritüellerle tabiatüstü güce yöneltmesidir. Dua, Yararı ve insan arasında tarih boyunca inanan ve inanmayan her insanın yaşadığı fitri bir ihtiyaçtır. Bu yönüyle evrensel bir davranıştır. Certel'e göre (2014, 140) duanın evrensel oluşu her dinde, her toplumda, her kültür ve medeniyette duanın varlığına rastlamanın mümkünlüğü ile açıklanabilir. Özdoğan ise (1995,117) duanın da din gibi insanın ihtiyaç ve duyguları üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Psikolojide bireyin istek ve ihtiyaçları ile ortaya çıkan davranışlar güdü kavramı ile tanımlanır. Bu bağlamda dua davranışını da bireyin tabii ihtiyaçları içinde yer almaktadır (Doğan, 1997, 12). Güllü'ye göre duanın ihtiyaç oluşu, insan sıkıntıya düştüğünde veya bir nimete eriştiğinde bu durumu üstün bir kudretle paylaştığında meydana gelir. Nimete erişmişse teşekkürünü bildirir. İhtiyacı varsa onu talep eder. Böylece hem ibadet yapmış olur hem de kendisini maddi ve ruhi açıdan rahat hisseder (Gülle, 2014, 116).

Birey ümit ettiklerine kavuşmak, endişelerini gidermek, korkularından uzak olmak için Allah'a dua eder. Bireyin davranışları üzerinde etkileri olabilen dua davranışı, din psikolojisi açısından önem arz eder. Capps'e göre “Dua, din psikolojisinin kalbidir” (Capps, 2005, 157). Din psikolojisi bireyin yaşadığı dini hayatın oluşum ve değişimlerinin etki ve sonuçlarının neler olduğu ile ilgilenir (Hökelekli, 1993, 8). Müslüman birey Allah'a inanç besler. O'nunla ilişki anında duygu ve heyecan hisseder. O'na dua ve ibadette bulunur. Dua ve ibadet ile Allah ile kurulan ilişki bireyde değerlilik ve yakınlık hissetme duyguları kazandırarak bireyin benlik saygısını artırır (Hökelekli, 2017, 34). Carrel'e göre (2021, 30) dua, bir yaşayış tarzıdır.

Kulun yaratıcısı ile şekil ve şartlardan uzak en özel iletişimi olan dua, insan var olduğu sürece önemini yitirmeyecek bir ibadet şeklidir. Birey, Allah'a dua ve niyaz ederek, yardım dileyerek sığınma, güvenme ve bağlanma gibi psikolojik gereksinimlerini karşılamaya çalışır. Bu bağlamda dua, hayatını devam ettirmek için sürekli bir mücadele halinde olan insanın problemleri ile baş etmesinde önemli bir faktör olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda, bireyin

kendi sınırlılıklarının bilincinde hayatını anlamlandırması şeklinde yorumlanabilir.

İnsanın küçük yaşlardan itibaren başladığı öğrenme davranışı, hayat boyu sürmektedir. İnsanın yaşam boyu sürdürdüğü öğrenme davranışı yaygın eğitim kavramı ile açıklanır (Bulut, 1993, 4). Yaygın eğitim, kapsam ve boyutları ile bireylerin psiko-sosyal gelişimleri açısından önem arz eder. Türkiye’de planlı ve programlı olarak yaygın din eğitimin yapıldığı kurumlardan biri de Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak eğitim ve öğretimin yapıldığı Kur’an kurslarıdır (İnce, 2017, 121). 13/12/2019 tarihli ve 840029 sayılı Başkanlık onayı ile yürürlüğe giren yönerge⁷⁴⁸de Madde 4’de: Başkanlıkça arzu eden vatandaşlara,

-Kur’an-ı Kerim’i usulüne uygun olarak yüzünden okutmak ve anlamını öğretmek,

-İbadetler için gerekli sure, ayet ve duaları ezberletmek

-Hafızlık yaptırmak,

-İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları hakkında bilgi vermek şeklinde açıklanmaktadır.

Kültürümüzün şekillenmesinde önemli etkileri olan ve köklü bir tarihi geçmişi olan Kur’an kursları, yaygın eğitim kurumlarından biridir. Bunun yanı sıra Kur’an kursları, milli birlik ve beraberliği pekiştiren, sevgi, saygı ve dostluk bağlarını güçlendiren, vatan, millet, bayrak, şehitlik, gazilik gibi milli değerleri aşıl原因 ve bir arada yaşama bilincinin oluşmasına katkısı olan kurumlardır. Okul öncesi dönemdeki çocuklardan, ergenlik dönemindeki gençlere, yeni bir iş ve hayat kurma aşamasına gelmiş yetişkinler ve yaşlılara kadar hemen her sosyal kesimden bireylere Kur’an kursları aracılığıyla dini eğitim verilmektedir (Korkmaz, 2018, 320). İnce’ye göre kadın öğrenciler dini, ailevi ve psikolojik sorunlarına çözüm bulabilmek için kurslara devam etmektedirler (2018, 14). Geleneksel sebepler, erken evlilik vb. durumlardan dolayı toplumla geç tanışan kadın öğrencilerin psikolojik iyi oluşlarına ve hayatlarını şekillendirmesinde kursların olumlu yönde etkileri bulunmaktadır (İnce, 2017, 146).

Dua, sadece sözlerden oluşan sıradan bir ritüel değildir. İnanan insan duygu, düşünce, söz ve davranışları ile Allah’a yönelmekte ve O’ndan yardım dilemektedir. Bu bağlamda dua, bireyi psikolojik yönden etkileyen bir eylemdir. Psiko-sosyal açıdan incelendiğinde bireyin davranışlarını anlamlandıran, hayatına yön veren bir davranıştır. Bireyin hayatında çocukluk ve yaşlılık arasında çeşitli gelişim dönemleri yaşanmaktadır. Bunlardan birisi de yetişkinlik dönemidir. Kur’an kursu öğrencilerinin büyük bölümünü oluşturan yetişkin kadın öğrencilerin bireysel ve sosyal hayatlarını şekillendirmesinde önemli bir davranış olan dua davranışı araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

Türkiye’de Dua ve Kur’an kursları ile ilgili farklı konularda araştırmalar yapılmıştır. Cilacı’nın 1971’de kabul edilen tezi 1982’de “Psiko-sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar” ismi ile kitap olarak basılmıştır. Eserde duanın etimolojisi üzerinde durulmuş, duanın önemi ve tesirleri açıklanarak ilahi dinlerde dua davranışları mukayese edilmiştir. Dini yaşayışta önemli bir yeri olan dua davranışı, “Kur’an Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar” (Kayıklık, 1994) isimli çalışma ile Kur’an çerçevesinde ve psikolojik bir yaklaşım ile araştırılmıştır.

Duanın birey üzerindeki psikolojik, psikoterapik ve fiziksel hastalıkların tedavisinde etkileri üzerine yapılan araştırmada (Doğan, 1997) katılımcıların büyük çoğunluğu, duanın hayatlarına olumlu etkileri olduğunu belirtmişlerdir. Güzel (2009) “Telkin ve Terapide Duanın Önemi” isimli çalışması ile duanın psikolojik ve psikoterapik etkilerini bilimsel araştırmalar ışığında ele almıştır.

İnsanı duaya güdüleyen nedenler, dua esnasındaki psikolojik süreçler ve duanın ruh sağlığına etkileri üzerine Sivas/Şarkışla ilçesinde 200 katılımcı ile gerçekleştirilen bir anket çalışması yapılmıştır. Bu çalışmanın sonucunda dua, ruh sağlığını destekleyici ve koruyucu önemli bir etken olduğu tespit edilmiştir (Pınar, 2013). Hoşrik (2010) “Dua ve Plasebonun Sigiller Üzerindeki Etkisi” isimli araştırması ile Ankara’da yaşayan ellerinde sigil bulunan 18 yaşından büyük 50 kişilik katılım grubu üzerinde duanın sigiller üzerindeki etkisini incelemiştir. Araştırma sonucunda, duanın sigillere yönelik tamamen iyileşme ve sigil sayısı bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir etki saptanmadığı bulgulanmıştır.

⁷⁴⁸ Bu yönerge,22/06/1965 tarihli ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun,07/04/2012 tarihli ve 28257 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanan Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği ile 17/06/2014 tarihli 29033 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Göreve ve Çalışma Yönetmeliğine dayanılarak hazırlanmıştır.

Dua ve bireyin gelişim dönemlerine göre yapılan çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, Küçük (2010) “Ergenlerin Duasına Psikolojik Yaklaşım (Edirne/Keşan Örneği)” tezinde Keşan ilçesinde yaşları 12-17 arası gençlerin Allah’a yakınlığının bir ifadesi olan dua kavramını demografik değişkenlere göre incelemiştir. Bu araştırmaya göre öğrenciler, içinde buldukları gelişim dönemi özelliği itibarıyla soyut bir kavram olan duanın manevi gücüne inanmaktadır. İlk yetişkinlerde dua tutumları üzerine araştırma yapan Turgut (2017) dindarlık düzeyi arttıkça yaşam amacı olumlu ilişkiler ve özerklik düzeyleri artarken, kendini kabul, bireysel gelişim ve çevresel hâkimiyet düzeylerinde farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Yılmaz (2019) “Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi (Bayburt Üniversitesi Örneği)” isimli tezinde 863 üniversite öğrencisinin dua ve umutsuzluk düzeylerini ölçekler kullanarak ortaya çıkarmıştır. Elde edilen sonuçlara göre psikolojik, sosyal ve dini faktörlerin bireylerin dua etme tutumlarına ve umutsuzluk hallerine etki ettiği görülmüştür. Üniversiteli gençler örneğinde bir araştırma gerçekleştiren (Ünal, 1998) 406 üniversite öğrencisinin dini inanç, ibadet ve dua pratikleri ile umut ve umutsuzlukları arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Öğrencilerin dini inanç, ibadet ve dua pratiğini yerine getirme durumlarının, geleceğe dair iyimser bir bakış açısına sahip olmaları yani ümit var olmaları üzerinde son derece etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. “Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” başlıklı doktora tezinde (Yaparel, 1987) dini hayatın duygu ve dua boyutlarında yaşa bağlı olarak değişmelerin meydana geldiğini, buna karşılık dini hayatın dini boyutlarında yaş grupları arasındaki farklılıkların anlamlı olmadıkları ortaya konmuştur. İstanbul ilinde farklı ilçelerde ve kurumlarda 507 yetişkin ile anket çalışması gerçekleştiren Horozcu (2010) anket çalışmasının sonucunda dünyevi istek dualarının etkili olduğu ve bunun tesadüflere dayalı bir etki olmadığı pek çok zaman duaların gerçekleşmesini sağlayan bir durum olduğunu belirtmiştir. Duanın sosyal bütünleşme bağlamında toplumsal yansımalarının incelendiği araştırmada (Özcan, 2019) duanın, fertlerin hayatında önemli bir olgu olarak bulunduğu ortaya konulmuştur.

Kur’an kursları ile ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde, Ankara ili örneğinde bir alan araştırması yapan Ünal (2008) yetişkinlerde din olgusu ve Kur’an kurslarındaki öğrencilerin dini tutum ve davranışlarının oluşumunu incelemiştir. Bulut (2009) “18-50 Yaş Arası Bayanların Kur’an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara-Keçiören Örneği)” başlıklı tezi ile Ankara Keçiören Müftülüğü’ne bağlı 4 Kur’an kursunda kadınların kurslara devam motivasyonlarını uygulamalı olarak ele almış, kadınların kurslardan beklentileri, memnuniyet dereceleri ortaya konmuştur. Diğer bir araştırmada Kur’an kurslarına devam eden 658 kadın katılımcının dindarlık biçimleri, dini başa çıkma faaliyetleri ve psikolojik iyilik halleri ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenmiştir (Acar, 2014). Şenocak (2015) tarafından hazırlanan “Kur’an Kursu Öğrencilerinde Benlik Saygısı” başlıklı tez ile yatılı kız ve erkek Kur’an kurslarında öğrenim gören 111 öğrencinin demografik farklılıkları, Kur’an kursuna devam etme süreleri, medeni durum, yaş ve cinsiyet gibi bazı değişkenlerle benlik saygıları arasında anlamlı ilişki olup olmadığı araştırılmıştır. Kur’an kursları ile ilgili yapılan bir araştırmada Kur’an kurslarının yetişkin bayanların benlik saygıları, dini algılayış ve yaşayışlarına nasıl ve ne düzeyde katkı sağladığı tespit edilmeye çalışılmıştır (Yılmaz, 2017). Diğer bir araştırmada ise, Kur’an kurslarına gelen bayan öğrenciler örneğinde Kur’an kurslarının kuşak çatışması olgusunun yol açtığı sorunları çözümlenmede muhtemel etkileri incelenmiştir (Beşe, 2016).

Araştırmanın konusu ile ilgili literatür incelendiğinde yapılan araştırmaların genelinin nicel desenli araştırmalar olduğu görülmektedir. Dua ile ilgili yapılan araştırmalar ise genelde ergenler ve üniversite gençleri üzerinde yapılmıştır. Korkmaz’a göre (2010, 161) Kur’an kurslarıyla ilgili araştırmaların büyük çoğunluğunun nicel desenlidir. Karşılaşılan problemleri derinlemesine ele alacak, görülen olguların arka planını gözler önüne serecek nitel desenli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Kırıkkale İl Müftülüğü’ne bağlı Kur’an kurslarında öğrenim gören yetişkin kadın öğrencilerin dua davranışlarını ortaya koymaktır. Dua davranışları insan gelişiminin her evresinde, ilk çocukluktan yaşlılığa kadar süreklilik arz eden bir eylemdir. Bireyin hayatında yaşlılık ve çocukluk arasında çeşitli gelişim dönemleri yaşanmaktadır. Bunlardan birisi de yetişkinlik dönemidir. Yetişkin kadınlara yönelik Kur’an kursları dini bilgilerin öğrenilmesinin yanı sıra, kadınların psiko-sosyal açıdan gelişimlerine destek vermektedir. Dini ve sosyal hayatlarındaki eksiklikleri gidermek, kendilerini geliştirmek için

Kur'an kurslarına giden kadınlar ibadetleri için gerekli dua ve süreleri ezberlemekte, kursa gelmeden önce eksik ve hatalı öğrendikleri bilgileri düzeltmektedirler. Bu amaç doğrultusunda bu araştırma, Kur'an kurslarının İhtiyaç Odaklı Programı'nın katılımcıları olan yetişkin kadınların bireysel ve sosyal yönü olan dua davranışlarının ortaya konulması ile bilimsel bir veri kaynağı oluşturmaktadır.

Araştırmanın Problemi

Kur'an kurslarındaki yetişkin kadın öğrencilerinin dua davranışlarının araştırıldığı bu çalışmada, araştırmanın problem cümlesi "Kırıkkale ilinde Kur'an kurslarına devam eden yetişkin kadınların dua davranışları nedir?" sorusudur.

Araştırmanın alt problem cümleleri şu şekildedir:

- Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınlara göre dua nedir?
- Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınlar dua ederken neler hissetmektedir?
- Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınların ilk dua deneyimleri nedir?
- Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınların sıkıntılı zamanlarda duaları

nasıldır?

➤ Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınların duanın hastalıklar konusunda şifa olacağına dair düşünce ve deneyimleri nelerdir?

➤ Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınlar hangi zaman ve mekânlarda dua etme ihtiyacı içindedir?

➤ Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınların gün içinde yaptıkları dua örnekleri nelerdir?

Yöntem

Bu başlık altında araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları ve verilerin analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Araştırmanın Modeli

Araştırmada Kur'an kurslarında öğrenim gören yetişkin kadın öğrencilerinin dua davranışları ve dua deneyimlerinin derinlemesine araştırılması, davranış ve deneyimlerin ortaya çıkarılması için nitel araştırma modeli olan fenomenoloji yöntemi tercih edilmiştir. Hökelekli'ye göre nitel araştırmaların genel amacı algı ve deneyimlerin açığa çıkarılmasıdır. Nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim (fenomenoloji) yöntemi, olayları ya da fenomenleri hiçbir ön kavram ve kurumsal düşünceden etkilenmeden birey tarafından yaşandığı gibi anlamaya çalışmaktadır (Hökelekli, 2018, 10). Fenomenolojik çalışmanın aşamaları; fenomenin belirlenmesi, fenomeni deneyimleyen kişilerden bilgi toplanması şeklinde gerçekleşmektedir. Bundan sonra araştırmacı elde ettiği verileri önemli ifade ve başlıklar altında toplar. Elde edilen bulguları temalar altında birleştirerek analiz eder (Creswell, 2016, 80).

Çalışma Grubu

Katılımcılar amaçlı örneklem ile seçilen yedi Kur'an kursunda (Nur Cami Kur'an Kursu, İhsaniye Cami Kur'an Kursu, Dörtüol Cami Kur'an Kursu, Beşir Atalay Kur'an Kursu, İbrahim Halilullah Cami Kur'an Kursu, Sanayi Kur'an Kursu, Yeni Sanayi Kur'an Kursu) öğrenim gören kadınlardan oluşmaktadır. Söz konusu kursların belirlenme nedeni il merkezinde olmaları ile öğrenci sayılarının fazla oluşu ve bu kurslara devam eden kadın öğrencilerin sayısının yüksek oluşudur. Görüşme/mülakat yapılacak katılımcılara ismi geçen kurslarda görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri aracılığıyla ulaşılmıştır. Katılımcıların 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde kursa devam etmiş olmaları veri oluşturmak için yeterli görülmüştür. Katılımcılara görüşme öncesi gönüllülük esasına göre ses kaydı alınacağı bildirilmiş ve araştırmanın amacı ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir. Görüşmeler 30 kişiye ulaştığında veri toplama sona erdirilmiştir. Görüşmeye katılan yaşları 25-57 arasında olan 30 katılımcı gizlilik esasına göre isimlerinin yerine K harfi ile kod verilerek listelenmiştir (K1, K2). Araştırma 2021-2022 eğitim-öğretim

döneminde Şubat-Mart ayları arasında amaçlı örneklem ile seçilen yedi Kur'an kursunda (Nur Cami Kur'an Kursu, İhsaniye Cami Kur'an Kursu, Dört Yol Cami Kur'an Kursu, Beşir Atalay Kur'an Kursu, İbrahim Halilullah Cami Kur'an Kursu, Sanayi Kur'an Kursu, Yeni Sanayi Kur'an Kursu) öğrenim gören yaşları 25-57 arası 30 kadın öğrencini ile sınırlıdır.

Veri Toplama Araçları

Nitel araştırma yöntemlerinde kullanılan görüşme/mülakat tekniği bu araştırma için uygun veri toplama aracı olup görüşme tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme/mülakat tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile araştırmanın genel problemi çerçevesinde görüşme soruları oluşturulmuştur. Bu çalışmada 7 soruya yer verilmiştir⁷⁴⁹. Bu sorular katılımcıların duaya yükledikleri anlam, dua ederken neler hissettikleri, ilk dua tecrübeleri, sıkıntılı zamanlarda yapılan dua örnekleri, duanın şifa olması hakkındaki düşünce ve deneyimleri, duanın zaman ve mekân boyutu, gün içinde yaptıkları dua örnekleri ile ilgili içerikten oluşmuştur.

Verilerin Analizi

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniklerinden mülakat/görüşme tekniği görüşmeyi yürütme, ses kaydına alma ve sesli verileri metin haline getirme aşamalarından oluşur (Creswell, 2016, 160). Bu doğrultuda görüşmelerden elde edilen sesli veriler bilgisayar ortamında yazıya geçirilerek metin haline getirilmiştir. Metin haline getirilen bilgiler içerik analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Veriler tek tek incelenerek kodlar oluşturulmuştur. Anlam ve kapsam bakımından ilişkili olan kodlar birleştirilerek temalar oluşturulmuştur. Veriler sistematik bir şekilde yorumlanmaya çalışılarak fenomenin özüne ulaşmaya çalışılmıştır (Tekindal, Uğuz-Arsu, 2020, 178).

Geçerlilik ve Güvenirlik

Araştırmaya başlamak için "Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan" etik izin alınmıştır.⁷⁵⁰ Görüşme sorularının geçerliliğinin anlaşılması için görüşme soruları alanında uzman iki akademisyen tarafından değerlendirilmiş ve soru sayısı azaltılarak revize edilmiştir. Dört kişi ile pilot uygulama yapılarak soruların geçerliliği test edilmiştir. Kırıkkale Müftülüğü'nden kurumsal izin alınmasıyla görüşmelere başlanılmıştır. Görüşme sorularının niteliğine ve kullanılan dile önem verilmiştir. Böylece soruların katılımcılar tarafından iyi anlaşılması ve görüşme esnasında katılımcıların kendilerini rahat ifade etmeleri amaçlanmıştır. Görüşme öncesi araştırmanın amacı, kapsamı ve içeriği hakkında katılımcılara bilgi verilmiştir. Görüşmeler veri kaybına uğramaması için kayıt altına alınmış ve yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın süreçleri takibi dikkate alındığında geçerlilik ve güvenilirliği sağladığı söylenebilir.

Araştırmacının Rolü

Fenomenolojik yöntemde araştırmacı ve katılımcı arasında empatik ve güvene dayalı ilişki kurularak derin bilgiye ulaşmaya çalışılır (Tekindal-Uğuz Arsu, 2020, 169). Araştırmacı 10 yıllık Kur'an kursu öğreticisi deneyimi ile katılımcı olan kurs öğrencileri ile sevgi, saygı ve güven çerçevesinde bir ortam oluşturmaya çalışmıştır. Katılımcıların kendilerini rahat hissetmelerini sağlayarak soruları muhatabın anlayacağı özgünlükte sormaya çalışarak araştırma verilerini elde etmiştir.

⁷⁴⁹ Tez araştırması kapsamında katılımcılara 13 soru sorulmuş olup bu çalışmada 7 soruya yer verilmiştir.

⁷⁵⁰ 18.01.2022 tarihli Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurul Kararı

Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

KATILIMCI	YAŞ	MEDENİ DURUMU	EĞİTİM DURUMU	MESLEĞİ	KURSA DEVAM SÜRECİ
K 1	53	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	3 SENE
K 2	43	EVLİ	ORTAOKUL	EV HANIMI	2 SENE
K 3	53	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	3 SENE
K 4	35	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	4 SENE
K 5	42	EVLİ	LİSANS	ÖĞRETMEN	2 SENE
K 6	31	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	1 SENE
K 7	32	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	1 SENE
K 8	35	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	3 SENE
K 9	57	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	1 SENE
K 10	38	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	1,5 SENE
K 11	29	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	1 SENE
K 12	38	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	1,5 SENE
K 13	47	VEFAT ETMİŞ	İLKOKUL	EV HANIMI	2 SENE
K 14	46	BOŞANMIŞ	LİSE	EV HANIMI	2 SENE
K 15	53	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIM	2 SENE
K 16	56	VEFAT ETMİŞ	İLKOKUL	EV HANIMI	5 SENE
K 17	45	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	4 SENE
K 18	53	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	4 SENE
K 19	44	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	1,5 SENE
K 20	56	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	1 SENE
K 21	35	EVLİ	ORTAOKUL	EV HANIMI	2 SENE
K 22	42	EVLİ	LİSE	EV HANIMI	2 SENE
K 23	57	EVLİ	İLKOKUL	EV HANIMI	1 SENE
K 24	44	EVLİ	ÖN LİSANS	EV HANIMI	1 SENE
K 25	46	EVLİ	ÖN LİSANS	EV HANIMI	1 SENE
K 26	50	EVLİ	ÖN LİSANS	EV HANIMI	2 SENE
K 27	25	BEKAR	LİSANS	ÖĞRENCİ	1 SENE
K 28	40	EVLİ	ÖN LİSANS	EV HANIMI	1 SENE
K 29	39	EVLİ	LİSE	Y.ANNE	1,5 SENE
K 30	35	BEKAR	LİSANS	K. K.ÖĞRETİCİ	1 SENE

Bu araştırma Kırıkkale İl Müftülüğü'ne bağlı merkezde bulunan yedi Kur'an kursuna devam eden 30 kadın öğrencinin görüşmelere verdikleri cevapların analiz edilmesi ile oluşmuştur. Araştırma sorularına ilaveten katılımcılara yaş, medeni durum, eğitim durumu, kursa devam süreleri gibi deneyim ve tecrübelerini ortaya çıkaracak demografik sorular sorulmuştur. Katılımcıların yaş aralıklarına bakıldığında genellikle yetişkinlik evrelerinden orta yaş dönemi oldukları görülmektedir. Yaşları 25-57 arasında değişen katılımcıların 2'si bekâr, 2'sinin eşi vefat etmiş, 1 tanesi eşinden ayrılmış diğerleri evli bulunmaktadır.

30 katılımcının eğitim durumu incelendiğinde 3'ü Lisans, 4'ü Ön Lisans, 10'u Lise, 2'si Orta Okul, 11 katılımcı İlkokul mezunudur.

Katılımcıların sosyo-ekonomik durumuna göre bir katılımcı Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yapmakta, bir katılımcı 4-6 yaş kursunda yardımcı anne görevi yapmakta, bir katılımcı ücretli öğretmenlik yapmaktadır. Diğer katılımcılar ev hanımı olup çalışmamaktadır.

Kur'an kursuna en fazla 4 yıl devam eden katılımcılar mevcut olmakla birlikte en az 1 yıl devam eden katılımcılar çoğunluğu oluşturmaktadır. Kursa katılım süresi araştırma verilerinin değerlendirilmesi açısından yeterli görülmüştür.

Bulgular

1. Katılımcılara Göre Duanın Anlamı

Araştırmaya katılan katılımcıların "Sizce dua nedir?" sorusuna verdikleri cevaplar

üzerinde yapılan analiz sonucunda “Allah’ı tanıma, Allah ile kul arasında iletişim, Allah’a yönelme, Allah’a sığınma, güvenme, kulluk etme, teslimiyet, duada ısrarcı olunması başlıklı kodlar ortaya çıkmıştır. Bu kodlar Duaya Yüklenen Anlam, İhtiyaç Boyutu ve Eylemle Birlikte /Fiili Dua Boyutu olarak temalara ayrılmıştır.

1.a. Duaya Yüklenen Anlam

Katılımcıların çoğu dua kavramını açıklarken Allah’a yönelme, Allah’ı tanıma ve yalvarma, Allah’a güvenme, Allah ile iletişim/bağlantı olarak açıklamışlardır. Katılımcılardan alınan yanıtlar şu şekildedir:

K24: *Dua, Allah’tan yardım istemek, gücümüzün yetemeyeceği şeylere Rabbimizin gücünün yeteceğini bilmek. Dua, Allah’ı hissetmek, onun sevgisi için çabalamak. Dua, namaz demek, ibadet demek, zikir demek, aldığın nefes demek, yani her halin dua demek... Dua olmasa ne ehemmiyetim, önemim var ki? Ben dua ile bütünlendiğimi hissediyorum. Dua zırhdır, korunmaktır.*

K5: *Dua Allah ile kul arasında en önemli bağlantıdır. Namazdaki secde de önemli bir bağlantıdır ama ellerimizi açtığımızda kimseye söyleyemeyeceğimiz sırları, sıkıntılarını Allah ile paylaşabiliyoruz. Geri dönüşümün olacağını da biliyoruz o anda cevap verilme bile ahirette mükâfat olarak döneceğini biliyoruz.*

K14: *Dua, Allah’a istek ve arzularımızı, söylemek, iletme, yalvarmak olan ibadet şeklidir. Rabbimize olan sevgimiz, bağlılığımız O’na inancımızdır.*

K8: *Dua Rabbime sığınma; mesela dün bir olay yaşadım kime anlatıyım, arkadaşşıma anlatsam belirli bir süre sonra lafı olur. Oturdum ellerimi açtım Rabbime dua ettim, anlattım. Dua Rabbime yaklaşma, sığınma...*

K12: *Dua Allah’la kulun arasındaki bağlantıdır. Nasıl bir bağlantıdır, kalpten, dilden sadece tek güveneceğin Allah’tır. Çıkarırsın o kuluna yardım eder. Çalınacak tek kapı biz onu unutsak da onun bizi unutmadığı. Her seferinde gözümüz yaşlı, ciğerimiz yanarken Allah’ı bulduğumuz andır. Aslında dua oluş sebebiz O’na dönüş sebebizdir.*

Bu bulgulara göre insanın dua ederek Allah’a güvendiğini, O’nu sevdiğini, O’nun iradesine ve dilemesine muhtaç olduğunu gösteren, ruhsal tatmine erdiren bir eylemde bulunduğu ifade edilebilir.

1.b. İhtiyaç Boyutu

Katılımcılar dua etme ihtiyacını, yaşamın devam etmesi için gerekli olan hava ve su kadar önemli bir ihtiyaç olarak gördüklerini belirtmişlerdir:

K10: *Dua Allaha yalvarış, yakarış birazda ihtiyacımız olduğunda istediğimizden ihtiyaçtır.*

K15: *Dua isteklerini Allaktan istemek demektir. Dua etmek ferahlamaktır. Rabbimden cevap alacağımı biliyorum. Rabbimle iletişim içinde ihtiyaçlarını istemektir.*

K11: *Dua etmek benim için su içmek gibi bir ihtiyaç. Daha çok ağladığımız, üzülduğümüz zaman Allah’ım hayra çevir diye.*

K24: *Dua etmek kesinlikle benim için bir ihtiyaç. Yaşam kaynağı gibi 1.derece bir ihtiyaç...*

K26: *Dua etmek su ve ekmek gibi, hava gibi bir ihtiyaç benim için. İçimden çıkartamadığım bir şey. Yola çıkarken ve eve dönerken her zaman, her an nefes gibi.*

K5: *Dua etmek hem de çok büyük bir ihtiyaç yemek yemek, uyumak nasıl fitratımızda olan ihtiyaçlarımızda dua da öyle ihtiyaçtır. Fitratımızda var olan paylaşma ama herkesle paylaşamama duayı ihtiyaçtan öteye götürüyor. Aslında her gün dua etme ihtiyacı hissediyoruz ama sıkıntı anında daha fazla hissediyoruz. Annemin bir rahatsızlığı oldu yaz mevsiminde. Bu ihtiyacı o kadar fazla hissettim ki sadece namazlarda değil böyle elimi açmadan kalben annemi her yatırdığımda kaldırdığımda, anneme her baktığımda içimden geçen bir dua haline dönüştü. Sürekli, “Ya Rabbî!” dedim. Yani, namazdan sonraki dua gibi değil, kalben dua haline dönüştü gün boyunca, günler boyunca.*

1.c.Eylemle Birlikte/Fiili Dua Boyutu

Katılımcılar, dua ile sadece istek ve ihtiyaçların istenilip kenara çekilip sonucu beklemek olmadığını istenilen şeylerin olması için gayret etmek gerektiğini şöyle belirtmişlerdir:

K25: *Başkasından dua isteyip kenara çekilmekte olmaz. Fiilî dua için de uğraşmamız lazım. Çabalayacaksın ki o duada yerini bulsun. Dua ederek doktora gidiyorsun ya da ilaç kullanırken “bunu bana şifa eyle” diyorsun. Doktora gidiyoruz bu maddi boyutu ama Allah*

dilemezse doktor da göremiyor. Peygamberimize bir adam geliyor devesi için dua istiyor. Peygamberimiz, ‘ben dua ederim ama sen de katran sür’ diyor.

K27: Duanın iyileştirici gücü var ama biraz da insanla alakalı psikolojik olarak. ‘Ben bununla iyileşeceğim diyorsa’ iyileşir. Teyzem ve eşi arasında anlaşmazlık vardı. Hem dua ettik hem de aralarını düzeltmeye çalıştık. Şimdi mutlular.

2.Dua Ederken Hissedilenler

Katılımcılar dua ederken hissettiklerini ‘Allah ile yakın olmak, dertleşmek, rahatlamak, huzurlu olduğunu hissetmek, dua ederken kendi çaresizliğinin farkında olmak’ şeklinde yorumlamışlardır. Bu yorumlamalar Manevi İyi Oluş ve Aşkın Varlığa Yakınlık olmak üzere iki temaya ayrılmıştır.

2.a. Manevî İyi Oluş

Katılımcılar dua ederek rahatladıklarını, kendilerini daha huzurlu ve rahat hissettiklerini şu şekilde belirtmişlerdir:

K24: Dua ettiğimde genelde rahatlamış hissediyorum. Böyle göğsümün içinde bir boşluk dolmuş dolmuşta boşalmış, rahatlamış hissediyorum. Güçlü olduğumu hissediyorum.

K25: Dua iyi geliyor hatta çok iyi geliyor. Her şeyden önce mutlu ve huzurluyum. Sırtımda yük taşıdığımı düşünmüyorum bunun dua ile olduğuna inanıyorum. Bir olayla karşılaştın veya birisi canını sıktı. Gözlerimi kapatıp o an karşındakine söylemeden, hiçbir şey demeden ‘Allah’ım bilmiyor merhamet et, ona da öğret’ diyorum yani bana göre o suçluysa. Eğer kendimiz suçluysak ‘halimi iyi et, güzelleştir. İnsanlara güzel davranmam için bana yardım et’ diyorum. Dua ettiğim zaman olumlu veya olumsuz olaylar değil olayların karşısında sırtımı dayadığım, yaslandığım Allah’ım var. O hali hissettiriyor gibi geliyor. Gün içerisinde hep aynı havada ve modda, kalpten gelip gözüm yaşararak dua ettiğimi söyleyemem. Gündüz hayatın meşgalesi ile ezbere duaları yapıp kalktığım çok oluyor. Duayı en çok ne zaman hissediyorsun gece daha çok hissediyorsun. Bir şeylerin senden akıp gittiğini hissediyorsun. Enerji boşalması da var ve yüklemesi de var gibi. Çok daraldın diyelim. Ellerini açıp dua ediyorsun, istiyorsun. Bir anda böyle bir yükün senden alındığını hissediyorsun. Zaten o anda dilin de duruyor daha fazla dua edemiyorsun.

K27: Dua ederken kendimi çok huzurlu hissediyorum. Sanki görevimi yerine getirmiş hissediyorum. Ben istedim zamanı gelince ‘O bana verecek’ diye Allah’a bırakmanın rahatlık hissi var.

K29: İnanılmaz bir şey. Böyle bir gülümseme hali, çok farklı bir şey bütün hücrelerinle, her şeyinle mutlu hissediyorsun. Ağrıların varsa onları hissetmiyorsun. Çok rahatlamış hissediyorsun.

K12: ... gözü yaşlı dua dilemesi, küçük bir çocuk düştüğünde nasıl ağlayarak annesine koşarsa biz de düştüğümüzde dua ile Allah’a koşuyoruz. Nasıl anne merhametli, Allah anneden daha merhametli. Allah’a içini döktüğünde öyle bir rahatlama var ki sanki her şeye yeniden başlayıp yola devam etmek hissi alırsın.

2.b. Aşkın Varlığa Yakınlık

Katılımcılar en yakınlarına dahi anlatamadıklarını Allah ile paylaştıklarını çünkü yakınları ile paylaşımın bir zaman sonra sıkıntılar oluşturacağını ama Allah’ın bu dünyada isteklerini vermese bile ahirette mükâfat olarak vereceğini bildiklerini ifade etmişlerdir.

K28: Daha sıkıntılı olduğumda, derdimi anlatırken Allah ile daha yakın olduğumu hissediyorum. Eşimle evliliğimle ilgili çok sıkıntılarım oldu. ‘Allah’ım sadece sen yardım edebilirsin’ diye dua ettim. En yakınım annem diye düşünürüm ama ona da söyleyemediklerimi Allah ile paylaşabiliyorum. Güven duygusu, sığınma duygusu gibi. Yol gösterecek olan O, beni hiç yalnız bırakmadı.

K26: O’nun beni duyduğunu beni muhatap aldığını hissediyorum. Böyle düşünüyorum, böyle olsun istiyorum. Ona yakın olduğumu, beni anladığımı hissediyorum. Çok büyük bir kapı olduğunu gören, duyan, bilen, dinleyen.

K25: Hani insan ‘komşuya gideyim de çay, kahve içeyim dertleşeyim, rahatlayım’ der ya dua edince de öyle oluyor. Çok samimi bir arkadaşınız, dostunuzla göz göze bakarsınız veya elini tutarsınız sıcacık öyle yani... Her duanın seni Allah’a daha çok yaklaştırdığını hissediyorsun. Muhabbetten de öte bir şey gibi.

K24: Allah ile yakın olduğumu her zaman değil ama böyle saniyelik bir hasret, özlem bir an önce onunla birlikte olmak istiyorum. Hiç dünyalık bir şey hissetmiyorum. Yakınlarım,

sevdiklerim, yarım kalan işler, hiçbirini düşünmüyorum. Bir an önce kavuşmak istiyorum. Sanki karşılıklıymışız gibi titreme ve ağlama hissi geliyor. O'nun karşısında çok masum, ona muhtaç gibi, çocuk gibi nazlanıyormuş gibiyim.

3. İlk Dua Tecrübesi/Deneyimi

3.a. Duanın Kimden Öğrenildiği

Katılımcılar ilk dua deneyimlerini ailesinden, dedesinden, babaannesinden, babasından, annesinden, cami hocalarından, büyüklerden, Kur'an kurslarından öğrendiklerini belirtmişlerdir. Kimi katılımcılar da dua etmeyi kimseden öğrenmediklerini dua etmenin doğuştan/fitrattan geldiğini ifade etmişlerdir:

K1: İlk dua etmeyi dedemden öğrendim. "Hû Allah kalbimi yuğ Allah, bildiğim bu Allah" duası. Diğeri de, "Yattım Allah kaldır beni, nûr içine daldır beni. Can bedenden ayrılmadan imanıyla gönder beni." "Kalbimde Allah dilimde zikrullah karşımda beytullah yetiş ya Muhammed" "Yattım sağıma döndüm soluma melekler şahit olsun dinime, imanıma" bende dedemden öğrendiğim bu duaları torunlarıma öğretiyorum.

K7: Dua etmeyi babaannemden öğrendim. Babaannem namazını kılar sesli dua ederdi. Ben hala ondan duyduğum şekilde dualar ediyorum. Önce "estağfurullah" derdi sonra "Allah'ım sen affedersin, affetmeyi seversin, verdiğin sıfatlarla al. Cennetine koy" diye dualar ederdi

K2: İlk duamı babamdan öğrendim. Babam "ne istersen iste ama hayırlısını iste" diye öğretti. Şimdi ettiğim dualarda bile babamın öğrettiklerinin izleri var.

K27: Dua etmek fitrattan geliyor. Bence istemek doğuştan gelen bir şey. Çocukken çikolata isteği ile Allah'a dua ettiğimiz zamanlar var. Küçüklüğümüzde 6-7 yaşlarındayken annemle birlikte dua etme saatimiz vardı. O saat geldiğinde annem: "isteklerini benden isteme Allah'tan" iste. "O, sana daha çok verir" derdi. Annemle birlikte duaları öğrendim. Annem dua okumadan asla sofradan kalkmazdı. Belki de yemek duasını da ondan öğrenmişimdir. Annem işe başlarken "Allah'ım kolaylaştır" diye dua ile başlardı. Çok hoşuma giderdi. Yemek yaparken ettehiyyatı okurdu. Sanki yemekler daha bereketli olurdu. Belki psikolojik etkisi de vardır ben öyle hissedirdim. Dualarıma, annemden öğrendiğim şekilde devam ediyorum.

K12: Duayı kimseden öğrenmedi. Sadece içimdeki sesi Allah'a duyurmaya çalıştım. Çocukluktan beri "okulu geçiyim, şunum olsun, bunum olsun, bisikletim olsun..." öyle başladı.

4. Dini Başa Çıkma

4.a. Olumlu Dini Başa Çıkma

Katılımcılar yaşamlarında yaşadıkları olumsuzluklarla başa çıkmak için duaya yöneldiklerini dua ederek rahatladıklarını, kendilerini daha iyi hissettiklerini ve işlerinde olumlu gelişme sağladıklarını belirtmişlerdir.

K5: Ailenle veya çevre ile ilgili yaşadığım sıkıntılarda edilen dualarla, gömleğin üzerinden çıkarıldığı gibi sıkıntılardan rahatladığımı hissediyorsun. Kendini iyi hissediyorsun, yüzün gülüyor o günün güzel geçiyor. Aile içinde daha uyumlu, olaylara karşı daha ılımlı bakabiliyorsun bu sıkıntılar elbette geçecek, bir tek senin başına gelmiyor. Bu sıkıntılar seninle doğmadı. Seninle de ölmeyecek. Bunu "bir geçiş noktası olacak" diye düşündüğünde, duanın psikolojik ve sosyal olarak mutlaka olumlu yönü var.

K9: Dua hayatımızı olumlu etkiliyor. Başımıza bir musibet gelecekse hafif geçiyor. Oğlumun biri hafız, diğeri yaramazdı. Okuldan kaçardı. Gece kalkardım. Onun için dua ederdim, Âyetü'l-Kürsî okurdum. Dua ede ede yola geldi çok şükür, kurtulduk o sıkıntılardan. Üniversiteyi okudu, uzman oldu parasını kazanıyor. Duadan başka çaremiz yok...

K29: Okula çocukları bıraktım arabayla geri geri giderken uyarı sesini yanlış anladım arkadaki arabaya vurdum. Orda bulunanlar arabanın sahibi hanımın çok sinirli olduğunu söylediler. Besmele çektim, dualar okudum. Allah'ım kötü şeyler olmasın dedim. Hanım o kadar sakin karşıladı. Araba olayı sorunsuz halledildi. Bunların duanın gücü ile olduğuna inanıyorum.

4.b. Sıkıntılı Durumlarda Duaya Yönelme

Katılımcılar karşılaştıkları sıkıntılarda duaya daha fazla yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Yaşadıkları sıkıntılı durumları, duanın gücüne inanarak atlattıkları belirtmiştir.

K24: Dua hayatımı olumlu etkiliyor dua benim bastonum. Beni yürüten düşeceğim zaman tutduğum şey gibi hissediyorum. Ne zaman canım sıkılrsa, moralim bozulsa eskisi gibi "şöyle

oldu” diye eşime veya insanlara şikâyet etmiyorum. Evden çıkarken okuyacağım duaları okumadan çıkmam. Bir gün acele evden çıkmam gerekti. Okuyamadan çıktım. Normalde tartışan bir insan değilim. O gün birisiyle anlaşmazlık yaşadım ve tartıştık. Dua okumadan evden çıktığım için böyle olduğunu düşündüm.

K2: Sorun yaşadığım kişilere de “Allah’ım edep, hayâ senden utanma ver” diyorum. Senin işittiğini, her şeyi bildiğini onlara hatırlat ki hata yapmasınlar. Allah’a çok dua ediyorum “kalbimde kin bırakma” diye. Kalbimde kin olduğunda dualarımdan da, ibadetlerimden de zevk alamıyorum. Sürekli zihnim yaşadığım şeylerle meşgul oluyor. Kalabalık ailede olduğumuzdan muhakkak sorunlar oluyor. Hep anlayışlı olduğunda karşı taraftan darbe yiyorsun. Müslüman uyanık da olacak. Aynı delikten sürekli ısırılmayacak. Bu yüzden karşı tarafa Allah’ın hidayet vermesi, doğru yolu göstermesi için dua ediyorum.

K7: Sıkıntılı durumlarda da Rabbimin bana döneceğini bildiğim için o kadar sıkıntıya ve üzüntüye kapılmıyorum. “Bunu veren de Rabbim” diyorum. Mesela benim çocuğum tek böbrekle doğdu. Sol böbreği yok. Senelik veya 6 aylık kontrolleri oluyor. Hiçbir zaman kendimi hırpalayıp, strese girip “niye böyle oldu?” demedim. Çünkü “Rabbim verdirse, bir bildiği vardır” diyorum. Sıkıntılı zamanlarımda, sıkıntımı dile getiriyorum. Çünkü durumumu bilen ve gören O. Allah’tan gelene yapacak bir şeyimiz yok. Eşimin sıkıntıları var. Maddî olarak çok sıkıntılı zamanlar geçirdik. Ortak olduğumuz arkadaşı, maddî olarak çok sıkıntı çıkardı. Onun yerinde başka birisi olsa, intihar ederdi. Başka şeyler yapardı. Hiçbir zaman dua etmeyi bırakmadık. “Ya Rabbi karanlıktan aydınlığa çıkar, bataklıktan düzlüğe çıkar, bizi selamete çıkar” diye hep dua ettim. Rabbim işlerini yoluna koydu. Karşısına işini kolaylaştırıcı insanlar çıkardı. Şimdi tamamen bitmese de daha iyi durumdayız.

K 19: Benim eşim akrabanın birisine kefil olmuştu. Kefil olduğu kişi, borcu ödemeyince bize haciz geldi. Kapının önündeki arabayı götürdüler. Çok dara düşmüştük. Çok bunalmıştık. Ekmek alacak paramız kalmıyordu. Çünkü hepsini bankaya veriyorduk. Bir kısmı borca gidiyordu. Bu olayı dua ile Cenâb-ı Allah’a yakarışlarımla, kendime sakinlik vererek “Ya Rabbi çocuklarımızın rızkını ona yedirme. Bizim temiz kazancımızı bize geri çevir” diye çok dua ettim.

5. Dua Etmenin Şifa Boyutu

Katılımcılar duanın maddi ve manevi hastalıklar için şifa olduğuna inandıklarını deneyimlerini anlatarak şu şekilde ifade etmişlerdir:

K1: Duanın hastalıklar için şifa olacağına inanıyorum. Başım ağrıdığı zaman ayetlerden, dualardan okuyunca geçiyor.

K11: Dua etme şifadır. Kızım 10 yaşında çok korkuyordu. Çok fazla yere de götürdüm. Ben ona Sübhâneke duasını öğretmişim en kolay dua diye. Gittiğimiz psikologa “Sübhâneke beni korumuyor. Güvende hissedemiyorum kendimi” demiş. Psikolog da “o zaman senin ilacın başka surelerde, ilaç gibi” demiş kızıma. “Annene söyle sana yeni bir süre anlatsın, öğretsin” demiş. Nâs suresini öğrettim. Onun ilacıymış demek ki kendini güvende hissediyor. Sıkıntı yaşamıyor. Önceden çok ağlardı. Biraz psikologdan destek aldık o da duaya yönlendirdi. Ben, duanın gücüyle olduğuna inanıyorum.

K12: Üç çocuğum genetik hasta. Hastane köşelerinde hastalıkla, evlatlarımla imtihan oldum. Büyük oğlumda akciğerinden sekiz parça alındı. Küçük kızımın diğer oğlumda akciğer büyümesi, kalpte açıklık vardı. Boğmaca, astım atakları, grup atakları geçiriyordu. Astım tetiklediği için hepsi art arda geliyordu. Biz çok şeyi aştık. 5-6 hastalıktan şimdi sadece astım atakları kaldı. Şâfi ismini çok söyledim. “Allah’ım şifa ver evlatlarıma” derdim. Çok dua toplardım. Başkasının duasına çok güvendim. Evlatlarımla düzelmesini duaya bağlıyorum.

K17: İlk önce dua ruha şifa, içindeki sıkıntılara şifa. Öyle olmasa insanlar ne yaparlardı. Başım ağrıdığı zaman elimi koyarım. Şâfi ismini derim. O anda başımdan ağrılar aşağı iniyormuş gibi geliyor. Rahatlıyorum.

K25: Dua maddi, manevi şifadır. Fatiha en büyük duadır. Şifadır. Rahatsızlıklarımızın birçoğu dua edemediğimizden, eksikliklerimizden kaynaklanıyor. Maddi rahatsızlıklarımız içimizde çözemediğimiz olayların vücudumuzda bir yerde patlak vermesi ile ortaya çıkıyor. Mide ağrısı, baş ağrısı veya öfke patlaması, kavga gibi. Aslında olaylar yaşanırken dua ile çözebilmişsen, o sana şifa oluyor.

Duanın iyileştirici olma boyutu hakkında katılımcılar, duanın hastalıkları iyileştirici yönü olduğu gibi insan ilişkilerinde ve hayatlarının düzene girmesinde de duanın iyileştirici etkisini yaşadıklarını şöyle ifade etmişlerdir:

K14: *Dua huzur demek. Tabi ki duayla bir şeyler düzeliyor, iyileşiyor, hayatın düzeliyor. Benim evliliğim çok zor geçti. Eşim sorumsuzdu. Ben çalışıyordum. Biraz mücadele verdim ama olmadı. İki küçük çocuğum vardı. Küçüğüm sekiz aylıktı. Evliliği yürütemedik babam da “bırak bizim yanımıza gel kızım” dedi. Ayrılık aşamaları da zordu. “Rabbim el kınamaz ayrılığı ver, beni feraha ulaştır” diye dua ettim. “Utanılacak ayrılık verme” diyordum. Çok rahat, sakin bir şekilde ayrıldım. Ben bunun dua ile olduğuna inanıyorum. Dua ile hayatımın düzene girdiğine inanıyorum.*

K 12: *Dua kalbi iyileştirir. İnsanın kalbi iyileşirse çevresi de iyileşir. Dua başlangıçtır. Kalbe atılan bir tohumdur. Yeşermesini sağlar. Yeşerdiği zaman zaten etrafı da güzelleşir. Duayı böyle yorumlayabiliriz. Dua bir yoldur. O yol Allah u Teâla’ ya gider. Sonu güzeldir. Oğlum 2,5 yaşındaydı. Ankara Dışkapı Hastanesi’nde akciğer ameliyatı oldu. Akciğerinden sekiz parça alındı. 6 kere tüp takıldı. Çocuk ameliyatı kaldıramayacak güçte idi. Türk doktorlar “ameliyat masasından kalkamaz” dediler. Yurt dışından yabancı doktor geldi. “Sen Allah’a inanıyor musun?” dedi. “Evet” dedim. “Dua et, annesin” dedi. Morgdan çıkanları gördükçe ağlıyordum. “Allah’ım bana bu emaneti sen verdin. Geri de bana nasip et” dedim. “Senin katında kimin hatırı varsa, onun hürmetine evladımı bana bağışla” dedim. Ağır bir ameliyattı. Yiyecek rızkı varmış. Çok şükür. Allah bana evlat acısı yaşatmadı. Dua ile Rabbim sıkıntıları gideriyor. Samimi ve içten dua edelim yeter ki.*

K18: *Buzağının ayağı kırılmış o zaman hekim gibi sınıkçı var. Sardı ama kemik tutmamış. Anneme biz okuyarak tekrar saralım dedim annem de “sınıkçı sardı, tutmadı” dedi. Yumurta akının içine sabun rendeledik. Tuz attık. Bezle birlikte ihlas suresi, Sübhâneke duası okuyarak sardık. Bir müddet sonra buzağının ayağı tamamen iyileşti. Rabbim onu duayla iyileştirdi.*

6. Zaman ve Mekân Boyutu

“Dua etmeniz için zaman ve mekân önemli midir?” sorusuna katılımcılar secdede, câmide, üzüntülü ve sıkıntılı zamanlarda, yalnız olduklarında, gece ve sabah namazlarında, kandil gecelerinde daha fazla duaya yöneldiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların verdikleri cevaplar sonucunda oluşan temalar Dua Etme Zamanı, Duaya İhtiyaç Duyulan Zaman ve Mekân Boyutu olarak üç temaya ayrılmıştır.

6.a. Dua Etme Zamanı

K25: *Kandil geceleri, Cuma geceleri aslında Peygamberimiz aynaya bakmış dua etmiş. Eve giriyorsun. Evden çıkıyorsun. Dua ediyorsun. Yemek yiyorsun dua. Yemekten kalkıyorsun yani her halin dua oluyor. Yani her vakit dua. Kalbin Allah ile olduğunda her anın dua oluyor. Her zaman dua ediyorum. Bazen yolda yürürken gördüğüm insanlara dua ediyorum. Ama benim için gece teheccüd vakti, abdestli olmak ve secdede olmak çok önemli.*

K20: *Dua etmek için şart aramasam da yıllarca duymuşuz mübarek günlerde duaların kabul olacağını... o yüzden kandil gecelerinde duaların kabul olacağına inanıyorum. Cuma günleri sala ve ezan arası, yağmur yağarken, gece teheccüd namazında, arefe günleri dua etmeye daha fazla önem veriyorum.*

K14: *Annemler derdi ki “yağmur yağarken dua kabul olur. Yola çıkarken dua kabul olur. Özel gün ve gecelerde, bayram günlerinde, kandil gecelerinde...” Rabbim bu günlerde dilek kapılarını daha çok açmış. Hani diyorlar “ya ağzından çıkan kelimeye dikkat et. O anda belki dilek kapıları açıktır.” Düşünerek yerine göre hareket edersen, ona göre dualarında kabul olur.*

6.b. Duaya İhtiyaç Duyulan Zaman

K2: *Yalnızken ettiğim dualarımda gözyaşı gelmezse kuru ve yavan oluyor. Gözyaşı olmadığı zaman, sanki toprağa bir şeyler ekmişsin de yağmur yağmıyor. Orada kuruyup gitmiş gibi sade ve yalın oluyor dualar. Gözyaşı rahmettir deniliyor ya gözümden yaşlar boşaldığı zaman “duam kabul edilecek” diye umuyorum. Gözyaşı olduğu zaman, dilim çözülüyor. Hiç aklıma gelmeyen dualar geliyor.*

K4: *Bazen içim sızlar. İçimde bir şey incelir incelir. Ağlama gelir sürekli. Aklımda Allah olur. “Cennette O’nu görebilecek miyim?” diye. O zaman çok dua ederim.*

K7: *Yalnız kaldığım zaman daha iyi dua ediyorum. Seccade başında olmam lazım. Kendimi orada daha yakın hissediyorum. Bazen kalpten geçirdiğim dualarım da oluyor ama diğer türlü daha samimi oluyor. Birebir konuştuğumuzu bildiğimiz için daha iyi oluyor.*

6.c. Mekân Boyutu

K23: *Camide dua etmek daha önemli çünkü Allah'ın evidir. Allah, seni evine kabul etmiş. Orasının maneviyatı daha farklı... Kâbe'ye gidince farklı. Peygamber efendimizin mekânına gidince farklı. Bu mekânlarda dünyalık düşünmüyorum o yüzden. Allah'a daha yakın hissediyorum. Bazı dualarda çocukların ihtiyaçları veya kendimle alakalı bir şeyde özellikle gece dua yapıyorum. Gece duaların daha çok kabul olacağına inanıyorum. Rabbim her zaman duyuyor da sanki gece beni daha iyi duyar gibi hissediyorum. Kendimi daha rahat ifade ediyorum.*

K8: *Mekân olarak sessiz ortamları tercih ederim. Dikkatim dağılmasın diye. Kur'an okuduktan sonra daha çok dua yapıyorum.*

K2: *Dua için mekân önemli cenaze evlerinde ve kalabalık ortamlarda dua edildiğinde, o evin veya insanların maneviyatları etkiliyor.*

Bazı katılımcılar dua etmek için mekânın önemli olmadığını her zaman her yerde dua edilebileceğini hatta kalpten Allah ile iletişimin de dua olacağını ifade etmişlerdir:

K11: *Dua için mekân önemli değil, Allah diyor ya hani ben mümin kulunun kalbindeyim diye. Allah kalbimde olduğu sürece beni duyuyor. Beni görüyor, biliyorum. Hissiyat olarak O'nu bildiğim için kalpten O'nunla konuşuyorum.*

K12: *İçtenlikle yapılan dua bu odada da olur. Öbür oda da olur. Dışarıda olur. Nerde olursak olalım, samimiyetle yapılması önemlidir.*

K15: *Benim için duada mekân yok. Yatarken, otururken, yolda giderken her zaman Rabbime yalvarıyorum.*

K23: *Yeryüzü mescit denilmiş her yerde dua edebiliriz.*

7. Gün İçinde Yapılan Dua Örnekleri

Katılımcılar günlük hayatlarının dua ile şekillendiğini belirtmiştir. Sabah kalktıklarında dua ile işlerine başladıklarını ifade etmiştir. Gün içinde de evden çıkarken, yemek yaparken, erzak alırken ve onları yerleştirirken, eş ve çocuklarını evden gönderirken ve diğer işlerinde de dua ettiklerini söylemiştir.

K27: *Gün içinde ne yaparsam "Allah'ım kolaylaştır, hayırlar ver" diyorum. Sabah kalktığımda dua ederek kalkıyorum. Abdest alırken de dua, evden çıkarken de dua okuyorum. Kursa da bu şekilde geliyorum. Günümün dua ile daha bereketlendiğini düşünüyorum. Dua ashında, dilimizden hiç düşmüyor. "Bismillah" dememiz dua, "Elhamdülillah" dememiz dua, günlük hayatım dua ile şekilleniyor diyebilirim.*

K11: *Sabah uyandığımda "ellerim tutuyor, gözlerim görüyor" diye şükür ederek yataktan kalkıyorum. Sonra gün içinde çocukları gönderirken dua, eşi gönderice dua, kursa gelmek için evden çıkarken dua, Âyetü'l-Kürsî'yi okurum. Bir kilit gibi öyle dua. Yemek yaparken Ettahiyâtü okurum öyle dua.*

K26: *Uyandığım zaman, bu güne uyandığım için şükrediyorum. Erzak aldığımda ve yerleştirirken dua ediyorum. "Sen bereketlendir Allah'ım" diye. Yemek yaparken İhlas suresini okuyorum. "Yemekten yiyenler ihlaslı olsun. Evin içinde hiddetli olmasınlar. Kargaşa olmasın" diye. Evden çıkarken ve eve girerken dualar okuyorum. Çocuklar için Yûsuf Sûresi okuyorum. "Hz. Yûsuf gibi ahlaklı olsunlar" diye dua ediyorum. Diğer ailelere baktığım zaman bizim evde erkek ağırlıklı olduğu halde çocukların anlaşmasına hamd ediyorum ve bu durumu okuduğum dualara bağlıyorum.*

Tartışma

"Kur'an Kurslarındaki Yetişkin Kadınları Dua Davranışları" başlıklı araştırmada araştırma sorularına ilaveten katılımcılara yaş, medeni durum, eğitim durumu, kursa devam süreleri gibi deneyim ve tecrübelerini ortaya çıkaracak demografik sorular sorulmuştur. Ünal (2008, 307) Kur'an kursları ile ilgili yaptığı araştırmada sure/dua ezberlemek amacıyla medeni durum, öğrenim durumu ve yaşın etkili unsurlar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yaparel (1987, 119) yirmi-kırk yaş arası kişilerde dini hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında dua boyutu ile yaş arasında ilişki olduğunu tespit etmiştir. Buna göre genel olarak dua etme eğilimi yaş ilerledikçe artmaktadır. Doğan (1997, 78) da yaş ilerledikçe duaya verilen önemin arttığını ifade etmiştir. Bu araştırmanın bulgularına göre de katılımcılar yaş ilerledikçe dua davranışlarına önem verdiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılardan K24 ve K26 bunu şu şekilde ifade etmiştir: "İhtiyaçlar değiştikçe dualarımda değişiyor. Kesinlikle yaşın etkisi var" (K24). "Yaşın ilerleyince daha geniş düşünerek dua ediyorsun" (K26). Bu sonuçlara karşın Horozcu (2010, 248) yaş ile dua tutumu arasında anlamlı bir ilişki olmadığını sonucuna

ulaşmıştır. Temiz (2014, 110) yetişkinler üzerine yapmış olduğu araştırmasında Horozcu'nun araştırma sonucuna yakın bir sonuç elde etmiş, dua tutumu ve yaş arasında fazla fark olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ayten (2013, 14) bu sonucu doğrular nitelikte bireysel dindarlık düzeyinin kişinin yaşına göre artma ve azalma şeklinde değişmediğini ifade etmiştir.

Karahan (2009, 288) "Dua-Kader ilişkisi" isimli çalışmasında duanın eylem boyutuna vurgu yapmıştır. Yapılan eylemlerin dua anlamı içerdiğini ifade etmiştir. Horozcu'nun (2010, 247) 507 kişi ile yaptığı anket çalışması sonucunda katılımcıların dua ile birlikte kişisel gayret ile ilgili soruya genel olarak duanın etkisine inanan insanların, dua ile birlikte kişinin elinden gelen gayreti de sarf etmesi gerektiği yönündeki kanaatleri net bir şekilde tespit edilmiştir. Araştırmanın bulguları da bu doğrultudadır. "*Başkasından dua isteyip kenara çekilmek de olmaz. Fiili dua için de uğraşmamız lazım. Çabalayacaksın ki o dua da yerini bulsun*"(K25). "*Teyzem ve eşi arasında anlaşmazlık vardı. Hem dua ettik hem de aralarını düzeltmeye çalıştık şimdi mutlular*" (K27).

Katılımcılara dua ederken neler hissettikleri sorulduğunda, "*Allah ile yakın oldukları, iletişim halinde oldukları, kendilerini huzurlu, mutlu hissettiklerini*" ifade etmişlerdir. Bulguların sonucunda duanın katılımcıların manevi iyi oluşlarına katkı sağladığı sonucuna ulaşılmıştır. "*Dua iyi geliyor hatta çok iyi geliyor. Her şeyden önce mutlu ve huzurluyum*"(K25). "*Dua hayatımı olumlu etkiliyor*"(K12). "*Dua etmek hayatımı olumlu yönde etkiliyor çünkü dua ettiğimde huzurlu oluyorum, Rabbimle konuşuyorum. Dua demek huzur demek*" (K6). "*Dua kulun kalbindeki ile Cenâb-ı Allah'a yalvarma, yakarma ile istemesidir*" (K 3). "*Dua ederken Rabbim ile yakın olduğumu hissediyorum çünkü hiç kimse karşısında görünmek istemediğim veya kimsenin duymasını istemediğim şeyleri O'nunla paylaşıyorum*" (K 4). Horozcu'nun (2010, 163) dua konusu üzerine gerçekleştirdiği doktora tezinde anket sonuçlarına göre duanın dış dünyada meydana getireceği mucizevi değişikliklere inanmayanların dahi (katılımcıların % 91,2'si) duanın psikolojik olarak rahatlatıcı etkisine inandıkları ve buna hayatlarında şahit olduklarını belirttikleri tespit edilmiştir. Ünal (1998, 116) üniversite öğrencilerine yaptığı ankette "*Dua ettiğimde Allah'ın dualarımı kabul edeceğini umut ederek ferahlarım*" şeklindeki ifadeyi katılımcıların % 84'ü (341 kişi) onaylamıştır. Aynı çalışmada araştırmacılara dua esnasında hislerine dair yöneltilen soruya katılımcıların% 44,6'sı kendisinde bir hafifleme ve huzur, %39,9'u Allah'a yakınlık hissettiğini belirterek cevap vermiştir. Acaboğa (2007, 57) yaptığı çalışmada duanın bir dertleşme aracı olduğu ve dua ile kişiler sıkıntılarını Allah'a havale ederek rahatladığı sonucuna ulaşmıştır. Doğan (1997, 66) araştırmacılara dua esnasındaki hislerine dair yönelttiği soruya katılımcıların % 44,6'sı kendisinde bir hafifleme ve huzur, %39,9'u Allah'a yakınlık hissettiğini belirterek cevap vermiştir. Psikolojik açıdan bakıldığında dua etme isteği insanın yaratıcısına doğru fitri yönelişinden ve yaklaşma isteğinden kaynaklanmaktadır (Parladır,1994, 533). Kur'an'da (el-Kaf, 50/14) "*Biz size şah damarınızdan daha yakınız*" ayeti ile Allah'ın kullarına yakın olduğu ifade edilmiştir.

Dua sadece bir kavram değil iradi ve aşkın yönü olan bir eylemdir. Dua eden insanda yalnızlık duygusu azalmaktadır. İnsan, dua ederek psikolojik gereksinimleri olan bağlılık, aidiyet, birliktelik duyguları ile yalnız olmadığının bilincinde olur. Bu durumda dua bireyin psikolojik sağlığına olumlu etkide olması beklenmektedir. Pınar (2013, 62) duanın ruh sağlığı üzerine etkileri üzerine yaptığı araştırmasında, duanın ruh sağlığı üzerinde olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dua eden kişiler duanın ruh sağlığına etkisine inanmakta ve dua ettikleri için huzurlu hissetmektedirler (Horozcu, 2010, 247). Katılımcıların görüşleri de bu sonuçları destekler mahiyettedir. "*Çok ferahlıyorum hani odanın camını açarsın da hava gelince ferahlarsın ya böyle ferahlıyorum*" (K30). "*Dua yapınca huzur buluyorum. Neşeli olurum, başarılı olurum. Dua yapmadığım zaman boşluk hissediyorum. Dua etmek manevi bir ihtiyaç, ruhun gıdası, ruh onunla besleniyor*" (K18). "*Dua etmek hayatımı olumlu etkiliyor tabi ki manevi açıdan insan kendini güçlü hissediyor. Karamsarlıktan kurtuluyorum, ferahlıyorum*"(K22).

Bireylerin sıkıntı ve güçlük zamanlarında sorunlarla baş edebilmek için dini unsurlara başvurması dini başa çıkma olarak adlandırılmaktadır (Temiz, 2014, 159; Ayten-Köse, 2012,73; Hökelekli, 2017, 74). "Dini başa çıkma süreci, bireyin karşı karşıya kaldığı problemlerin çözümünde, kendisine yardım edecek Yaratıcı'ya dayanmayı gerektirmektedir" (Argyle, 2006, 333). Olumlu dini başa çıkmada yaşamda karşılaşılan olaylar kişisel gelişim, değişim ve dönüşüm ile birlikte kendine ve Yaratıcı'ya yönelik farkındalıklara imkân sağlamaktadır

(Eryücel, 2013, 139). Çiftçi'nin (2007, 78) kanser hastaları üzerinde yaptığı araştırmada katılımcıların % 75'i dua ve ibadetlerin ruhsal gerilimi azaltmada ve psikolojik rahatlama sağlamada başa çıkma yöntemi olarak olumlu etki ettiğini bildirmişlerdir. İnsanların karşılaştıkları zorluklarla mücadele etme gücü kazanmaları konusunda duanın olumlu etkileri bulunmaktadır (Horozcu, 2010). Temiz (2014, 158) yaptığı araştırmada katılımcıların karşılaştıkları problemlerle baş etmesinde duanın önemli katkıları olduğunu tespit etmiştir. Acaboğa (2007, 42) Kahramanmaraş İl Müftülüğü'ne bağlı Kur'an kurslarında öğrenim gören 240 öğrenci üzerinde yaptığı araştırmada dua etme, dini emir ve yasakları yerine getirme ile kaygı ve sıkıntıdan kurtularak mutluluğa ulaşma arasında dinin önemli bir faktör olduğu görülmüştür. İnsanların karşılaştıkları zorluklarla mücadele etme gücü kazanmaları konusunda duanın olumlu etkileri bulunmaktadır. Ayten vd. (2012, 74) dini başa çıkma, şükür ve hayat memnuniyeti üzerine yaptıkları araştırmada dindarlık düzeyi ile Allah'a yönelme, Allah'a yakınlaşma, hayra yorma gibi olumlu dini başa çıkma etkinliklerine başvurma esnasında pozitif bir ilişki olduğunu belirtmişlerdir. Kur'an-ı Kerim insanın yaşantısında farklı sıkıntılarla karşılaşacağına işaret etmektedir: *"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan ve canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız."* (el-Bakara, 2/155). Acaboğa (2007, 56) Kur'an kursu öğrencilerinin dua ile ilgili sorulara verdikleri cevapları incelediğinde sıkıntıların hafiflemesinde duanın etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Pınar (2013, 75) araştırmasında katılımcılar %99'u samimi olarak dua ettiklerinde problemleriyle baş edeceklerine inandıklarını ifade etmişlerdir. Araştırmanın bulgularında katılımcılar karşılaştıkları sıkıntılarda duaya yöneldiklerini ifade etmişlerdir. *"Dua ettiğim zaman olumlu veya olumsuz olaylar değil olayların karşısında sırtımı dayadığım, yaslandığım Allah'ım var o hali hissettiriyor gibi geliyor"*(K25). *"Kardeşlerimle miras meselesinde sıkıntılar yaşadım onları da Allaha havale ediyorum dedim"* (K1). *"Ailenle veya çevre ile ilgili yaşadığım sıkıntılarda edilen dualarla gömleğin üzerinden çıkarıldığı gibi sıkıntılardan rahatladığımı hissediyorsun. Kendini iyi hissediyorsun, yüzün gülüyor o günün güzel geçiyor. Aile içinde daha uyumlu, olaylara karşı daha ılımlı bakabiliyorsun bu sıkıntılar elbette geçecek, bir tek senin başına gelmiyor. 'Bu sıkıntılar seninle doğmadı seninle de ölmeyecek, bunun bir geçiş noktası olacak' diye düşünüldüğünde duanın psikolojik ve sosyal olarak mutlaka olumlu yönü var"* (K4).

Her türlü psikolojik ve fizyolojik hastalığın tedavisinde duanın etkisine ve gücüne inanıldığında önemli gelişmeler yaşanmaktadır (Hoşrik, 2014, 136). Doğan (1997, 96) yaptığı araştırmada fizyolojik hastalıklar geçirmiş kişilere, *"bu hastalıklardan kurtulmak için dua edip etmediklerini ve duanın faydasını görüp görmediklerini"* sormuştur. Katılımcıların% 73. 8' i duanın şifa bulmalarında faydalı olduğunu bildirmiştir. Horozcu (2010, 217) yaptığı anket sonuçlarına göre ankete katılanların büyük bir kesiminin (%87. 4) duanın hastalıklara şifa olacağına kesin olarak inandıkları sonucuna ulaşmıştır. Bircan (2020, 85) Kütahya İl Müftülüğü'nde 35 din görevlisi ile yaptığı araştırma sonucunda hastalıklar için Allah'tan dua isteme ya da başkalarından dua talep ederek şifa arayışının, hastalık durumunda en çok karşılaşılan dini başa çıkma yöntemi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dua ve ibadetler hastaların daha iyi düşünmesine, hayata daha sıkı tutunmasına ve hastalıkla mücadele konusunda daha güçlü olmalarına katkıda bulunmaktadır (Çiftçi, 2007, 74). Kur'an'da hastalık geldiği zaman şifa verenin Allah olduğu belirtilmiştir (el-Şuara, 26/80). Araştırmanın bulguları da bu yöndedir. *"Duanın şifa olduğuna inanırım hem Allah'ın isimleri arasında Şafi ismi de var"* (K22). *"Yaptığımız duaların iyileştirici ve şifa olacağına inandığımız için Allah bize dua ettiriyor diye düşünüyorum"* (K3). *"Başım ağrıdığı zaman elimi koyarım Ya Şâfi derim. O anda başımdan ağrılar aşağı iniyormuş gibi geliyor rahatlıyorum"* (K17).

SONUÇ VE ÖNERİLER

Dua, bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını istek ifadeleri ile Allah'a arz etmektir. İnsanın Allah katında dua ile değer bulacağı belirtilmiştir. Dua, sadece sözlerden oluşan sıradan bir ritüel değildir. İnanan insan duygu, düşünce, söz ve davranışları ile Allah'a yönelmekte ve O'ndan yardım dilemektedir. Bu bağlamda dua, bireyi psikolojik yönden etkileyen bir eylemdir. Manevî psiko-sosyal açıdan incelendiğinde bireyin davranışlarını anlamlandıran, hayatına yön veren bir davranıştır ve fitri bir ihtiyaçtır. Bireyin hayatında çocukluk ve yaşlılık arasında çeşitli gelişim dönemleri yaşanmaktadır. Bunlardan birisi de yetişkinlik dönemidir. Yetişkin kadınlara yönelik Kur'an kursları dini bilgilerin öğrenilmesinin yanı sıra, kadınların manevi psiko-sosyal

gelişimlerine destek vermektedir. Bu araştırmanın amacı, yetişkin kadınlar açısından büyük bir öğrenci potansiyeline sahip Kur'an kurslarında öğrenim gören yetişkin kadın öğrencilerinin dua davranışlarının ortaya konulmasıdır.

Araştırmada elde edilen verilerin sonucunda, kurslara devam eden kadınlar, yaşları ilerledikçe dua davranışlarına daha fazla önem verdiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca ilk dua deneyimlerini yakınlarından, aile büyüklerinden öğrendiklerini yaşları ilerlese bile dualarında ilk öğrendikleri duaların etkisinin olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar duayı baston gibi dayanak olarak yorumlarken katılımcıların çoğu dua ederek Allah ile yakın olduklarını, dertleştiklerini, rahat ve huzurlu hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu bağlamda dua, sadece bir kavram değil iradi ve aşkın yönü olan bir eylemdir. Dua eden insanda yalnızlık duygusu azalmaktadır. İnsan dua ederek psikolojik gereksinimleri olan bağlılık, aidiyet, birliktelik duyguları ile yalnız olmadığının bilincinde olur. Bu durumda duanın bireyin psikolojik sağlığına olumlu etki etmesi beklenmektedir.

Araştırmanın verilerine göre katılımcılar dua davranışları ile Yaratıcı ile iletişim içinde olduklarını belirtmiştir. Allah'a güvenme, sığınma ve bağlılık ile manevi iyi oluşlarına duanın katkısı bulunmaktadır. Kur'an kurslarında öğrenim gören kadın öğrencilerin, aile içi ve sosyal ilişkilerde karşılaştıkları problemlerde, yaşadıkları sıkıntılarda başa çıkma yöntemi olarak duaya başvurdukları görülmüştür. Ayrıca katılımcılar, sıkıntılı durumlarda diğer zamanlara göre daha fazla duaya yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar duanın maddi, manevi hastalıklar için şifa/iyileştirici etkisi olduğuna ve hayatlarının dua ile düzene girdiğine inanmaktadırlar. Araştırmaya katılan kadın öğrencilerin bir kısmı dua etmek için zaman ve mekânın önemli olmadığını yeryüzünün inanan insan için mescit olduğunu her durum ve zamanda dua edilebileceğini ifade ederken bir kısım katılımcı dua etmek için zaman ve mekânın önemli olduğunu belirtmişlerdir. Sonuç olarak değerlendirildiğinde Kur'an kursunda öğrenim gören kadın öğrenciler, dua ederek kendilerini daha iyi hissettiklerini, Allah'a daha yakın olduklarını, yalnız olmadıklarını belirtmişlerdir. Maddi ve manevi birçok sıkıntının dua ile hafifleyeceğine ve dua ile olumlu sonuçlar olacağına inanmaktadırlar.

Bu araştırma kapsamında aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

- Bu araştırma Kur'an kurslarındaki yetişkin kadın öğrenciler ile yapılmıştır. Araştırmanın sınırlılıkları çerçevesinde erkek öğrenciler ve yetişkin olmayan öğrenciler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Kadın ve erkek öğrenciler ile farklı yaş aralıklarında, farklı şehirlerde dua ile ilgili nitel araştırmalar yapılabilir.

- Kur'an kursu öğrencileri için hazırlanan ders kitaplarında hatim duası, sofraya duası, yolculuk duası, şükür duaları vb. günlük yaşam için gerekli dua örneklerine yer verilebilir.

- Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarına ait 4/6 yaş elif-bâ ve hikâye kitaplarında, görsel ve yazılı medyada çocukların yaş dönemlerine uygun olarak değerler psikolojisi kapsamında dua ile ilgili daha fazla görsel, hikâye ve materyallere yer verilebilir.

Kaynakça

- Acaboğa, Asiye. *Din-Mutluluk İlişkisi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2007.
- Acar, Hatice. *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Altundaş, Halil. *Duayı Anlamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Argyle, Michael. *İbadet ve Dua*. çev. Mustafa Koç. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 12/317-338. 2006.
- Ayten, Ali - Köse, Ali .*Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları,2012.
- Ayten, Ali vd. *Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi-Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma*. Din Bilimleri Araştırma Dergisi. 12/44-79. 2012.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti*

- Üzerine Bir Araştırma. Din Bilimleri Akademik Dergisi. s,13. 2013.
- Beşe, Sema. *Yetişkin Kur'an Kurslarının Kuşak Çatışmasını Önlemedeki Rolü (Keçiören Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2016.
- Bircan, Esra. *Dini Başa Çıkma Kur'an-ı Kerim'deki Peygamber Duaları (Din Görevlileri Örneği)*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bulut, Mehmet. *Yaygın Din Eğitimi*. Diyanet İlmi Dergi. 29/3(Temmuz.Ağustos)1993.
- Bulut, Zahide. *18-50 Yaş Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları(Ankara-Keçiören Örneği)* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.2009.
- Carrel, Alexis. *Dua* Eskişehir: Dorlion, 2021.
- Capss, Donald. *İstek Duası Psikolojisi(Petionary Praye)*.çev. Ümit Horozcu. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12. 2005.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Berikan yayınları. 2014.
- Cilacı, Osman. *İlahi Dinlerde Dua*. Konya: Arı Basımevi. 1982.
- Cilacı, Osman. "Dua" Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 529-530. Ankara: TDV Yayınları.1994.
- Creswell, John,Ward. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2016.
- Çiftçi, Aişe. *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü:Kanser Hastaları Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi.Yüksek Lisans Tezi. 2007.
- Doğan, Mebrure. "Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri" Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 1997.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2013.
- Gülle, Sıtkı. "Kur'an-ı Kerim'de Dua Kavramı". Ekev Akademi Dergisi, 8/ 18. 2004.
- Güzel, Sümeyra. *Telkin ve Terapide Duanın Önemi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.Yüksek Lisans Tezi. 2009.
- Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2010.
- Hoşrik, Evrim. *Dua ve Plasebonun Siğiller Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2010.
- Hoşrik, Evrim. *Dua- Kutsal mı, Bilimsel mi?* İstanbul: Okuyan Us. 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları. 2017.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. 1993.
- Hökelekli,Hayati. *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları. 2018.
- İnce, Abdullah. "Kur'an Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu:Öğretici Görüşlerine Dayalı Sosyo Psikolojik Bir Analiz(Sakarya Örneği)" .Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/35 (Haziran 2017). 121-149.
- İnce, Abdullah. *Türkiye'de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur'an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri*.Seta, 2018. Erşim Adresi <https://setav.org/assets/uploads/2018/08/254YetişkinKadınlar.pdf>.
- Karahan, Bayraktar, Fatma. *Bir Kelam Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi*. İslami İlimler Dergisi. 275-294, 4/1-2, 2009.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitapevi. 2015.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kurslarını Konu Edinen Tezler Üzerine Bir İnceleme*. Değerler Eğitimi Dergisi. 151-179. 2010.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları*. Dem Yayınları. 2018.
- Kur'an Yolu Meali.çev. Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları . 3. Basım. 2014.
- Özcan, Elif. *Sosyal Bütünleşme ve Dua*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Özdoğan, Öznur. *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- Pınar, Zehra. *Duanın Ruh Sağlığına Etkileri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Parladır, Selahattin. "Dua" Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları. 9/

- 530-535, 1994.
- Şenocak, Emine. “*Kur’an Kursu Öğrencilerinde Benlik Saygısı.*” Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tekindal, Melike-Uğuz Arsu, Şerife. *Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsam ve Sürecine Yönelik Bir Derleme.* Ufku Ötesi Bilim Dergisi. 20(1) 153-182, 2020.
- Temiz, Yunus Emre. *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Turgut, Ayşegül. *İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları-Psikolojik İyi Olma İlişkisi.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ünal, Ali. *Yetişkinlerde Din Olgusu ve Kur’an Kurslarında Öğretim (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması).* Ankara: Ankara Üniversitesi. Doktora Tezi, 2008.
- Ünal, Nurten. *Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi (Üniversiteli Gençler Üzerine Bir Araştırma).* Bursa: Uludağ Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaşlar Arasındaki Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1987.
- Yılmaz, Emre. *Kur’an Kurslarında Öğrenim Gören Yetişkin Kadınlarda Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi.* Bursa: Uludağ Üniversitesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Yılmaz, Mehmet. *Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi (Bayburt Üniversitesi Örneği).* Rize: Recep Tayyip Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kabul Tarihi: 23.05.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

إشكالية تعليم حروف المعاني المتعددة المعنى

The Problem of Teaching the Polysemy of the Meaningful Letters

Çokanlamlı (Eşsesli) Edatların Öğretimi Sorunu

Mohamed Rızk SHOEIR
Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and al-Balagha
Çorum, Turkey
mrsheer2000@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5545-0012

Atıf/Cite as: Shoeir, Mohamed Rızk. "Çokanlamlı (Eşsesli) Edatların Öğretimi Sorunu"
Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 230-246.

ملخص البحث

يدور البحث هو موضوع: (إشكالية تعليم حروف المعاني المتعددة المعنى)؛ وهو من الموضوعات المهمة في بيان أحد الصعوبات النحوية التي تواجه الطلاب المتعلمين للعربية بشكل عام، وللناطقين بغيرها بشكل خاص؛ وذلك لما ينتاب هذه الأدوات من معانٍ متعددة يبرزها السياق - من حيث المعنى - وتفرض عليها قواعد نحوية خاصة للتفريق بين أنواعها؛ وقد تناول البحث العديد من حروف المعاني المتعلقة بهذا الأمر. وقد قُسمت هذه الحروف (الواردة في البحث)، على النحو التالي:

** الحروف الأحادية:

(1) استعمالات (اللام)

(2) استعمالات (الفاء)

(3) استعمالات (الواو)

** الحروف الثنائية:

(4) استعمالات (ما).

(5) استعمالات (لا).

(6) استعمالات (من).

** حروف المعاني الجارّة (الباء، من، اللام، إلى، عن، على، في، الكاف، حتى).

الكلمات المفتاحية: الكلمة، النحو، النظم، تعدد المعنى، التركيب

This topic is One of the important topics in explaining one of the grammatical difficulties facing students who learn Arabic in general, and for non-native speakers in particular; This is because these tools have multiple meanings that are highlighted by the context - in terms of meaning - and special grammatical rules are imposed on them to differentiate between their types. The research dealt with many letters of meanings related to this matter.

The meaningful letters idiomatically: the letters that connect nouns with verbs and nouns with nouns. It indicates a meaning in others, and it is called connecting letters.

The difference between the meaningful letters and the alphabet letters:

1) Alphabet are the letters of the spelling, from which the word is adopted. They are parts of the word. As for the meaningful letters, they are types of speech.

2) Alphabet do not exceed one letter. While the meanings of the letters, some of them are on one letter, such as the interrogative hamza, and some of them are on two letters, such as the conditional (in), and some of them are on three letters, such as the preposition (to).

3) the meaningful letters whose meaning is found in others, and therefore it is said that a letter came to a meaning, while letters of meanings are not.

4) The number of alphabets is twenty-eight, but the meaningful letters are about fifty.

The polysemy:

It is the indication of one word on a number of different meanings that have a semantic relationship with a central meaning, and it is known as (Polysemy), and a polysemy word consisting of poly "multiple" and "Semy" :meaning; as the word has a primary meaning, which comes to mind when launching The pronunciation, and there are other secondary meanings that are inspired by the primary meaning, and these secondary, additional or implicit meanings are multiple, and the multiplicity of meaning is due to the use of the term in different situations.

Syntax and difference of meaning:

The sentence is like a series connected to coherent links. If we remove a link from it or the cohesion is disturbed at one of its links for some reason, then we have two chains that are independent of one another. The special significance of some formulas may be determined by placing them in a special syntactic context, as changing any of the words that make up the sentence leads to changing the content of that sentence or the structure that made up the sentence.

Likewise, a student of Arabic, for example, cannot determine that (مَنْ) (who) is a conditional, interrogative, or relative except by using it in each case. specific as well, and when it is connected it needs a connection that has certain properties and it becomes with what complements it a nominal compound that is one component of the syntax; and when it is interrogative, it does not need what the conditional or the relative needs in the syntax, and the sentence needs a different tone if it is spoken.

The judgment that it is in a state of this does not come from its specific structure, but from its placement in its syntax with the other linguistic relations that cooperate with it.

Grammatical meanings:

Grammatical meanings are related to the function of grammar. The grammatical functions of a word are what are related to the arrangement of words in sentences. What linguists mean by the meanings of grammar is what they refer to under the name of the grammatical functions of the word in the sentence; What is meant by the grammatical functions of the words here is the grammatical meanings determined by the words in the sentence; Those meanings that revolve around whether the sentence is a report, an interrogation, a hope, etc., or what is related to the roles played by the different elements by which morphemes change in different grammatical structures.

The parts of the meaningful letters:

** Monograms:

- 1 – Using of the letter (اللام).
- 2 – Using of the letter (الفاء).
- 3 – Using of the letter (الواو).

** Duplicity letters:

- 4 – Using of the letter (مَّا)
- 5 – Using of the letter (لَا)
- 6 - Using of the letter (مَنْ)

** The meaningful preposition: (الباء، مِنْ، اللَّام، إِلَى، عَنْ، عَلَى، فِي، الْكَاف، حَتَّى).

Keywords:

The grammar, the Word, the Letters of the buildings, the Letters of the meanings, the Plurality of syntax, the Plurality of meaning, the Sentence structure.

Çokanlamlı (Eşsesli) Edatların Öğretimi Sorunu

Bu araştırmanın konusu farklı mana içeren meani harflerini öğretme konusunda Arap Olmayan Arap dili öğreticilerinin karşılaştığı zorluklardır. Bu konu genelde öğrencilere Arapça öğreten ve özelde Arap olmayan çoğu öğreticinin karşılaştığı nahiv zorluluklarından birini açıklayan bir konudur. Bu da bu edatların - mana açısından - cümlelerin siyaki ile ortaya çıkan farklı manalardan ve nahiv kaidelerinin özellikle bunların çeşitlerini ayırmak için zorunlu kılmasından dolayı meydana gelmiştir. Bu araştırma konuyla ilgili birçok meani harfini kapsamaktadır.

Bu harfler nahivde aşağıda ki gibi sınıflandırılmıştır.

*Tekli Harfler

Lam'ın kullanımı

1) Fe'nin kullanımı

2) Vav'ın kullanımı

*İkili Harfler

1) Ma'nın kullanımı

2) La'nın kullanımı

3) Min'in kullanımı

Meani Cer harfleri (Be, Min, Lam, İla, An, ala, Fi, Ke, Hatta)

Farklı anlamlar içeren bazı meani harflerinin doğru manasını belirlemek ve anlamsal etkisini özellikle müteşabih olanı açıklamaktır. Bu sebeple bir edatın farklı iraplarını ve anlamını beyan etmek için birden fazla cümlede göstermek gereklidir.

Edatların farklı kullanımlarını, (lam, fe, vav, ma, la, men- bazı farklı mana içeren cer harfleri) nahivcilerin bu harflerdeki irap ve bu cümlenin manasında saptadıkları ihtilafların etkisiyle birlikte açıklamaktır.

Bu araştırmada iki yöntem kullanılmıştır. Birincisi tanımlama ikincisi tahlildir. İlk olarak tahlil tanımlama üzerine kuruludur. Nahiv edatlarının farklı irap yönlerini ve bu farklılıkların manaya etkisini anlatıyoruz. Burada edatlar aracılığıyla cümle tahlili ve anlamdaki irabi yönergenin etkisini açıklıyoruz.

Meani harfler ıstılahta; isimler ile fiilleri ve isimler ile isimleri birbirine bağlayan, başkasında(kendi başına değil) bir manaya delalet eden harflerdir. Bunlar için bağlantı harfleri terimi de kullanılır.

Meani Ve Mebani Harfler Arasındaki Farklar

1-Mebani harfler hece harfleridir ve kelime bunlardan oluşur. Bunlar kelimenin parçalarıdır. Meani harfler ise kelimenin çeşitlerindedir.

2-Mebani harfler bir harften fazla olmaz. Meani harfler ise kendi arasında bir harfli olanlar; soru hemzesi gibi, iki harfli olanlar; şart edatı olan in gibi, üç harfli olanlar; cer harfi olan ile gibi kısımlara ayrılır.

3-Meani harfler başkasında bir mana ifade ederler. Bundan dolayı bir mana için gelen harf denmiştir. Mebani harfler ise böyle değildir.

4-Mebani harfler 28 tanedir. Meani harfler ise yaklaşık 50 tanedir.

Çeşitli Manalılık

Bir kelimenin birden fazla farklı manalara delalet etmesidir ki o mananın ana mana ile bir bağlantısı vardır. Bu 'el-İşraku'l-bulisemi' Polysemy diye bilinir. Polysemy kelimesi iki kelimeden oluşmuş olup poly; çeşitli, semy; mana anlamlarına gelir. Şöyle ki bir kelimenin öncelikle birinci manası vardır ki söylendiğinde zihne ilk gelen manadır. Birde kelimenin ikincil manaları vardır ki bunlar birinci manadan anlaşılır. Bu ikincil (izafi, zımnî) manalar çoktur. Bu mana çokluğu bir kelimenin birden fazla farklı yerlerde kullanılması neticesinde meydana gelir.

Cümlenin kuruluşu ve mana farklılığı

Cümle birbirine sıkı sıkıya bağlı halkalara benzer. Ondan bir halka çıkardığımız zaman veya halkalar arasındaki bağlantı herhangi bir sebepten dolayı koparsa, bizim yanımda birbirine bağımsız iki silsile oluşur bazı sigalar özel bir şekilde delalet etmesi özel bir terkinin siyakıyla belirlenir. Cümlenin oluştuğu kelimelerden herhangi bir kelimenin değişmesiyle bu cümlenin içeriğinin değişmesi veya cümlenin oluştuğu terkinin değişmesine götürür. Arapça okuyan kişi min edatının şart mı, istifham mi veya mevsul mu olduğunu tüm hallerde kullanmadan belirleyemez. Dil nizami bize bunları belirlemeye yardımcı olacak vesileler sunar. Şartıye olduğunda sonraki muzari fiili cezmler eder ve şartına cevap ihtiyacı duyar. Ve bu cevabında kendine has özellikleri vardır. Mavsul olduğu zamanda sılaya ihtiyaç duyar ve onunda kendine has özellikleri vardır. Kendini tamamlayan ile beraber isim terkinin olur. Cümleyi bina eden oluşumlardan bir oluşum olur. Soru edatı olduğu zaman şart edatının veya mavsulun ihtiyaç duyduğu şeylere ihtiyaç duymaz. Eğer sesli bir cümle ise farklı ses tonlarına ihtiyaç duyar. Hükmü kendi özel yapısına göre değil cümlede kullanıldığı yere göre ve diğer lugavi alakaların yardımıyla verilir.

Nahvi Manalar

Nahvi manalar nahvin vazifesiyle irtibatlıdır. Kelime için nahvin vazifeleri; cümlede kelimelerin tertibine bağlı olan şeydir. Lügatçilerin nahvin manaları ile kast ettiği; cümlede kelime için nahvin vazifeleri ismi altında işaret ettikleri şeydir. Burada kelimeler için nahvi vazifeler den kasıt; cümledeki kelimeleri belirleyen nahvi manalardır. Bu manalar ki eğer cümle takrir, soru, reca vb. olursa bunlar üzerinde döner ya da bizim birimlerin farklı gramer yapılarında değiştiği farklı öğelerin oynadığı rollerle ilgilidir.

Araştırma, konunun ve konunun öneminin, takip edilen yöntemin ve daha önce yapılmış araştırmaların anlatıldığı bir mukaddime ile başlar. Onu meani harflerini ve farklı mana konusu çerçevesinde bir önsöz takip etmektedir. Daha sonra dört konudan bahsedilmektedir. Birinci konu (cümle kuruluşu ve mana ihtilafı), ikinci konu (tek harfli farklı meani harfleri), üçüncü konu (iki harfli farklı meani harfleri) dördüncü konu harf-i cerler daha sonra sonuç ve kaynakça bölümü gelir.

Anahtar Kelimeler:

Nahiv, Kelime, Mebani Harfleri Meani Harfler, İrabın Farklılığı, Mananın Farklılığı, Cümle Kuruluşu.

مقدمة البحث

يدور البحث هو موضوع: (إشكالية تعليم حروف المعاني المتعددة المعنى)، وهو من الموضوعات المهمة في بيان أحد الصعوبات النحوية التي تواجه الطلاب المتعلمين للعربية بشكل عام، وللناطقين بغيرها بشكل خاص؛ وذلك لما ينتاب هذه الأدوات من معان متعددة يبرزها السياق- من حيث المعنى- وتُفرض عليها قواعد نحوية خاصة للتفريق بين أنواعها؛ وقد تناول البحث العديد من حروف المعاني المتعلقة بهذا الأمر.

حروف المعاني في الاصطلاح: فهي الحروف التي تربط الأسماء بالأفعال والأسماء بالأسماء. وتدل على معنى في غيرها ويطلق عليها حروف الربط.

الفرق بين حروف المعاني وحروف المباني:

- (1) حروف المباني هي حروف التهجي، ومنه تبنى الكلمة. فهي أبعاض الكلمة. أما حروف المعاني فهي من أنواع الكلم.
- (2) حروف المباني لا تزيد على حرف واحد. بينما حروف المعاني منها ما هو على حرف واحد كهمزة الاستفهام ومنه ما هو على حرفين ك (إن) الشرطية. ومنها ما هو على ثلاثة أحرف كحرف الجر (إلى).
- (3) حروف المعاني يتبين معناها بغيرها، ولذلك يقال حرف جاء لمعنى، بينما حروف المعاني ليست كذلك.
- (4) عدد حروف المباني ثمانية وعشرون حرفاً، أما حروف المعاني فنحو خمسين حرفاً.

تعدد المعنى:

هو دلالة كلمة واحدة على عدد من المعاني المختلفة التي تربطها علاقة دلالية بمعنى مركزي، ويُعرف بـ (الاشتراك البوليسيمي) **Polysemy**، ولفظ بوليسيمي مكون من **poly** "متعدد" و **semy** "معنى؛ حيث إن للكلمة معنى أولي، هو الذي يتبادر إلى الذهن عند اطلاق اللفظ، وهناك معان أخرى ثانوية تستوحى من المعنى الأولي، وهذه المعاني الثانوية أو الإضافية أو الضمنية، متعددة، ويرجع تعدد المعنى نتيجة لاستعمال اللفظ في المواقف المختلفة.

بناء الجملة واختلاف المعنى:

الجملة أشبه بسلسلة متصلة الحلقات متماسكة إذا انتزعا منها حلقة أو اختل التماسك عند حلقة من حلقاتها لسبب من الأسباب، أصبح لدينا سلسلتان اثنتان تستقل إحداهما عن الأخرى. وقد تتحدد الدلالة الخاصة لبعض الصيغ بوضعها في سياق تركيب خاص، فإن تغيير أية كلمة من الكلمات التي تتكون منها الجملة يؤدي إلى تغيير مضمون تلك الجملة أو ذلك التركيب الذي كَوْن الجملة، "كذلك لا يستطيع دارس العربية مثلاً أن يحدد أن (من) شرطية أو استفهامية أو موصولة إلا عن طريق استخدامها في كل حالة؛ وقد قدم النظام اللغوي الوسائل التي تعين على هذا التحديد؛ فعندما تكون شرطية يجرم المضارع بعدها، ويحتاج شرطها إلى جواب له خصائص معينة كذلك، وعندما تكون موصولة تحتاج إلى صلة لها خصائص معينة وتصبح مع ما يتمها مركباً اسمياً يعد مكوناً واحداً من مكونات بناء الجملة؛ وعندما تكون استفهامية لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه الشرطية أو الموصولة في بناء الجملة، وتحتاج الجملة إلى نغمة مختلفة إن كانت منطوقة.

فليس الحكم بكونها على حالة من تلك أتياً من بنيتها الخاصة ولكن من وضعها في بناء جملتها مع ما يتعاون معها من علاقات لغوية أخرى.

المعاني النحوية:

ترتبط المعاني النحوية بوظيفة النحو؛ "فالوظائف النحوية للكلمة هي ما تتصل بترتيب الكلمات في الجمل". فما يقصده اللغويون بمعاني النحو هو ما يشيرون إليه تحت اسم الوظائف النحوية للكلمة في الجملة؛ والمقصود بالوظائف النحوية للكلمات هنا المعاني النحوية التي تحدها الكلمات في الجملة؛ تلك المعاني التي تدور على ما إذا كانت الجملة تقريراً أو استفهاماً أو رجاءً .. إلخ، أو ما يتعلق بالأدوار التي تؤديها العناصر المختلفة التي تتغير بها المورفيمات في التركيبات النحوية المختلفة".

أقسام حروف المعاني:

** الحروف الأحادية:

- (7) استعمالات (الأم)
- (8) استعمالات (الفاء)
- (9) استعمالات (الواو)
- ** الحروف الثنائية:
- (10) استعمالات (ما).
- (11) استعمالات (لا).
- (12) استعمالات (من)

** حروف المعاني الجارّة (الباء، من، اللام، إلى، عن، على، في، الكاف، حتى).

وتظهر أهمية البحث في تحديد المعنى الصحيح لبعض حروف المعاني المتعددة المعنى، وبيان أثرها الدلالي، وخاصة أنها متشابهة؛ ولذا يجب عرض أداة واحدة في أكثر من جملة لبيان معانيها وإعراباتها المختلفة. ولا بدّ لطالب العربية، والمطلع في تفسير القرآن، أن يكون ملماً في هذا الباب فإنه لا يكاد يفهم كثيراً من أي القرآن على وجهها إلا بإدراكه معاني الحروف وما يتعلّق بها. وذلك يظهر جلياً للباحث في كلام المفسرين.

وتأتي أهداف البحث لبيان الاستعمالات المختلفة للأدوات: (الأم، الفاء، الواو، ما، لا، من، تعدد المعنى في لبعض حروف الجر)، مع بيان أثر اختلاف النحاة في إعراب هذه الحروف وأثر هذا في معنى الجملة. أمّا منهج البحث فيعتمد على منهجين؛ هما المنهج الوصفي والمنهج التحليلي؛ فالتحليل قائم على الوصف أولاً، حيث نعرض للأداة النحوية من وجهاتها الإعرابية المختلفة وبيان أثر هذا الاختلاف في المعنى، من هنا يأتي تحليل الجملة من خلال هذه الأداة وبيان أثر التوجيه الإعرابي في الدلالة. الكلمات الافتتاحية: النحو، الكلمة، حروف المباني، حروف المعاني، تعدد الإعراب، تعدد المعنى، بناء الجملة.

أهمية البحث

تحديد المعنى الصحيح لبعض حروف المعاني المتعددة المعنى، وبيان أثرها الدلالي، وخاصة أنها متشابهة؛ ولذا يجب عرض أداة واحدة في أكثر من جملة لبيان معانيها وإعراباتها المختلفة.

أهداف البحث

بيان الاستعمالات المختلفة للأدوات: (الأم، الفاء، الواو، ما، لا، من، تعدد المعنى في لبعض حروف الجر)، مع بيان أثر اختلاف النحاة في إعراب هذه الحروف وأثر هذا في معنى الجملة.

منهج البحث

إنّ المنهج المتبع هنا منهجان؛ هما المنهج الوصفي والمنهج التحليلي؛ فالتحليل قائم على الوصف أولاً، حيث نعرض للأداة النحوية من وجهاتها الإعرابية المختلفة وبيان أثر هذا الاختلاف في المعنى، من هنا يأتي تحليل الجملة من خلال هذه الأداة وبيان أثر التوجيه الإعرابي في الدلالة.

الدراسات السابقة

لم يُفرد بحثاً مستقلاً حول: (الصعوبات التي تواجه متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في تعليم حروف المعاني المتعددة المعنى)، لكن هناك مقالات وكتب حول حروف المعاني، وكذلك تعدد المعنى- بشكل عام- دون ربطها بالصعوبات التعليمية؛ وهذه الدراسات (بحسب الترتيب الأبجدي) على النحو التالي:

أولاً: الكتب

- ألفة يوسف، تعدد المعنى في القرآن، الطبعة الثالثة، دار سحر للنشر، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2012م.
- الرّماني (أبو الحسن علي بن عيسى)، حروف المعاني، المكتبة العصرية، بيروت، 1426هـ/ 2005م.
- الرّجائي (عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النّهاوندي)، اللّامات، تحقيق: مازن المبارك، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1405هـ/ 1985م.
- فاضل السّمرائي، معاني النّحو، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، الأردن، عدد الأجزاء (4)، 1420هـ/ 2000م.
- مازن المبارك، نحو وعي لغوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985م.
- المرادي (أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة- محمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1413هـ/ 1992م.
- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة، الشركة المصريّة العالميّة للنشر لونجمان، القاهرة، 1997م. ثانياً: المقالات والرّسائل العلميّة:
- أبو أنس أشرف بن يوسف، "حرف حتى في النّحو"، مقال على شبكة الألوكة: https://www.alukah.net/literature_language/0/132486
- بندر بن سليم الشّراي، "حروف المعاني: أهميتها والفرق بينها وبين حروف المباني"، مقال في الشّبكة الدّوليّة، على موقع: <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=60044>
- ربيعة حمشة، "حروف المعاني في العربيّة بين البنية والوظيفة: دراسة في كتاب الإنصاف"، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللّغات، جامعة محمّد خيضر بسكرة، الجزائر، 2019م.
- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصن، عالم المعرفة، العدد (164)، 1413هـ/ 1992م.
- مقال بعنوان: "الاشتراك البوليسي (تعدد المعنى) Polysemy" في الشّبكة الدّوليّة، على موقع: <https://www.angelfire.com/tx4/lisan/fiqhlughah/ishtirak.htm>
- هدى عبد الحسين مير زوين، "أثر تعدد المعنى في تفسير النّصّ القرآني: دراسة تفسيرية"، رسالة دكتوراه، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 1432هـ/ 2011م.

خطّة البحث

يتكوّن البحث من: مقدّمة- فيها تعريف بالموضوع وبيان أهميته وأهدافه والمنهج المتّبع في البحث والدراسات السابقة، يليها تمهيد حول: (حروف المعانيّ وتعدّد المعنى)، وأربعة مباحث؛ المبحث الأوّل حول: (بناء الجملة واختلاف المعنى)، والمبحث الثاني حول: (حروف المعانيّ الأحاديّة المتعدّدة المعنى "اللّام، الفاء، الواو")، والمبحث الثالث حول: (حروف المعانيّ الثنائيّة المتعدّدة المعنى "ما، لا، من")، والمبحث الرابع حول: (حروف المعانيّ الجارّة "من حروف الجرّ")، ثمّ تأتي خاتمة البحث، يليها قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث.

التمهيد: (حروف المعانيّ وتعدّد المعنى)

الحرف لغةً

قال ابن فارس (ت: 395هـ) " (حرف) الحاء الرّاء والفاء ثلاثة أصول: حدّ الشّيء، والغدول، وتقدير الشّيء. فأما الحدّ فحرف كلّ شيء حدّه، كالسيف وغيره. ومنه الحرف، وهو الوجه. تقول: هو من أمره على حرف واحد، أي طريقة واحدة. قال الله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ)؛ أي على وجه واحد. وذلك أنّ العبد يجب عليه طاعة ربه تعالى عند السّراء والصّراء، فإذا أطاعه عند السّراء وعصاه عند الصّراء فقد عبده على حرف. ويقال للناقة حرف. قال قوم: هي الصّامر، شبهت بحرف السّيف. وقال آخرون: بل هي الضّخمة، شبهت بحرف الجبل.

والأصل الثّاني: الانحراف عن الشّيء. يقال انحرّف عنه ينحرّف عنه انحرافاً. وحرفته أنا عنه، أي عدلتُ به عنه.

والأصل الثّالث: المحراف، حديدة يقدّر بها الجراحات عند العلاج".

الحرف اصطلاحاً

يفرّق علماء اللّغة بين حروف المباني، وحروف المعاني؛ فحروف المباني في اصطلاحهم: هي الحروف الهجائيّة التي تبنى منها الكلمة، وليس للحرف منها معنى مستقلّ في نفسه، ولا في غيره. ويطلق عليها حروف التّهجي. وسمّيت حُرُوف التّهجيّ بذلك لأنّها أطراف الكلمة.

والظّاهر أنّ الحرف في هذا الاصطلاح إنّما سمّي حرفاً، لأنّه طرف في الكلام، وفضلة. والحرف، في اللّغة، هو الطّرف. فهو من كلّ شيء طرفه وشفيره وحده، ويُقال فلان على حرف من أمره ناحية منه إذا رأى شيئاً لا يُعجبه عدل عنه.

أمّا حروف المعانيّ في الاصطلاح: فهي الحروف التي تربط الأسماء بالأفعال والأسماء بالأسماء. وتدلّ على معنى في غيرها ويطلق عليها حروف الرّبط. وتبين العلة التي من أجلها وجب قلّتها في الكلام مع أنّها أكثر في الاستعمال وأقوم دوزاً فيه.

قال المرادي: "فإن قيل: ما معنى قولهم الحرف يدلّ على معنى في غيره فالجواب: معنى ذلك أنّ دلالة الحرف على معناه الإفرادي متوقّفة على ذكر متعلّقه، بخلاف الاسم والفعل. فإنّ دلالة كلّ منهما، على معناه الإفرادي، غير متوقّفة على ذكر متعلّق؛ ألا ترى أنّك إذا قلت: الغلام، فهم منه التّعريف. ولو قلت: (ال) مفردة لم يفهم منه معنى. فإذا قرن بالاسم أفاد التّعريف.

وكذلك باء الجرّ فإنّها لا تدلّ على الإلصاق، حتّى تضاف إلى الاسم الذي بعدها، لأنّه يتحصّل منها مفردة. وكذلك القول في سائر الحروف؛ كحروف الجرّ، والاستفهام، والشّرط، وغيره. وتقيدها بالمعاني ليُخرَج حروف المباني التي تبنى منها الكلمة، وهي حروف الهجاء فالهمزة في كلمة (أحمد) من حروف المباني؛ لأنّها من بنية الكلمة. بينما الهمزة في (أذهب زيد؟) فهي حرف دالّ على معنى الاستفهام فتكون من حروف المعانيّ.

الفرق بين حروف المعاني وحروف المباني

- 1) حروف المباني هي حروف التّهجي، ومنه تبنى الكلمة. فهي أبعاض الكلمة. أمّا حروف المعاني فهي من أنواع الكلم.
- 2) حروف المباني لا تزيد على حرف واحد. بينما حروف المعاني منها ما هو على حرف واحد كهمزة الاستفهام ومنه ما هو على حرفين ك (إن) الشرطيّة، ومنها ما هو على ثلاثة أحرف، كحرف الجرّ (إلى).
- 3) حروف المعاني يتبيّن معناها بغيرها، ولذلك يقال حرف جاء لمعنى، بينما حروف المعاني ليست كذلك.
- 4) عدد حروف المباني ثمانية وعشرون حرفاً، أمّا حروف المعاني فنحو خمسين حرفاً.

أهمية دراسة حروف المعاني

عنى العلماء في بيان معاني الحروف واستعمالاتها في اللّغة فمنهم من أفرد ذلك بالتأليف كالمرادي في كتابه "الجنى الدانيّ في حروف المعاني"، ومنهم من فقد له باباً في تصنيف كابن هشام في "معنى اللبيب عن كتب الأعراب"، وذلك أنّنا نجد الكلام يختلف معناه باختلاف الحرف الرّابط في الجملة. مثال ذلك "خرجت إلى زيد"، و"خرجت في زيد"، و"خرجت على زيد"، و"خرجت من عند زيد"، ونحو ذلك؛ فالفعل "خرج" واسم "زيد" في الجمل كلّها لكن اختلف المعنى باختلاف الحروف الرّابطة في الجملة. بل نجد أنّ الحرف الواحد له أكثر من معنى، كحرف (من) فهو يأتي للابتداء، والتّبعية، والسببيّة، ولبيان الجنس.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّه لا بدّ لطالب العربيّة، والمطلع في تفسير القرآن، أن يكون ملماً في هذا الباب فإنّه لا يكاد يفهم كثيراً من أي القرآن على وجهها إلا بإدراكه معاني الحروف وما يتعلّق بها. وذلك يظهر جلياً للباحث في كلام المفسّرين إذ إنّنا نجدهم في كثير من الآيات يختلف العلماء في توجيه معناها من هذا الباب. وعلى سبيل المثال الحرف (من) في قوله الله تعالى: (وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)، إن قلنا إنّها بيانيّة فإنّ الدّعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كلّ فرد من أفراد الأُمَّة وجوباً عينياً. وإن قلنا إنّ (من) تبعيضيّة كان الوجوب على الأُمَّة من باب فرض الكفاية وليس على كلّ فرد بعينه.

تعدّد المعنى

هو دلالة كلمة واحدة على عدد من المعاني المختلفة التي تربطها علاقة دلاليّة بمعنى مركزي، ويُعرف بـ (الاشتراك البوليسيّمي) Polysemy، ولفظ بوليسيّمي مكوّن من poly "متعدّد" و semy "معنى؛ حيث إنّ للكلمة معنى أوّلي، هو الذي يتبادر إلى الذّهن عند اطلاق اللفظ، وهناك معان أخرى ثانويّة تستوحى من المعنى الأوّلي، وهذه المعاني الثّانويّة أو الإضافيّة أو الصّمنيّة، متعدّدة، ويرجع تعدّد المعنى نتيجة لاستعمال اللفظ في المواقف المختلفة، أو ما يسمّيه أولمان (تعبيرات الاستعمال). كما أنّ دلالة الكلمة الواحدة على أكثر من معنى نتيجة تطوّر في جانب المعنى، وهو البوليزيميّ (polysemy)، (تعدّد المعنى للمدخل الواحد). والمعنى الأوّل مطلوب والمعنى الثّاني يفيد التّعدّد، فضلاً عن أنّ النّفس تهفو إليه وتطلبه وتبحث عنه ويكون - أحياناً - هو المعنى الحقيقي والمطلوب من اللفظ ولا يبراد المعنى الأوّل.

إذن المقصود بتعدد المعنى أن: للكلمة معنى أولي، هو الذي يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ، وهناك معانٍ أخرى ثانوية تستوحى من المعنى الأولي، وهذه المعاني الثانوية أو الإضافية أو الضمنية، متعددة وغير نهائية وهي التي تبحث عنها النفس وتستذوقها، وهي موضع الإمتاع واللذة لدى المتلقي، فالمعاني المباشرة للفظ لا تحدث إثارة ولكن ما وراءها من معانٍ ثانوية هي التي تجذب الطباع إليها، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ): "إذا كان بيننا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهًا آخر"؛ فالمعنى اللغوي لا مزية فيه لأنه يعايش اللفظ بحكم الوضع أما إذا كان هذا المعنى طريقًا لمعنى آخر لا تتركه إلا الأفهام الثيرة والهمم المتيقظة، فهذا هو الصورة المثلى من التظم ويدرك أن وراء نظمه يكمن الأعجاز.

وورد مصطلح تعدد المعنى في الدراسات الحديثة والغربية تحت مسمى (الاشتراك البوليسيبي) (Polysemy)؛ وهو دلالة كلمة واحدة على عدد من المعاني المختلفة التي تربطها علاقة دلالية بمعنى مركزي. ولفظ بوليسيبي مكون من **poly** "متعدد" و **semy** "معنى".

المبحث الأول: (بناء الجملة واختلاف المعنى)

الجملة أشبه بسلسلة متصلة الحلقات متماسكة إذا انتزعت منها حلقة أو اختلَّت التماسك عند حلقة من حلقاتها لسبب من الأسباب، أصبح لدينا سلسلتان اثنتان تستقلُّ إحداهما عن الأخرى، "ونؤكد هذا بالمثال الآتي:

(1) يُجِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ وَالْمَطْرُ مُتَسَاقِطٌ.

في هذا المثال نجد أنفسنا أمام معنى دلالي واحد أفادته الجملة، على الرغم من أنها جملة مركبة تتكوّن من جملتين بسيطتين هما:

(2) يُجِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ.

(3) الْمَطْرُ مُتَسَاقِطٌ.

وإذا تركت هاتان الجملتان على هذا الحال كان بينهما انفصال؛ إذ تصبح كلُّ جملة مستقلة بنفسها عن الأخرى، وتؤدي معنى دلاليًا لا صلة له بالمعنى الدلالي الذي تؤديه الأخرى، ويوضح هذا حين نلاحظ أن الجملة (2) تفيد حبَّ زيدٍ لقيادة السيارة في كلِّ الأحوال، وأن الجملة (3) تفيد تساقطَ المطر، وهو معنى دلالي لا علاقة له بالمعنى المستفاد من الجملة (2).

فإذا تأملنا الجملة (3) وهي: (المطرُ متساقطٌ)، وجدناها تتضمن معنيين معجميين هما: (المطرُ)، و (متساقطٌ)، وقد ارتبطا فيما بينهما بعلاقة دلالية، كما تتضمن معنيين نحويين وظيفيين هما: المبتدأ والخبر، أو المسند إليه والمسند، وقد ارتبطا فيما بينهما بعلاقة نحوية سياقية، هي علاقة الإسناد. وكلتا العلاقتين - الدلالية والنحوية - لم تنشأ إلا من خلال التركيب النحوي؛ حيث حدث اقتران دلالي بطريق التجاور والتأليف.

ونود الآن أن ننصّر حال المعنيين قبل نشوء التركيب النحوي وقيام علاقتي الارتباط الدلالية والنحوية؛ سيكون المعنيان في حالة انفصال؛ وذلك لأنَّ المعنيين متلائمان دلاليًا ونحويًا.

وإذا رجعنا إلى الجملة: (يُجِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ)، لاحظنا نشوء علاقات سياقية نحوية بين المعاني الوظيفية لألفاظها؛ فقد نشأت علاقة الإسناد بين الفعل (يُجِبُّ) وفاعله (زيدٌ)، وعلاقة التعدية بين الفعل (يُجِبُّ) ومفعوله (قيادة)، وعلاقة الإضافة بين (قيادة) و(السيارة)؛ وكذلك في الجملة: (المطرُ متساقطٌ)، نشأت علاقة الإسناد بين المبتدأ (المطرُ) وخبره (متساقطٌ).

ومن الملاحظ أن كلَّ جملة من الجملتين البسيطتين اللتين تشتمل عليهما الجملة الأولى: (يُجِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ) والمطرُ متساقطٌ)، تؤدي عند الانفصال معنى مختلفًا عن المعنى الذي تؤديه بعد الربط.

ويستنتج من هذا أن الغرض من الربط هنا هو أمن اللبس في فهم الانفصال بين الجملتين؛ أما الوظيفة التي أدتها الواو هنا فهي الدلالة على إنشاء علاقة سياقية نحوية مصطنعة بين الجملتين بطريق الربط، هي علاقة الملاسة؛ أي إفادة معنى الحال.

"وكلُّ علاقة من هذه العلاقات تفهم من خلال السياق بلا واسطة؛ أي بلا أداة؛ لأنَّ العلاقة السياقية النحوية بين كلِّ طرفين علاقة وثيقة شبيهة بعلاقة الشيء بنفسه، فهي تجعلها في غنى عن اللجوء إلى أداة تربط بينهما"؛ وعلى هذا الأساس فإنه "لا ينبغي أن ننظر إلى اللغة باعتبارها مجموعة من الظواهر المنفصلة كالكلمات والأصوات وكلام الأشخاص، ولكن باعتبارها (نظامًا عضويًا) تتداخل فيه كلُّ الأجزاء، ويؤدي فيه كلُّ جزء دوره وفقًا للعمليات (التوليدية) التي تكوّن البنية العميقة".

"فليست اللغة في حقيقة أمرها إلا نظامًا من الكلمات التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، تحتمة قرابين معينة لكلِّ لغة"، "وليس ما يرد بالمعاجم من كلمات منفردة منعزلة إلا أصواتًا مشوهة مضطربة أشدَّ الاضطراب لأي لغة من اللغات"، فتنظيم الكلمات على نسق معين يشكل موضوع علم النحو، الذي يعبر عنه تشومسكي: بأنه مجموعة القواعد التي يمكن بمقتضاها استحداث كلِّ الجمل الصحيحة في لغة ما، والذي وظيفته تعيين صلة الكلمات بعضها ببعض في الجملة الواحدة بحسب المعنى المراد.

وفي هذا الصدد يرد إلى خاطرنا مقولة ابن يعيش: "إنَّ الشَّيْبَانَ إِذَا تَرَكَبَا حَدَثَ لِهَمَا بِالْتَّرْكِيبِ مَعْنَى لَا يَكُونُ فِي كَلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمَرْكَبِ".

وقد تتحدّد الدلالة الخاصة لبعض الصيغ بوضعها في سياق تركيبية خاص، فإنَّ تغيير أيّة كلمة من الكلمات التي تتكوّن منها الجملة يؤدي إلى تغيير مضمون تلك الجملة أو ذلك التركيب الذي كوّن الجملة، "كذلك لا يستطيع دارس العربية مثلاً أن يحدّد أن (من) شرطية أو استفهامية أو موصولة إلا عن طريق استخدامها في كلِّ حالة؛ وقد قدّم النظام اللغوي الوسائل التي تعين على هذا التحديد؛ فعندما تكون شرطية يجزم المضارع بعدها، ويحتاج شرطها إلى جواب له خصائص معينة كذلك، وعندما تكون موصولة تحتاج إلى صلة لها خصائص معينة وتصبح مع ما يتممها مركبًا اسميًا يعدُّ مكونًا واحدًا من مكونات بناء الجملة؛ وعندما تكون استفهامية لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه الشرطية أو الموصولة في بناء الجملة، وتحتاج الجملة إلى نغمة مختلفة إن كانت منطوقة.

فليس الحكم بكونها على حالة من تلك أنبأ من بنيتها الخاصة ولكن من وضعها في بناء جملتها مع ما يتعاون معها من علاقات لغوية أخرى؛ وعلى ذلك إذا قرأ متعلّم العربية: قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا)، وقوله تعالى: (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ

عَلَى اللَّهِ ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)، وقوله تعالى: (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ). لا يستطيع تحديد دلالة (مَنْ) في كل تركيب منها، إلا عن طريق إثبات خصائص إحدى الحالات ونفي خصائص الأخرى. فعناني السياق في حقيقتها لغوية تأتي من معرفة الخصائص التي تضع المفرد أو التركيب في مقابلات استبدالية سلباً أو إيجاباً حتى تضعه موضعه الصحيح أو الاحتمالي. وكل هذه الأمور تنم في ذهن المتكلم الأصلي باللغة بأسرع وقت ممكن؛ ولهذا يتعثر الأجنبي عن اللغة، ويتردد كثيراً قبل أن يحدّد هذا الاستعمال أو ذلك ومن هنا أيضاً تكثر الأخطاء في الترجمة من لغة إلى أخرى".

المعاني النحوية

ترتبط المعاني النحوية بوظيفة النحو؛ فالوظائف النحوية للكلمة هي ما تتصل بترتيب الكلمات في الجمل". فما يقصده اللغويون بمعاني النحو هو ما يشيرون إليه تحت اسم الوظائف النحوية للكلمة في الجملة؛ والمقصود بالوظائف النحوية للكلمات هنا المعاني النحوية التي تحددها الكلمات في الجملة؛ تلك المعاني التي تدور على ما إذا كانت الجملة تقريراً أو استفهاماً أو رجاءً. الخ، أو ما يتعلق بالأدوار التي تؤديها العناصر المختلفة التي تتغير بها المورفيمات في التركيبات النحوية المختلفة". ويرتبط مصطلح (الوظيفة النحوية) بعدة مصطلحات أخرى؛ مثل: (المعنى الوظيفي)، و(المعنى النحوي)، و(المعنى الداخلي)، و(المعنى البنوي)، وكلها تعبر عن مفهوم واحد؛ فهي تمثل المعنى الذي تكتسبه الكلمة داخل السياق؛ أي المعنى الناتج من وضع الكلمة في علاقة مخصوصة مع سائر الكلمات في الجملة. فإذا رتبنا الكلمات في تركيب لغوي صحيح اكتسبت معاني نحوية تحددها طبيعة التركيب الذي ترد فيه، ومن خلال هذا المعنى النحوي يتكوّن عندنا المعنى العام للجملة أو المعنى الدلالي الذي يريد المتكلم أن يوصله للسامع.

الإعراب وتحديد المعنى

"المراد بالمعرب ما كان فيه إعراب أو قابلاً للإعراب، وليس المراد منه أن يكون فيه إعراب لا محالة"، فإذا انضمت الكلمة إلى غيرها وفقاً لشرائط التركيب في اللغة، وحسب نظامها في بناء الجمل أو (التعليق) فيها- على حدّ تعبير عبد الفاهر- أصبح لها معنى إضافي نابع من وجودها في التركيب، وتحقق في الكلمة المعربة حينئذ الإعراب الفعلي. ويقول ابن فارس عن الإعراب وصلته بالمعاني: "من العلوم الجليلية التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول ولا مضاف من منوعت ولا تعجب من استفهام ولا نعت من توكيد". وقال: "فأما الإعراب فبه تميّز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين وذلك أن قائلًا لو قال (ما أحسن زيد) غير معرب أو (ضرب عمرو زيد) غير معرب، لم يوقف على مراده فإذا قال (ما أحسن زيداً!) أو (ما أحسن زيداً) أو (ما أحسن زيداً) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها فهم يفرقون بالحركات وغيرها من المعاني".

المبحث الثاني: (حروف المعاني الأحادية المتعددة المعنى)

أولاً: استعمالات (اللام)

حرف كثير المعاني والأقسام. وقد أفرد لها بعضهم تصنيفاً، وذكر لها نحوًا من أربعين معنى. وأقول: إن جميع أقسام اللام، التي هي حرف من حروف المعاني، ترجع عند التحقيق إلى قسمين: عاملة، وغير عاملة. فالعاملة قسمان: جارة وجازمة. وزاد الكوفيون ثالثاً، وهي الناصبة للفعل. وغير العاملة خمسة أقسام: لام ابتداء، ولام فارقة، ولام الجواب، ولام موطنة، ولام التعريف، عند من جعل حرف التعريف أحاديًا. فهذه ثمانية أقسام.

ولها ستة استعمالات هي:

- (1) لام الجر: وتدخل على الاسم فتجره؛ مثل: للحق الغلبة في النهاية.
- (2) لام زائد للتوكيد: وتدخل على خبر (إن) غالبًا؛ مثل: إن الحق لمنصر.
- (3) وتدخل على اسم إن بشرط أن يكون مؤخرًا؛ مثل: إن للحق صوتًا مسموعًا.
- (4) لام التعليل: وتدخل على المضارع لتنصبه؛ مثل: ذاكر لتنجح.
- (5) لام الجحود: وتدخل على المضارع فتنصبه، ولا بد أن يكون مسبقًا بكون منفي (ما كان، لم يكن)؛ مثل قوله تعالى: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ).
- (6) لام الأمر: وتدخل على المضارع فتجرمه وتعطيه صيغة الأمر؛ مثل: لتذاكر الدرس.
- (7) لام الابتداء: وتدخل على المبتدأ مباشرة ولا تؤثر في الإعراب؛ مثل: وحقًا لتنصرن الحق.

ثانيًا: استعمالات (الفاء)

ولها أربعة استعمالات هي:

- (1) فاء العطف: وتفيد الترتيب مع التعقيب (الإسراع). مثل: ابدأ بالأهم فالمهم.
- (2) فاء السببية: وهي تحمل معني العلة والسبب، ويشترط أن يسبقها نفي أو طلب (أمر، نهي، مضارع مسبق بلام الأمر، استفهام، تمني، رجاء). مثال 1: ما قصرنا فيلومنا أحد. مثال 2: لا تقصروا فتلاموا. مثال 3: هل تخلص فتتل التقدير.
- (3) الفاء الواقعة في جواب الشرط: وتعرف بأن تكون الجملة مسبوقة بأداة شرط جازمة أو غير جازمة. مثال 1: ما تفعل من خير فجزاءه لك. مثال 2: إذا أخلصت فسوف ترضي ضميرك.
- (4) فاء تقع في بداية الجملة: وتعرف بأن الجملة بعدها تكون مستقلة في المعنى. مثل: حضارتنا عظيمة فماضينا عريق.

ثالثًا: استعمالات (الواو)

ولها خمسة استعمالات هي:

(1) واو العطف: وتفيد المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعل.
مثل: حضر محمدٌ وأحمدٌ.

(2) واو المعية: وتكون بمعنى (مع)، والاسم بعدها يعرب مفعولاً معه.
مثل: سررتُ والنيل.

(3) واو الحال: وتفيد هي والجملة بعدها معني الحال.
مثل: نوذيتُ عملنا ونحن راضون.

(4) واو الاستئناف: وهي واو لربط الجمل أو استئناف جملة جديدة.
مثل: الأمل محققٌ والرّخاء أكيدٌ.

(5) واو القسم (حرف جرّ):
وهي تدخل على لفظ الجلالة (الله) لإفادة القسم وتكون حرف جرّ.

مثل: والله لأقولنّ الحقّ.

المبحث الثالث: (حروف المعاني الثنائية المتعددة المعنى)
أولاً: استعمالات (ما)

ولها ستة استعمالات هي:

(1) ما الموصولة: وتكون بمعنى الذي، وتستعمل لغير العاقل.
مثل: يُشكر ما تقوم به.

ما: اسم موصول بمعنى الذي مبني على السكون في محلّ رفع نائب فاعل، والجملة بعدها تسمّى صلة الموصول أو جملة الصلّة، ولا بدّ أن تشتمل على رابط أو عائد هو الضمير الذي تشتمل عليه الجملة، وقد تكون الصلّة شبه جملة ظرفاً أو جارٍ ومجرور.

مثال 1: عرفت ما في بيتك.

مثال 2: كلُّ ما فوق الثراب ترابٌ.

(2) ما الشرطيّة: وهي اسم شرط جازم يجرم فعلين الأوّل فعل الشرط والثاني جوابه، وقد يكون الجواب جملة في محلّ جزم إذا كان مقترناً بالفاء.

مثل: ما تفعل من خير فالله يعلمه.

الفاء: واقعة في جواب الشرط.

الله: مبتدأ مرفوع بالضمّة، والجملة الاسميّة في محلّ جزم جواب الشرط.

ما الشرطيّة: تعرب اسم شرط جازم مبني في محلّ نصب مفعول به إذا كان الفعل بعدها لم يستوف مفعوله (المفعول غير موجود في الجملة)، وتعرب مبتدأ إذا كان الفعل بعدها قد استوفى مفعوله (المفعول موجود في الجملة).

(3) ما التعجبيّة: وتكون في صيغة (ما أفعل)، وتعرب مبتدأ دائماً، وهي نكرة تامّة بمعنى: شيء عظيم.

مثل: ما أحقّ الوطن بالتقدير.

ما: تعجبيّة مبتدأ مبنية على السكون، في محلّ رفع.

أحقّ: فعل ماض مبني على الفتح، والفاعل ضمير مستتر تقديره هو، والجملة الفعلية في محلّ رفع خبر.

الوطن: مفعول به منصوب بالفتحة.

الباء: حرف جرّ مبني على الكسر لا محلّ له من الإعراب.

التقدير: اسم مجرور وعلامه جرّه الكسرة.

(4) ما المصدرية: وتعرف بإمكان تحويلها إلى مصدر صريح.

مثل: سرّني ما اجتهدت؛ أي: سرّني اجتهداك.

وهناك ما مصدرية ظرفية؛ وتكون بمعنى (طول مدّة).

مثل: سأكافئك ما اجتهدت؛ أي: طول مدّة اجتهداك.

(5) ما الزائدة: وهي قسمان: كافّة؛ وغير كافّة.

أولاً: ما الكافّة؛ ولها ثلاثة أنواع:

1- الكافّة عن عمل الرفع؛ وهي التي تتصل بالأفعال (قلّ، طال، كثر).

مثل: قلّما استجاب الكسول طالما نصحته.

2- الكافّة عن عمل النصب؛ وهي التي تتصل بـ (إنّ وأخواتها) فكفّها عن العمل، ويعرب ما بعدها مبتدأ وخبر، ما عدا (ليت) فيجوز فيها الوجهان.

مثال 1: إنّما الحياة مدرسة كبرى.

مثال 2: ليتما الأمل قريبٌ.

أو: ليتما الأمل قريبٌ.

3- الكافّة عن عمل الجرّ إذا سبقها حرف جرّ؛ مثل: ربّما، كما.

ثانياً: غير الكافّة للتوكيد؛ ولها ستة أنواع:

1- بعد رافع؛ مثل: شتّان ما سعيد وشقيّ.

شتّان: اسم فعل ماض بمعنى: بعد.

سعيد: فاعل مرفوع بالضمّة.

2- بعد ناصب: إذا اتّصلت بـ (ليت) على اعتبارها عاملة رغم اتّصال ما بها؛ مثل: ليتما الأمل قريبٌ.

3- بعد جازم "أداة شرط"؛ مثل: إنّما تجاهدون فلك ثواب جهادك.

- 4- بعد حرف الجرّ؛ مثل قوله تعالى: (فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ)، ومثل قوله تعالى: (عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ).
- 5- بعد إذا؛ مثل: إذا ما غضبت فتمالك نفسك.
- 6- بين التّابع والمتبوع؛ كالبدل والمبدل منه. مثل: اضرب لك مثلاً ما جندياً.
- مثالاً: مفعول به منصوب بالفتحة (المبدل منه). جندياً: بدل منصوب بالفتحة.
- 6) ما النّافية: تدخل علي الجملة الاسميّة فتعمل عمل (ليس). مثل: ما كلّ مواطن مؤدّباً لواجبة كما ينبغي. كلّ: اسم ما المشبهة بـ (ليس) مرفوع بالضّمّة. مؤدّباً: خبر ما منصوب بالفتحة. وقد يأتي معها استثناء فلا تعمل عمل ليس. مثل: ما الحياة إلا مدرسة. الحياة: مبتدأ مرفوع بالضّمّة. مدرسة: خبر مرفوع بالضّمّة. وقد تدخل علي الجملة الفعلية فلا تؤثّر في إعراب الفعل بعدها. مثل: ما تريدون إلا مصلحة الوطن. تريدون: فعل مضارع مرفوع بثبوت النون لأنّه من الأفعال الخمسة، وواو الجماعة ضمير متّصل مبنيّ في محلّ رفع فاعل. ثانياً: استعمالات (لا)
- ولها ثلاثة استعمالات هي:

- (1) "لا" نافية:
- أ- لا النّافية للجنس: وتعمل عمل إنّ بشرط:
- أن يكون اسمها وخبرها نكرتين.
 - وألاّ تفصل عن اسمها بفواصل.
 - وألاّ يدخل عليها حرف جرّ.
- فإنّ كان اسمها معرفة أو فصلت عن اسمها يلغى عملها ويلزم تكرارها. مثال 1: لا النّفس راضية بها ولا الملتقى. مثال 2: لا بيننا خائناً ولا جباناً. وإذا دخل عليها حرف جرّ يجر ما بعدها. مثل: بلا شكّ. أو: بلا ريب. ويكثر حذف خبرها؛ كأن تقول: لا بأس؛ أي: لا بأس عليك. واسم لا إذا كان مضافاً أو شبيهاً بالمضاف ينصب. مثل: لا محترماً لنفسه يفعل الخير. محترماً: اسم لا النّافية للجنس منصوباً لأنّه شبيه بالمضاف. ب- أن تعمل عمل (ليس). مثل: لا قلب خالياً ممّا يشغله. قلب: اسم لا مرفوع بالضّمّة. خالياً: خبر لا منصوب بالفتحة. 3- تكون جواباً مناقضاً لـ (نعم). مثل: أكان منك تهاون؟ الجواب: لا؛ أي: لم يكن مني تهاون. 4- قد تدخل علي الماضي وحينئذ يجب تكرارها. مثل: هذا العامل لا أرضى ضميره ولا أفاد. 5- قد تدخل علي المضارع فتجعله للاستقبال ويظلّ مرفوعاً. مثل: لا أحبّ النّفاق. 6- قد تقع بين الجارّ والمجرور. مثل: قضيت يوماً بلا ملل. (2) "لا" ناهية: وتدخل علي المضارع فتجزمه، وفيها ينهي عن فعل شيء مكروه. مثل: لا تناصر الباطل. (3) "لا" عاطفة: وتعرف بوقوعها بين اسمين غالباً، يعطف أحدهما علي الآخر، وهي تثبت الحكم للمعطوف مع المعطوف عليه في الإعراب. مثل: يعلو الحقُّ لا الباطل. يشترط ألا يكون مع لا العاطفة أداة عطف أخرى، فإذا كان معها أداة أخرى كانت هذه الأداة هي العاملة وتكون لا زائدة والثّانية عاطفة. ثالثاً: استعمالات (منّ)
- ولها ثلاثة استعمالات هي:
- (1) "منّ" الشرطيّة: وهي اسم شرط جازم يجزم فعلين الأوّل فعل الشرط والثّاني جوابه، فإذا كان الفعل بعدها قد استوفى مفعوله أعربت (منّ) مبتدأ، وإذا لم يستوف الفعل مفعوله أعربت (منّ) مفعولاً به.

مثل قوله تعالى: (وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا).

يضلل: فعل الشَّرَط مجزوم بالسُّكُون.

الفاء واقعة في جواب الشَّرَط.

لن: حرف نصب ونفي (جزم جواب الشَّرَط).

تجد: فعل مضارع منصوب، والجملة في محلِّ اسم شرط جازم مبنيٌّ على السُّكُون في محلِّ نصب مفعول به.

(2) "مَنْ" الموصولة: وتعرف بإمكان وضع الاسم الموصول موضعها (الَّذِي، الَّتِي، الَذِينَ، الَذَات (الَّذِينَ)، اللَّتَان (اللَّتَيْن)، الَذِينَ، اللَّاتِي (اللَّائِي)، دون أَنْ يتأثَّر المعنى، وهي تصدق على المذكَر والمؤنث، وتعرب حسب موقعها. مثل: مَنْ كَانَ عَفِيفًا فِي فَقْرِهِ خَيْرٌ مِمَّنْ أَصْبَحَ ذَلِيلًا فِي غِنَاهُ.

مَنْ: اسم موصول مبنيٌّ على السُّكُون.

غناه: اسم مجرور بالكسرة المقدَّرة لأنَّه اسم مقصور.

ملحوظة: لا بدَّ من صلة بعد (مَنْ) تكون جملة فعلية دائمًا، ولو جاء بعدها ظرف أو جارٌّ ومجرور قدر لها فعل وفاعل.

مثل: ذلك أكرمت مَنْ فِي دَارِي.

أي: من يستقرُّ فِي دَارِي أو استقرَّ.

أي أَنْ صلة الموصول قد تكون جملة أو شبه جملة (ظرف أو جارٌّ ومجرور)، ولا بدَّ في الصِّلَّة من عائد على الاسم الموصول (مَنْ).

(3) "مَنْ" استفهامية: ويسأل بها عن العاقل؛ أي يستفهم بها عنه، وعند إعرابها يلاحظ أنَّه إذا جاء بعدها اسم أعربت مبتدأ والاسم بعدها خبر. مثل: مَنْ الْقَادِمُ؟

مَنْ: اسم استفهام مبنيٌّ على السُّكُون في محلِّ رفع مبتدأ.

القادم: خبر مرفوع بالصِّمَّة.

ملحوظة: في حديثنا السابق كُنَّا نتحدث عن (مَنْ) بفتح الميم، وهناك (مَنْ) بكسر الميم وهي حرف جرٍ تدخل على الاسم فتجره. مثل: مَنْ الْوَقَاعِ أَنْ تَذَاكِرَ.

مِنْ: حرف جرٍ.

الواقع: اسم مجرور بالكسرة.

المبحث الرَّابِع: حروف المعاني الجارة.

أولاً: حرف (الباء)

هو يفيد الإلصاق أساسًا، إلا أنَّ له دلالات أخرى؛ منها:

(1) التَّعْدِيَّة: وتسمَّى "باء النَّقْل" وتؤدِّي إلى أن يصبح الفاعل مفعولاً به؛ لأنَّها تشبه الهمزة في تصيير الفعل اللازم متعديًا؛ ومنه قوله تعالى: (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ)، وقرئ: أَذْهَبَ اللَّهُ نُورَهُمْ.

(2) الاستعانة؛ وذلك كما في البسملة (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، ونحو: "كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ".

(3) السَّبْبِيَّة والتَّعْلِيل؛ كما في قوله تعالى: (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ)، وقوله تعالى: (فَكَلًّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ).

(4) البدل؛ كقول الرسول ﷺ: "مَا يَسْرُنِي حُمُرُ النَّعَمِ".

(5) المقابلة؛ كقوله تعالى: (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)، ونحو: "اسْتَرَيْتُ الْكِتَابَ بِمَائَةِ فَرْسٍ".

(6) القسم؛ وذلك نحو: "أَفْسِمُ بِاللَّهِ"، وكذلك: "بِاللَّهِ لِأَسَاعِدِنِ الضَّعِيفِ".

(7) المصاحبة؛ وهي التي يصلح موضعها موضع (مع)، ويغني عنها وعن مصحوبها الحال؛ نحو قوله تعالى: (اهْبِطْ بِسَلَامٍ)؛ أي: مع سلام، و"جَاءَ الرَّسُولُ وَالْحَقُّ" أي: مع الحقِّ ومحققًا، وكقوله تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) أي: مع حمده وحامدًا.

(8) الزيادة: نحو قوله تعالى: (وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا)، وقوله تعالى: (وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ)، وقوله تعالى: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ).

ثانيًا: الحرف (من)

الدِّلالة الأساسية لهذا الحرف هي ابتداء الغاية مكانًا أو زمانًا أو غيرهما؛ فابتداء الغاية في المكان؛ كقوله تعالى: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى).

وابتداء الغاية في الزَّمان؛ كقوله تعالى: (لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ). وقد ترد لتوح بمعانٍ أخرى؛ منها:

وعليه فمن ترد:

(1) لتبيين الجنس: وكثيرًا ما يقع بعد "ما" و"مهما"؛ نحو قوله تعالى: (مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ)، وقوله تعالى: (مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ)، ومن وقوعها بعد غيرها قوله تعالى: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ)، وقوله تعالى: (وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ).

(2) للتعليل؛ مثل قوله تعالى: (مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أَغْرَفُوا).

(3) للتبعية: وهي التي يسدُّ "بعض" سدًّا؛ نحو قوله تعالى: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ).

(4) للفصل: وهي الدَّاخلة على ثاني المتضادين؛ نحو قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ)، وقوله تعالى: (حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ).

(5) للبدل؛ نحو قوله تعالى: (أَرْضِيئْتُمْ بِالدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)، وقوله تعالى: (لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ فَلَاحَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ).

(6) تستخدم بمعنى (عند)؛ كما في قوله تعالى: (لَنْ نُعْجِبَ عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا).

ثالثًا: حرف (اللَّام)

ومعانيه كالآتي:

(1) الاستحقاق؛ كقوله تعالى: (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ)، وكقوله تعالى: (لَهُمْ فِي الدُّنْيَا جَزَاءٌ).

(2) الاختصاص؛ كقوله تعالى: (إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا)، وكقوله تعالى: (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ).

- (3) الملك؛ كقوله تعالى: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ).
 (4) التَّمْلِيك؛ وذلك نحو: "أَعْطَيْتُ لِعَلِيٍّ كِتَابًا".
 (5) شبه التَّمْلِيك؛ كقوله تعالى: (جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا).
 (6) التَّلْعِيل؛ كقوله تعالى: (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)، وقوله تعالى: (لِيَلْفَ قُرَيْشٍ).
 (7) الصَّبْرُورَة؛ وتسمى (لام العاقبة)، أو (المأل)؛ كقوله تعالى: (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا).
 (8) التَّعْجِب؛ كقول العرب: "للهِ دَرُهٌ فَارِسًا".
 (9) التَّعْدِيَة؛ نحو: "مَا أَضْرَبَ زَيْدًا لِعَمْرٍو".
 (10) التَّوَكِيد؛ وهي الرَّائِدَة؛ كقول الشاعر:
 وَمَلَكْتَ مَا بَيْنَ الْعِرَاقِ وَيَثْرِبَ مَلِكًا أَجَارَ لِمُسْلِمٍ وَمُعَاهِدِ
 وَالشَّاهِدُ فِيهِ قَوْلُهُ "أَجَارَ لِمُسْلِمٍ"؛ أي: أجاز مسلماً؛ حيث وقعت اللام زائدة للتوكيد.
 (11) قد تأتي بمعنى (عند)؛ كقراءة الجحدري لقوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ).
 (12) كما ترد بمعنى (بعد)؛ نحو قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ).

رابعاً: الحرف (إلى)

- ومعناه المشهور هو انتهاء الغاية مطلقاً زماناً أو مكاناً . فانتهاه الغاية الزمانية؛ كقوله تعالى: (ثُمَّ أَمُوءَ الصَّيَّامِ إِلَى اللَّيْلِ).
 وانهاء الغاية المكانية؛ كقوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى).
 لكن (إلى) قد تأتي لمعان أخرى؛ منها:
 (1) للمعية؛ وذلك إذا ضمت شيئاً إلى آخر في الحكم به أو عليه أو التعلق؛ كقوله تعالى: (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) ، وقوله تعالى :
 (وَأَيُّكُمْ إِلَى الْمَرِافِقِ).
 (2) مرادفة (عند)؛ كقول الشاعر :
 أَمْ لَا سَبِيلَ إِلَى الشُّبَابِ وَذِكْرِهِ أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الرَّجِيحِ السُّتْسَلِ
 وقد ذكر الصَّبَّان، ونقل عن الدماميني (ت: 1362هـ) إمكان جعل (إلى) هنا للتبيين؛ وهي المبينة لفاعل مجرورها بعد ما يفيد
 حباً أو بغضاً من فعل تعجب أو أفعال تفضيل؛ نحو قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ).

خامساً: الحرف (عن)

معاني (عن) كالتالي:

- (1) المجاورة؛ نحو: "سرتُ عن البلد".
 (2) التَّلْعِيل؛ كقوله تعالى: (وَمَا نَحْنُ بِنَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ)؛ أي: من أجل قومك، وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ
 لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاها إِنَاءً)؛ أي: "من أجل موعدة".
 (3) البدل؛ كقوله تعالى: (وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا).
 (4) تأتي بمعنى (بعد)؛ كقوله تعالى: (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ)؛ أي: بعد طبق.
 سادساً: الحرف (على)

من معاني الحرف (على):

- (1) الاستعلاء حساً؛ نحو قوله تعالى: (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ)، أو معنى؛ نحو قوله تعالى: (فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)،
 وقوله تعالى: (وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ).
 (2) بمعنى (مع)؛ نحو قوله تعالى: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَنُورٌ مَّغْوَرَةٌ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ)، وقوله تعالى: (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ).
 (3) بمعنى (لكن)؛ نحو: "فُلَانٌ كَثِيرٌ الذُّنُوبِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى"؛ أي: لكن.
 (4) زائدة؛ كحديث: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ"؛ أي: يميناً.

سابعاً: الحرف (في)

فهي لها عدة معان هي:

- (1) الظرفية الزمانية أو المكانية؛ وقد اجتمعا في قوله تعالى: (غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ)
 سواء كانت حقيقة كالآية، أو مجازاً؛ نحو قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةٌ)، وقوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ
 آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ).
 (2) السببية؛ مثل قوله تعالى: (لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)؛ أي: بسبب ما أفضتم فيه، وقال النبي: "عَذِبَتْ امْرَأَةٌ فِي
 هَرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جَوْعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ"؛ أي: بسبب هرة.
 (3) المقايسة؛ فقوله تعالى: (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ) معناه: بالقياس على الآخرة وبالنسبة إليها؛ لذلك يقال إن
 (في) داخلة بين مفضول سابق (الحياة الدنيا) وفاضل لاحق (الآخرة).
 (4) قد ترد بمعنى (مع)؛ نحو قوله تعالى: (قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ)؛ أي: معهم.

ثامناً: حرف (الكاف)

وهو يدل على:

- (1) التشبيه؛ نحو: "الجُنْدِيُّ كَالْأَسِيرِ".
 (2) التَّلْعِيل؛ نحو قوله تعالى: (وَأَذْكُرُهُ كَمَا هَدَاكُمْ)؛ أي: "الهدايته إياكم".
 (3) زائدة؛ نحو قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).
 وتجدر الإشارة إلى أن الكاف كما ترد حرفاً ترد اسماً مرادفة لـ (مثل) فتجرد بالحرف كقوله: "يَضْحَكُنَّ عَن كَالْبُرْدِ الْمُتَهَمِ".

وبالإضافة نحو قول روبة:
 وَمَسَّهْمٌ مَا مَسَّ أَصْحَابَ الْفَيْلِ وَلَعِبَتْ طَيْرٌ بِهِمْ أَبَابِدُ
 تَرْمِيهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ فَصَيَّرُوا مِثْلَ كَعْصَفٍ مَّاكُولٍ
 والشاهد فيه قوله "مثل كعصف" حيث وردت الكاف اسماً بمعنى "مثل" ووقعت مضافاً إليه.

تاسعاً: الحرف (حَتَّى)

ذكر النحاة أَنَّ (حَتَّى) ترد على أربعة أوجه؛ هي:

- (1) (حَتَّى) الجارّة: وهذه تكون حرف جرّ، يجزئ الاسم الواقع بعده، وعلامتها أَنَّهُ يصحُّ رفعها ووضع (إلى) مكانها ويستقيم المعنى، وقد وردت في كتاب الله تعالى جازةً للاسم الصريح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾، (مطلع) على أن (حَتَّى) حرف جرّ، والمعنى: إلى مطلع الفجر. ويُقال في إعراب (حَتَّى) الجارّة: حرف غاية وجرّ.
- (2) (حَتَّى) الناصبة للفعل المضارع: وهذه يأتي بعدها فعل مضارع، وهي تعمل فيه النَّصب، ومن أمثلة عملها النَّصب قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ﴾.
- (3) (حَتَّى) الابتدائية: وهي حرف يُبتدأ به الكلام، ويستأنف عمّا قبله؛ ولذلك كان ما يقع بعدها جملةً تامةً، نحو قوله: فاز الطلاب حَتَّى محمّدٌ ناجحٌ.

(4) (حَتَّى) العاطفة، وهذه تكون بمعنى (الواو)؛ وهي تقتضي التّشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى والإعراب معاً، كحرف العطف (الواو) تماماً، فإذا قلت على سبيل المثال: مات النَّاسُ حَتَّى الأنبياءُ، كانت (حَتَّى) العاطفة في هذا المثال تقتضي المشاركة بين المعطوف (الأنبياء) والمعطوف عليه (النَّاس) في الإعراب، فكما أنَّ كلمة (النَّاس) أنت مرفوعة، فكذلك يجب رفع كلمة (الأنبياء) تبعاً لها، وهذه هي المشاركة في الإعراب، وكذلك تقتضي (حَتَّى) العاطفة في هذا المثال المشاركة بين المعطوف (الأنبياء) والمعطوف عليه (النَّاس) في المعنى، فيكون معنى المثال: يموت النَّاسُ، ويموت الأنبياء.

خاتمة البحث:

تتبع إشكالية تعليم حروف المعاني المتعدّدة المعنى من حيث كونها أدوات لهامعان متعدّدة يبرزها السياق- من حيث المعنى- وتفرّض عليها قواعد نحويّة خاصّة للتفريق بين أنواعها.

حروف المعاني في الاصطلاح: فهي الحروف التي تربط الأسماء بالأفعال والأسماء بالأسماء. وتدلُّ على معنى في غيرها ويطلق عليها حروف الرّبط.

حروف المعاني يتبيّن معناها بغيرها، ولذلك يقال حرف جاء لمعنى، بينما حروف المعاني ليست كذلك. عدد حروف المباني ثمانية وعشرون حرفاً، أمّا حروف المعاني فنحو خمسين حرفاً.

تعدّد المعنى: هو دلالة كلمة واحدة على عدد من المعاني المختلفة التي تربطها علاقة دلاليّة بمعنى مركزيّ، ويُعرف بـ (الإشترك البوليسيّ) **Polysemy**، ولفظ بوليسيّ مكوّن من **poly** "متعدّد" و **semy** "معنى؛ حيث إنّ للكلمة معنى أوّلي، هو الذي يتبادر إلى الذّهن عند اطلاق اللفظ، وهناك معانٍ أخرى ثانويّة تستوحى من المعنى الأوّلي، وهذه المعاني الثّانويّة أو الإضافة أو الضّمنيّة، متعدّدة، ويرجع تعدّد المعنى نتيجة لاستعمال اللفظ في المواقف المختلفة.

تربط المعاني النّحويّة بوظيفة النّحو؛ "فالوظائف النّحويّة للكلمة هي ما تتّصل بترتيب الكلمات في الجمل". فما يقصده اللّغويون بمعاني النّحو هو ما يشيرون إليه تحت اسم الوظائف النّحويّة للكلمة في الجملة؛ والمقصود بالوظائف النّحويّة للكلمات هنا المعاني النّحويّة التي تحدّدها الكلمات في الجملة؛ تلك المعاني التي تدور على ما إذا كانت الجملة تقريراً أو استفهاماً أو رجاءً.. إلخ، أو ما يتعلّق بالأدوار التي تؤديها العناصر المختلفة التي تتغيّر بها المورفيمات في التّركيبات النّحويّة المختلفة".

أقسام حروف المعاني- في البحث:- الحروف الأحاديّة (اللّام، الفاء، الواو)، والحروف الثّنائيّة (مأ، ولا، ومن)، وهناك حروف المعاني الجارّة (الباء، من، اللّام، إلى، عن، على، في، الكاف، حَتَّى).

تظهر أهميّة البحث في تحديد المعنى الصّحيح لبعض حروف المعاني المتعدّدة المعنى، وبيان أثرها الدّلالي، وخاصّة أنّها متشابهة؛ ولذا يجب عرض أداة واحدة في أكثر من جملة لبيان معانيها وإعراباتها المختلفة. ولا بدّ لطالب العربيّة والمطلّع في تفسير القرآن، أن يكون ملماً في هذا الباب فإنّه لا يكاد يفهم كثيراً من أي القرآن على وجهها إلّا بإدراكه معاني الحروف وما يتعلّق بها. وذلك يظهر جليّاً للباحث في كلام المفسّرين.

بيّن البحث الاستعمالات المختلفة للأدوات: (اللّام، الفاء، الواو، مأ، لا، من، تعدّد المعنى في لبعض حروف الجرّ)، مع بيان أثر اختلاف النّحاة في إعراب هذه الحروف وأقر هذا في معنى الجملة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، 1966م.
- إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثّقافة، القاهرة، 2014م.
- ابن الأنباريّ، أسرار العربيّة، تحقيق: فخر صالح قدّارة، دار الجيل، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
- ابن الحاجب، الكافية في النّحو، شرح: رضي الدّين الأستراباديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
- ابن الخشاب، المرتجل، تحقيق: علي حيدر، منشورات دار الحكمة، دمشق، 1392هـ/ 1972م.
- ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، المخصّص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت، 1417هـ/ 1996م، عدد الأجزاء (5).
- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1411هـ/ 1991م.
- ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكرياء):
- (1) الصّاحبي، تحقيق: السّيد أحمد صقر، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1977م.
- (2) معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، سورّيّة، عدد الأجزاء (6)، 1399هـ/ 1979م.
- ابن هشام (عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله)، مغني اللّبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك- محمّد علي حمد الله، الطّبعة السّادسة، دار الفكر، دمشق، 1985م.
- ابن يعيش، شرح المفصّل، مكتبة المنّبي، القاهرة، د.ت.
- أحمد سليمان ياقوت، في علم اللّغة الثّقاليّ: دراسة تطبيقيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1985م.

- الأشموني، شرح الأشموني المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، حاشية الصبان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1955م.
- ألفة يوسف، تعدد المعنى في القرآن، الطبعة الثالثة، دار سحر للنشر، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2012م.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- جوديث جرين، التفكير واللغة، ترجمة وتقديم: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م.
- حلمي خليل:
- (1) الكلمة: دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
- (2) مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- خالد الأزهرى؛ شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
- خليل أحمد عميرة، في التحليل اللغوي: منهج وصفي تحليلي، مكتبة المنار، الأردن، 1407هـ/ 1987م.
- سيوييه (عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، عدد المجلدات (5)، 1408هـ/ 1988م.
- السبوطي:
- (1) الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.
- (2) المطالع السعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، الدار الجامعية، الإسكندرية، 1981م.
- الرُماني (أبو الحسن علي بن عيسى)، حروف المعاني، المكتبة العصرية، بيروت، 1426هـ/ 2005م.
- الرَّجَاجِي (عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النُّهَودِي)، اللامات، تحقيق: مازن المبارك، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1405هـ/ 1985م.
- الشعراء الهذليين، ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين، ومحمود أبو الوفا، دار الكتب المصرية، 1385هـ/ 1965م.
- صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، 1978م.
- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة عشرة، د.ت.
- عبد الحفيظ السطلي، العجاج: حياته ورجزه، مكتبة أطلس، دمشق، سورية، د.ت.
- عبد السلام المسدي- وعبد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن الكريم على نهج اللسانيات الوصفية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1985م.
- عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر بن عبد الرحمن):
- (1) دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، مطبعة المدني، القاهرة، 1413هـ.
- (2) العمد: كتاب في التصريف، حققه وقدم له وعلق عليه: البدرابي زهران، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1988م.
- عبد الله صالح الفوزان، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك، دار المسلم للنشر والتوزيع، د.ت.
- عبده الرَّاجِحِي، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، 1406هـ/ 1986م.
- الغلابيني (مصطفى بن محمد سليم)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، 1414هـ/ 1993م.
- فاضل السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، عدد الأجزاء (4)، 1420هـ/ 2000م.
- الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي)، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- مازن المبارك، نحو وعي لغوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985م.
- المجاشعي (أبو الحسن)، شرح عيون الإعراب، حققه: حنا حداد، مكتبة المنار، الأردن، د.ت.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى- أحمد الزيات- حامد عبد القادر- محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.
- محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1416هـ/ 1996م.
- محمود سليمان ياقوت:
- (1) لغة القرآن الكريم في جزء عم، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.
- (2) قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين، دار المعارف، مصر، 1985م.
- (3) النحو التعليمي والتطبيقي على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- المرادي (أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة- محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1992م.
- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، 1997م.
- نعم تشومسكي، جوانب من نظرية النحو، ترجمة: مرتضى جواد باقر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، العراق، د.ت.
- نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، الأردن، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1987م.
- المقالات والرسائل العلمية:
- أبو أنس أشرف بن يوسف، "حرف حتى في النحو"، مقال على شبكة الألوكة:
- https://www.alukah.net/literature_language/0/132486

- بندر بن سليم الشَّراري، "حروف المعاني: أهميتها والفرق بينها وبين حروف المباني"، مقال في الشَّبكة الدَّوليَّة، على موقع: <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=60044>
- ريمة حمشة، "حروف المعاني في العربيَّة بين النِّبنة والوظيفة: دراسة في كتاب الإنصاف"، رسالة ماجستير، كَلِيَّة الآداب واللُّغات، جامعة ممَّد خيضر بسكرة، الجزائر، 2019م.
- سالم الخَمَّاش، جامعة الملك عبد العزيز، كَلِيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، قسم اللُّغة العربيَّة، مقال عبر الشَّبكة الدَّوليَّة، على موقع: <http://www.angelfire.com/tx4/lisan/fiqhlughah/polysemy.htm>
- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النَّصن، عالم المعرفة، العدد (164)، 1413هـ/ 1992م.
- محمود فهمي حجازي، "علم اللُّغة بين النَّراث والمناهج الحديثة"، المكتبة الثَّقافيَّة، العدد 249، القاهرة، 1970م.
- مقال بعنوان: "الاشتراك البوليسيِّ (تعدُّد المعنى) Polysemy" في الشَّبكة الدَّوليَّة، على موقع: <https://www.angelfire.com/tx4/lisan/fiqhlughah/ishtirak.htm>
- دراسة تفسيريَّة، رسالة دكتوراه، كَلِيَّة الفقه، جامعة هدى عبد الحسين مير زوين، "أثر تعدُّد المعنى في تفسير النَّصن القرآنيِّ: الكوفة، العراق، 1432هـ/ 2011م.

Bibliography

- Abdullatîf, Muhammed Hamâse. *Binâu'l-cumleti'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru's-şurûk, 1416/1996.
- Amâyire, Halîl Ahmed. *Fi't-tahlîli'l-lugavî: Menhec vasfî tahlîli*. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Chomsky, Noam. *Cevânib min nazariyyeti'n-nahv*. Trc. Murtazâ Cevâd Bâkır. Irak: Vezâretu't-Ta'lîmi'l-Alî ve'l-Bahsi'l-İlmî, t.y.
- Curcânî, Abdulkâhir, Ebû Bekr b. Abdurrahman. *Delâilu'l-i'câz*. Tlk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 3. Basım, 1413.
- Curcânî, Abdulkâhir, Ebû Bekr b. Abdurrahman. *el-Amed: Kitâb fi't-Tasrîf*. Thk. el-Bedevis Zehrân. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1988.
- Dîvânu'l-Hezeliyyîn*. Thk. Ahmed ez-Zîn, Mahmûd Ebu'l-Vefâ. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1385/1965.
- Enîs, İbrahim. *Min Esrâri'l-luga*. Kahire: Mektebetu'l-Ancelû'l-Misriyye, 1984.
- Eşmûnî. *Şerhu'l-Eşmûni el-musemmâ menhec'u'l-mesâlik ilâ elfiyye ibn Mâlik, hâşiyetu's-Sabbân*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: y.y., 1955.
- Eşref b. Yûnus, Ebû Enes. "Harfun hattâ fi'n-nahv". https://www.alukah.net/literature_language/0/132486
- Ezherî, Hâlid. *Şerhu't-tasrîh ale't-tevdîh*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-Arabiyye, t.y.
- Fazl, Salâh. "Belâgatu'l-hitâb ve ilmu'n-nass". *Âlemu'l-Ma'rife* 164 (1413/1992).
- Fevzân, Abdullah Sâlih. *Delîlu's-Sâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. y.y.: Dâru'l-Muslim, t.y.
- Galâyînî, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Greene, Judith. *et-Tefkîr ve'l-luga*. Trc. Abdurrahîm Cebr. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- Halîl, Hilmî. *el-Kelime: Dirâse lugaviyye mu'cemiyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1985.
- Halîl, Hilmî. *Mukaddime li-dirâseti 'ilmi'l-luga*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1992.
- Hameşe, Rîme. *Hurûfu'l-me'ânî fi'l-Arabiyye beyne'l-bunye ve'l-vazîfe: Dirâse fi kitâbi'l-insâf*. Cezâyir: Câmiatu Muhammed Haydar Biskra, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hamîde, Mustafa. *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabî fi terkibi'l-cumleti'l-Arabiyye*. Kâhire: eş-Şeriketu'l-Misriyye, 1997.
- Hammâş, Sâlim. "el-İştirâku'l-bûlisimî (ta'addudu'l-ma'nâ) Polysemy". <http://www.angelfire.com/tx4/lisan/fiqhlughah/polysemy.htm>

- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 15. Basım, t.y.
- Hicâzî, Mahmud Fehmî. "İlmu'n-luga beyne't-turâs ve'l-menâhici'l-hadîse". *el-Mektebetu's-Sekâfiyye* 249 (1970).
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbn Akîl ala elfiyye ibn Mâlik*. Thk. Hâdî Hammûdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Matbaa İsa el-Bâbî el-Halebî, 1977.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah. *Mugni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. Thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali Hamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1996.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî. *Şerhu'l-mufassal*. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, t.y.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahm. *Esrâru'l-'Arabîyye*. Thk. Fahr Sâlih Kadâre. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1995.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye fi'n-nahv*. Şrh. Radiyuddîn el-Esterabâdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Murtecel*. Thk. Ali Hayder. Dımaşk: Dâru'l-Hkme, 1972.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, t.y.
- Mecâşi'î, Ebu'l-Hasen. *Şerhu 'uyûni'l-i'râb*. Thk. Hannâ Haddâd. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, t.y.
- Mesdî, Abdusselâm-Tarâbulsî, Abdulhâdî. *eş-Şart fi'l-Kur'âni'l-Kerîm alâ nehci'l-lisâniyyâti'l-vasfiyye*. Libya: ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Kitâb, 1985.
- Mîr Zevîn, Hudâ Abdulluseyn. *Eseru ta'addudi'l-ma'nâ fi tefsîri'n-nassi'l-Kur'âni: Dirâse tefsîriyye*. Irak: Câmîatu Kûfe, Doktora Tezi, 1432/2011.
- Mubârek, Mâzin. *Nahve va'yîn lugaviyyin*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Mûsâ, Nihâd. *Nazariyyetu'n-nahvi'l-Arabî fi dav'I menâhici'n-nazari'l-lugaviyyi'l-hadîs*. Ürdün: Dâru'n-Beşîr, 2. Basım, 1408/1987.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasût*. Kâhire: Dâru'd-Da've, t.y.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire: 2014.
- Râcihî, Abduh. *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1406/1986.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ. *Hurûfu'l-Me'ânî*. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsât fi fikhi'l-luga*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 7. Basım, 1978.
- Sâmerrâî, Fâzıl. *Me'ânî'n-nahv*. 4. Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Satlı, Abdulhafîz. *el-'Accâc: Hayatuhu ve recezuhu*. Dımaşk: Mektebetu Atlas, t.y.
- Şerârî, Bender b. Selîm. "Hurûfu'l-me'ânî: Ehemmiyetuha ve'l-fark beynehâ ve beyne hurûfi'l-mebânî". <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=60044>
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Metâli'u's-sa'ide*. Thk. Tâhir Hamûde. İskenderiye: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 1981.
- Yâkût, Ahmed Suleyman. *Fî ilmi'l-lugati't-tekâbulî: Dirâse tatbikiyye*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1985.
- Yâkût, Mahmûd Suleymân. *en-Nahvu't-ta'lîmî ve't-tatbîk ale'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1992.
- Yâkût, Mahmûd Suleymân. *Kadâyât-takdîri'n-nahvî beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn*. Kahire:

Dâru'l-Me'ârif, 1985.

Yâkût, Mahmûd Suleymân. *Lugatu'l-Kur'âni'l-Kerîm fî cüz'I Amme*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981

Yûsuf, Ülfet. *Ta'addudu'l-ma'nâ fi'l-Kur'ân*. Tûnus: Dâru Sehar li'n-Neşr, 3. Basım, 2012.

Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk el-Bağdâdî. *el-Lâmât*. Thk. Mâzin el-Mubârek. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1405/1985.

Gönderim Tarihi: 31.03.2022
Kabul Tarihi: 20.05.2022
Yayımlanma Tarihi: 26.06.2022

Kur'an ve Sünnet'te Kur'an el-Fecr, Şafak (İmsak ve İftar)

Alper GÖKÇE

Kaptan Pilot (Airbus 330/350)
alpergokce41@gmail.com
0000-0002-1442-327X

Atıf/Cite as: Gökçe, Alper. "Kur'an ve Sünnet'te Kur'an el-Fecr, Şafak (İmsak ve İftar)"
Kalemname, 7/13 (Haziran 2022), 247-268.

Öz

Kur'an dikkatli bir şekilde incelendiğinde namaz vakitleri ile -özellikle imsak ve iftar vakitleri ile- alakalı ayrıntılara yer verildiğine şahit olmaktayız. Ancak konuya ilişkin literatür gözden geçirildiğinde çalışmada tafsilatlı şekilde incelenecek kavramlara literatürde çok genel anlamlar verildiği, Kur'an'da olan ve Peygamber (sav)'in uyguladığı ayrıntıların gözden kaçırıldığı görülür. Kur'an ve içindeki ayetler evrensel olduğu için ayetlerin -ister yeryüzünde herhangi bir yerde, ister uçak yolculuğunda ister uzay yolculuğunda- tespit edilebilir bilgiler vermesi beklenir. Bu çalışma, ilgili Kur'an ayetlerinin incelenmesi ve ayetlere ilişkin zaman dilimlerinde gökyüzünde oluşan görüntülerin fotoğraflanması şeklinde iki temel üzerine oturmaktadır. Bu çalışmamızdaki asıl amaç, özellikle Ramazan ayındaki imsak, sahur ve iftar vakitleri ile ilgili soru işaretlerini gidermek ve bu vakitlerin gerçek tespit usullerini ortaya koymaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an el-Fecr, İmsak, Seher vakti, Alacakaranlık, Güneşin açılırları, Gecenin gündüze yakın vakitleri, Karanlığın inceliği, Şafak

Quran of The Fajr, Shafaq In The Quran And Sunnah

Abstract

When examining the Qur'an carefully, we witness that – in particular with respect to imsak and iftar – incredible details are given about prayer times. However, reviewing the existing literature on the subject, we see that the concepts that we will examine in detail have been given very general meanings, such that the detailed information given in the Qur'an has been overlooked. Since the Qur'an is a universal Book with verses that are of universal nature, it is expected to provide information applicable for the entire globe, whether we are walking on Earth, are on space travel or on an airplane. This has, however, not been possible today, and there has been confusion and even chaos about prayer times. The present article is based on two pillars: the examination of the relevant verses of the Qur'an and the photographing of the sky in the time

periods related to these verses. The main purpose of this study is to eliminate the question marks about imsak, sahur and iftar times in Ramadan and to reveal the methods of observation for these times.

Keywords: Quran of the Fajr, Shafaq, Fajr, sahoor, at the zulaf (periods close to the day) of the night

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de, farz olan beş namaz vaktini bir arada belirten ayetler incelendiğinde karşımıza iki ayet çıkmaktadır. Bu ayetler şöyledir:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

“O namazı tam kıl, güneşin batıya geçmesinden gecenin karanlığına kadar; bir de Fecrin kur'anını kıl. Fecrin kur'anı gözle görülür.”⁷⁵¹

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ

“O namazı tam kıl, gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür.”⁷⁵²

Genel olarak Hud Suresi 114. ayette geçen ‘gecenin gündüze yakın vakitlerinde’ cümlesinde yer alan Kur'an el-Fecr kavramı, İsra Suresi 78. ayette de özel olarak aynı ibarelerle geçmektedir. Özellikle Ramazan aylarındaki tartışmalardan dolayı gecenin gündüze yakın vakitleri kavramını mercek altına alarak incelememiz gerekmektedir.

1. Kavramların incelenmesi

1.1 Gün



Kur'an'a göre Gün⁷⁵³ iki bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden karanlık olan bölümüne gece⁷⁵⁴, aydınlık olan bölümüne de gündüz⁷⁵⁵ adı verilmiştir. Yasin suresi 40. ayette geçen (وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) “gece gündüzü geçemez” ifadesinden dolayı gündüz devamlı birincidir yani yeni gün Güneş’in doğmasıyla başlamaktadır. Şekil-1’de görüldüğü üzere gündüzün ortası Güneş’in güneyi kat ettiği yani batıya geçtiği an, günün ortası Güneş’in battığı an, son olarak gece yarısı ise kuzeyi kat ettiği bölümdür. Dolayısıyla yeni günün ilk namazı öğle namazı, orta namazı akşam namazı, son namazı ise sabah namazı olmaktadır.

1.2 Gecenin Bölümleri ve Değerlendirilmesi

Farz olan gece namaz vakitlerinin, “gecenin gündüze yakın olan” zaman dilimlerini kapsadığını, kısacası Güneş’in ufka yakın olduğu bölümlere göre tanımlandığı görülmektedir. Ayrıca İsra suresindeki (إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) “Fecrin kur'anı gözle görülür” ifadesi, bu zamanlarda ufukta oluşan görüntülerin dünyanın her yerinde gözlemlenebilir olduğunu vurgulayarak bu konuların çok özel olduğuna dikkat çekmiştir. Gecenin bölümleri tam olarak ortaya konulduğu takdirde, gündüze yakın olan bölümlerin de neler olduğu ortaya çıkacaktır. Konuyu izah eden kavramlar İsra suresinin 78. ayetinde geçen (الِي غَسَقِ اللَّيْلِ) “gecenin (karanlığına) ğasakına kadar” ve Tekvir suresinin 17. ayetinde geçen (وَاللَّيْلُ إِذَا غَسَسَ) “(Karanlığın ince) esas olduğu zaman geceye” ifadeleridir. İsra Suresinin 78. ayetinde geçen ğasak kelimesi sayesinde, gece içerisinde ğasak adında bir bölümün varlığı otomatik olarak



⁷⁵¹ el-İsrâ 17/78

⁷⁵² Hüd 11/114

⁷⁵³ Nür 24/44, Yâsîn 36/37

⁷⁵⁴ Yâsîn 36/37

⁷⁵⁵ el-İsra 17/78, Yûnus 10/67

ortaya çıkmaktadır. Ğasak, *Gecenin, şiddetli koyu karanlığı*⁷⁵⁶ anlamına gelmektedir. Bu ifadeler, aynı zamanda gecenin özelliğinin karanlık olması anlamını da ortaya çıkarmaktadır. Gecenin içerisinde *karanlığın ince olduğu*⁷⁵⁷ bölümlerin varlığını Tekvir suresinin 17. ayetinde geçen (عَسَسَ) “Asas” kelimesi ortaya koymaktadır ki Asas, *gecenin başlangıcında ve bitişinde gerçekleşir*⁷⁵⁸. Bunları dikkate alınca görülmektedir ki gece, karanlık derecelerine göre birbirlerinden ayrılan üç ana bölümden meydana gelmektedir. Bunlar, karanlık ve karanlığın incelendiği iki bölümdür (Şekil-2). Gecenin karanlığının incelenmesi, karanlığın dağılmaya başlaması ya da içerisinde aydınlanmanın da var olması anlamına gelmekte ve bu zaman dilimleri, Hud suresi 114. ayette *gecenin gündüze yakın bölümleri* olarak isimlendirilmektedir. *Gecenin gündüze yakın bölümleri*, güneşin hem doğu hem de batı ufkunda gece tarafında yani ufkun altında olduğu, bizim Güneş’i göremeyip varlığını sadece gökyüzündeki karanlık, aydınlanma ve renk farklılıkları ile fark edebildiğimiz konumlarını ihtiva etmektedir. Gecenin koyu karanlığının başladığı vakit ise *Astronomik Tan*⁷⁵⁹ olarak isimlendirilir. Bu periyot, güneşin ufkun 18 derece altındaki konumlarını ihtiva etmektedir. Güneş 360 derecelik dünya üzerindeki yörüngesinde hareketlerinin ufuğa göre öğleden önceki ve sonraki bölümleri ile gece yarısından önceki ve sonraki bölümleri, -*asas* kelimesinin gerçekleştiği bölümler göz önüne alındığında-simetrik olarak meydana gelmekte olduğu ortaya çıkmaktadır (Şekil 1-2). Güneşin bu konumları ve açıların ancak işinde uzman⁷⁶⁰ olan kişiler tarafından “*hesabı bilmek*” amacı ile tespit edilebileceği Rabbimiz tarafından bildirilmiştir. Bu konumların, güneşin ufuğa göre pozisyonları açısından simetriklik esasına göre dizayn edilmesi gökyüzüne konulan “الميزان-*mizan*” prensibinin gereğidir. Sonuç olarak, *gecenin gündüze yakın vakitleri*, bir günün gece bölümünde Güneş doğmadan önceki ve battıktan sonraki periyotlarda karanlık ve aydınlığın iç içe olduğu zamanları kapsar ve bunlar, Şekil-2’de görüldüğü üzere, bütün bir gece içerisinde Akşam ve Sabah vakitlerinde olmak üzere iki bölümdür. Çünkü Güneş hem battıktan bir süre sonra hem de doğmadan bir süre önce gündüze yakın konumlardadır. Rabbimiz bu vakitleri bildirirken gece, gündüz, aydınlık ve karanlık gibi görsel kavramları kullanarak bizlere bilgi vermektedir.

1.3 Geceleyn Karanlığın İnceldiği Bölümler

Çalışmanın konusu *Kur’an el-Fecr* olduğundan, öncelikle gecenin sabaha doğru olan bölümlerinde *karanlığın incelmeye* başladığı zaman dilimlerindeki ayrıntılar ve bu esnada gökyüzünde ne gibi değişiklikler olduğu, Kur’an’dan ve Rasülün uygulamalarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Müddesir Suresi’nin ilgili ayetleri şöyledir:

وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ (33) وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ (34)

“Dönüp gitmekte (أَدْبَرَ) olan geceye, Esfar (أَسْفَرَ) olduğu zaman Subha (الصُّبْحِ) dikkat edin!”⁷⁶¹
 33. Ayette geçen “أَدْبَرَ (edbera)” kelimesinin mastarı olan “دبر (dubur), ...bir nesnenin arka, geri kısmı...”⁷⁶² anlamlarına gelmektedir. Gecedden sonra gündüz geldiğinden dolayı, bu ayette kast edilen gece, gecenin ardından gündüz olmadan önceki bölümleri içeriyor olmalıdır. Dolayısı ile burada kullanılan “الَّيْلِ (gece)” kavramı, gecenin “ğasak” (koyu karanlık) bölümünü işaret etmektedir.

34. ayette ise “*gecenin karanlığını*” takip eden bölümlerinde, gökyüzünde görülen bazı değişiklikler hakkında bilgi verilmektedir. Burada anahtar noktalar, fiil formunda kullanılan “أَسْفَرَ (Esfera)” sözcüğü ve isim olan “الصُّبْحِ (Subh)” kelimesidir.

1.3.1 İsfar ve Subh

Müddesir Suresi 34. ayette genel olarak *ağarmak, aydınlanmak, ışımak* mealleri verilen “أَسْفَرَ (esfera)” kelimesinin kökünün Kur’an’da kullanıldığı diğer yerleri incelediğimizde, Abese Suresi 38. ayeti görmekteyiz:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ

⁷⁵⁶ Râgıp el-İsfahani, *Müfredat* (İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 2021), 1072.

⁷⁵⁷ Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 995.

⁷⁵⁸ Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 995.

⁷⁵⁹ “*Astronomik alacakaranlık, Güneş’in, ufkun altında azami 18 dereceye inmesine tekabül eder ve nazari olarak, çıplak gözle çok zayıf yıldızların görülmesine elverişlidir*”. Pierre Larousse, *Meydan Larousse*, çev. Adnan Benk (İstanbul: Meydan Gazetecilik Ve Neşriyat Ltd.Şt. , 1970), 261.

⁷⁶⁰ Yünus 10/5

⁷⁶¹ Müddesir 74/33-34

⁷⁶² Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 532.

“Bazı yüzler o gün ışık saçacak, aydınlanacak”

Ayette ismi fail olarak geçen “مُسْفِرٌ (müsfire)” ifadesi ahirette bazı kimselerin yüzlerindeki aydınlanmayı anlatmaktadır. Bu aydınlığın detaylandırılması için Kur’an’daki diğer ayetler incelendiğinde karşımıza Âl-i İmran Suresi 106. ayetindeki, “Bazı yüzlerin beyaz olacağı gün (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ)” ifadesi çıkmaktadır. Tıpkı Abese Suresi’ndeki gibi, ahiretteki bazı yüzler için kullanılan “تَبْيَضُّ (tebyeddu)” kelimesinin kökü sözlükte şöyle açıklanmıştır: “Renkler arasında bulunan (بَيَاضٌ) [beyâdun - beyazlık]sözcüğü, (سَوَادٌ) [sevâdun - siyahlık]sözcüğünün zıddıdır.”⁷⁶³ Abese ve Âl-i İmran Sureleri’ndeki iki ayet birlikte değerlendirildiğinde, Müddessir Suresi 34. ayetinde geçen “أَسْفَرَ (esfera)” fiilinin beyaz renk ile ilgili aydınlanmayı ifade ettiği ve Seher vakti⁷⁶⁴ olarak bilinen zaman dilimi esnasındaki gökyüzündeki görülen görüntü anlamına geldiği ortaya çıkmaktadır. Gecenin karanlık olan bölümünün siyah renk ile ifade edildiği Bakara suresi 187. ayetinde geçen “الْأَسْوَدُ (esved)” kelimesi de göz önüne alındığında, gecenin karanlık olan bölümünün siyah renkle, aydınlığa yakın olan bölümünün de beyaz renkle ifade edildiği görülür. Bu, Nebimizden gelen oruç hakkındaki bir hadis ile de teyit edilebilir. İlgili hadis şöyledir: “... Bu siyah iplik ile beyaz iplik, gecenin karanlığı ile gündüzün beyazlığından ibarettir...”⁷⁶⁵ Bu bilgi sayesinde, “أَسْفَرَ (esfera)” fiili ile alakalı sözlüklerde yer alan “işfar (اسْفَار) sözcüğü özellikle renkle ilgili kullanılır”⁷⁶⁶ ifadesini hem Kur’an hem de hadis ile teyit etmiş olduk ve beyaz rengi ifade ettiğini ortaya koyduk. Bu sayede Seher vaktinin, karanlığın incelmeye, dağılmaya başladığı zamanın başlangıcı olduğu da ortaya çıkmaktadır. Seher vaktinde karanlık incelmeye, dağılmaya başladığından dolayı içinde hem aydınlık hem de karanlık, diğer bir ifade ile siyah ve beyaz bir arada olur (Resim 2,4).

Genel olarak Sabah anlamı verilen “الصَّبْحُ (Subh)” kelimesi de renk için kullanılır: “...Renklerden bir renktir.



Şekil 3

vakit...(الصَّبْحُ): Saçta bulunan şiddetli, koyu kırmızılık. “صَبْحٌ” a veya “صَبَّاحٌ” a benzetme yapılarak (böyle denmiştir.)”⁷⁶⁸. Subh’un yani bu kırmızılığın, seher vaktinde ortaya çıkan beyazlığın meydana gelmesinden sonra oluştuğu ve Kur’an el-Fecr gibi gözlemlenebilir⁷⁶⁹ olduğu da unutulmamalıdır. Sonuç olarak 33 ve 34. ayetlerin tamamen renklerle ilgili kavramlardan oluştuğu ortaya konulmuş bulunmaktadır. Böylece görülür ki: “...Kur’an-ı Kerim renkleri, resim sanatında olduğu gibi özel bir dil anlatım biçimi, bir tarz olarak kullanmış, çok geniş bir varlık şeması içinde değişik pozisyonlarda işlemiş, böylece onları, kendi hallerinde renkler durumundan kurtararak, Kur’an kültürü ve mesajının bir taşıyıcısı durumuna yükseltmiştir...”⁷⁷⁰.

Dediler ki aslı kırmızılıktır, dediler ki sabaha da kırmızılığın dolayısı sabah denilmiştir. İçindeki ateşin kırmızılığın dolayısı da kandile misbah (مصباح) denir”⁷⁶⁷ ve aynı köktendir. Râgıp el-İsfahani’nin kaleme aldığı Müfredat isimli eserinde ise Subh daha ayrıntılı bir şekilde tanımlanmıştır: “Gündüzün başları, yani ufkun Güneş’in üst kenarı (nın ilk ışıkları)yla kızardığı

⁷⁶³ Râgıp el-İsfahani, Müfredat, 257.

⁷⁶⁴ Bu aydınlanmanın Seher vakti anlamına geldiği ‘Kur’an’da ‘Kur’an’el Fecr’i’ özel yapan anlar başlığında yer alan ‘Dua ve ceza’ bölümünde detaylandırılmıştır.

⁷⁶⁵ Buhari, Sahih-i Buhari ve Tercemesi, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötügen yayımları, 1987), Oruç, no. 26, 4/1786; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, Sünen-i Ebû Dâvûd çev. İbrahim Koçbaşlı, Oruç, no. 2349

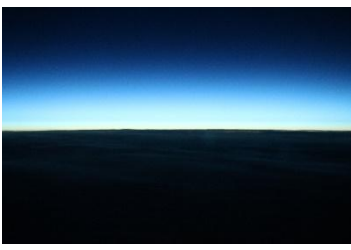
⁷⁶⁶ Râgıp el-İsfahani, Müfredat, 720.

⁷⁶⁷ İbn Fâris, Mu’cemü mekâyisi’l-luğa, (Mısır: 1969), ilgili md.

⁷⁶⁸ Râgıp el-İsfahani, Müfredat, 828.

⁷⁶⁹ “... Subh yakın değil mi?” (Hud 11/81)

⁷⁷⁰ Sadık Kılıç, Kur’an Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası), (Ankara: Kılıç Yayınları, 1991), 28.



Resim 2



Resim 3



Resim 1



Resim 4



Resim 5

Buraya kadar olan Müddesir Suresinin 33 ve 34. ayetleri değerlendirildiğinde, “*Gecenin karanlığının ardından, beyazlık olduğu zaman kırmızılığa dikkat edin*” anlamı ortaya çıkacaktır. Demek ki gecenin ardından gökte beyazlık⁷⁷¹ varken, kırmızılığın da başladığı vakit çok önemlidir. Bu vaktin gökyüzünde kolayca gözlemlenebilen karşılıkları Resim 1-5’de olduğu gibidir. Ayetlerde geçen gecenin ardından gelen aydınlık (beyazlık) Resim 2⁷⁷² ve 4’te, kırmızılık ise Resim 3 ve 5’teki fotoğraflarda görüldüğü gibidirler. Buraya kadar ayetlerden ortaya çıkan bilgiler ışığında, gecenin sabah alacakaranlık bölümünde meydana gelen renk değişikliklerini oluşum sırasına göre tekrarlamak gerekirse ve unutmamalım ki bu ayırım aynı zamanda gecenin sabaha yakın bölümlerindeki karanlığın incelmemesinin sıralamasını da gösterecektir:

- 1- Gecenin *karanlık bölümü* (عَسَق) (Resim-1),
- 2- *Karanlığın incelmeye, dağılmaya başlaması* ile oluşan beyaz rengin siyah renkle bir araya geldiği, *aydınlanma bölümü* (إسْفَار) (Resim 2, 4),
- 3- *Kırmızılığın ortaya çıkması* (الصَّبْح) (subh) ile birlikte, beyaz, kırmızı ve siyah rengin bir arada olduğu bölüm (Resim 3, 5).

Gökyüzünde *ölçü*- simetriklik- olmasından dolayı, günün akşam vakitlerinde güneş battıktan sonra da aynı renk değişimleri oluşmaktadır. Böylece gecenin renk farklılıklarına göre oluşan bölümlerini Kur’an ve hadisten öğrenmiş ve özellikle sabah bölümünü ortaya koymuş olmaktadır (Şekil-3). Allah, Resim 2 ve 4’teki gibi bir araya gelen siyah ve beyaz renklerin oluşturduğu seher vaktindeki görüntülerden sonra Resim 3 ve 5’te görülen kırmızılığın oluşum metotlarını, nasıl ve ne şekilde olduğunu da En’am suresi 96. ayetinde bildirmektedir. *Beyazlığın ardından siyah ve beyazın arasına kırmızılığın* nasıl girerek ortaya çıktığını, bu ayette geçen “*فَالِقَ الْأُصْبَاحِ* (Fâliku’l isbah)” ifadesi açıklamaktadır. “*O, kırmızılığı (الأصباح) yarıp ortaya çıkarandır...*”⁷⁷³. “*Felak (فلق)*” kelimesi, “*Bir şeyi yarıp onun parçalarını birbirinden ayırmak*”⁷⁷⁴ anlamına gelmektedir. Nitekim bu kelime Şuara suresi 63. ayette *denizi*, Enam suresi 95. ayette *tane ve çekirdeği yarmak* anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin anlamında “*bir şeyi yarmak*” ifadesi geçtiğinden dolayı, yarılan şey örnek verilen ayetlerde olduğu gibi *bir tek şey* olması dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Sadece Resim 2 ve 4’te görüldüğü gibi siyah ve beyaz taraflardan bahsetseydik, onların yarılmaya değil ayrılmasına söz konusu olabilirdi. Oysa bu kelime ile ayrılma, sebep değil sonuç olmaktadır. Kısacası “*فَلَقَ* (felak)” kelimesindeki anlam sıralaması, *bir şeyi yarmak ve yarılan şeyin parçalarının birbirlerinden ayrılması* şeklinde

⁷⁷¹ Bir gün içerisinde gökyüzü yalnızca sabah seher vaktinde (Resim 2), akşam ise yatsı namazı vaktinde beyazdır (Resim 36-37). Gündüz boyunca ise mavidir.

⁷⁷² Seher vakti esnasında, Ekinoks günleri olan bilinen 23 Eylül, 21 Mart günlerinde ve ekvatora yakın yerlerde sadece bir müddet kırmızılığın herhangi bir tonu olmadan beyaz renk görülebilir (Resim 2). Normal olanı ise beyazlığın görülmesinden kısa bir süre sonra kırmızılığın belirginleşmesi birlikte gelişmeye devam etmesidir (Resim 3).

⁷⁷³ El-En’âm 9/96

⁷⁷⁴ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi l-luğa*, “f-l-k” md.; Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 1141.

olacaktır. Bu nedenle yarılmadan dolayı ayrılma olacakssa, önce siyah ve beyaz renklerin bir araya geldiği zamanın bir tek adı veya bir tek şeyi ifade ediyor olması zorunludur. Kur'an'dan öğrendiğimiz bu bilgilerin Allah'ın yarattığı ayetlerdeki yani tabiattaki oluşum süreçlerini, profesyonel fotoğraf makinası ile çekilen resimler ve videoların ekran görüntüleri eşliğinde, günün hem sabah hem de akşam bölümlerini ele alarak irdelemeye çalışalım.

1.3.1.1 Güneşin Sabah Vakitlerinde Oluşan Hareketleri



Güneş battıktan belirli bir zaman sonra zifiri bir karanlık oluşmakta ve günlük faaliyetler herhangi bir ek ışık kaynağı kullanmadan yapılamamaktadır. Gecenin karanlığının bastırdığı bu dilimin başlangıcına *astronomik tan* dendiğini ve güneşin ufku 18 derece altına inmesi ile gerçekleştiği daha önce belirtilmişti. Gökyüzünde ölçü- simetriklik- olduğundan dolayı,

Şekil 4

sabaha doğru Güneş doğu ufku altında 18 dereceye gelinceye kadar zifiri karanlık devam eder (Şekil 2-4). 18 dereceden itibaren, doğu ufku Müddesir Suresi 34. ayette belirtilen *beyazlık, aydınlık* ifade eden görüntü ve renkler ortaya çıkar. Seher vakti girmiş olur ve hafif bir aydınlanma başlar. Resim 6 ve 7'de bu görüntüler görülebilir:



Resim 6



Resim 7

Zamanın ilerlemesi ile birlikte 18 dereceden sonra güneş ufka doğru yaklaşmakta ve Resim 8-13'de görüldüğü gibi, doğu ufku Güneş'in doğuş açısı merkez olmak üzere, ortadan itibaren hafif kırmızılık belirlemektedir. Kırmızılık, ortadan itibaren içten dışa doğru aydınlık - beyazlık arttıkça yatay bir şekilde ufuk boyunca genişleyerek beyaz ve siyah tarafların arasına girmekte, siyah ve beyaz renkleri yırtarcasına sağa ve sola doğru ilerleyerek doğu ufku boyunca uzamakta, ufuktaki siyah ve beyaz tarafları yavaş yavaş birbirinden ayırmaktadır.



Resim 8



Resim 9



Resim 10



Resim 11

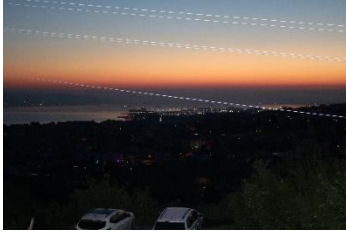


Resim 12

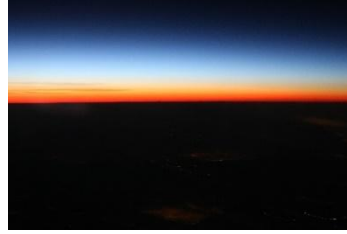


Resim 13

Kırmızılığın bu şekilde yayılması bütün ufuk boyunca gerçekleştiğinde ise gökyüzünde Resim 14 -18'de görülen renklerden oluşan görüntüler meydana gelmektedir. Bu zaman dilimi, aynı zamanda kırmızılığın renginin en yoğun, koyu olduğu dilimdir.



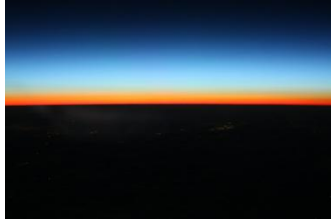
Resim 14



Resim 15



Resim 16



Resim 17



Resim 18

Doğu ufkundaki bu görüntülerden sonra güneş ufka yaklaşmaya devam etmekle birlikte kırmızılığın tonunda azalma başlamakta ve Güneş ufkun üzerine çıkarak doğmaktadır. Doğu esnasında ve sonrasındaki görüntüler ise Resim 19-22'de olduğu gibidir.



Resim 19



Resim 20



Resim 21



Resim 22

Özellikle 19-22 arasındaki fotoğraflarda dikkat çekilmek istenen nokta, güneşin doğuşunun yaklaşması ile ufuktaki kırmızılık yavaş yavaş kaybolması ve yerini sarı, turuncu renk almasıdır.

1.3.1.2 Akşam Vakitlerinde Oluşan Güneşin Hareketleri

Günün akşam bölümü konusuna bakıldığında ise şu görülür: Günün öğleden sonraki bölümünün ikinci yarısından yani ikindi namazı vaktinin girmesinden sonra, Güneş ufka belirli bir miktara kadar yaklaşır. Ardından, Resim 23-31’te görüldüğü üzere, tıpkı sabah Güneş doğmasına yakın zamanlarda ve doğuş anlarında (Resim 19-22) olduğu gibi güneş henüz ufku üzerinde olmasına rağmen renk değişikliği⁷⁷⁵ (sarı, turuncu) gözlenir ve *akşam alacakaranlığı* yaklaşır. Güneş ufku altına indikten sonra batı ufkunda kırmızılık bir süre daha devam eder (Resim 32-35). Bu zamanlar tıpkı sabah bölümünde olduğu gibi günün akşam bölümündeki kırmızılığın tonunun en yoğun, koyu olduğu anlardır.



Resim 23



Resim 24



Resim 25



Resim 26



Resim 27



Resim 28



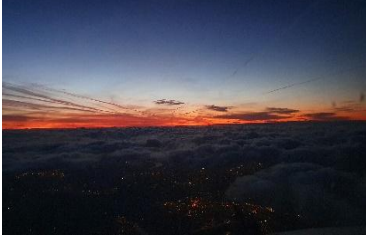
Resim 29



Resim 30



⁷⁷⁵ Güneşin doğmasından hemen sonra ve batmasından önceki bir saat içerisinde, Güneş ışığının daha uzun bir yol aşması nedeniyle atmosfer içindeki dağılımı daha büyüktür. Beyaz ışığı meydana getiren Spektrumun çeşitli bantlarının dağılımı miktarı ayrılmıştır. Mavi ışık bandı en fazla dağılır. Bu nedenle, bu saatlerde gün ışığında mavi ışık miktarı çok azdır. Yeşil miktarı ise mavi kadar dağılmış olmamakla beraber, yine de azdır. Bu tip aydınlanma altında, konunun direkt ışık alan kısımları sıcak bir tonda yani normal renginden daha turuncumsu-sarımsı görünüşte ve konunun direkt güneş ışığı düşmeyen kısımları, yani gölgeli kısımları anormal olarak mavi görülür. Aydemir Gökgez, *Bütün Yönleri ile Fotoğrafçılık Siyah-Beyaz Ve Renkli*, çev. (İstanbul: Afa Matbaacılık, 1985), 107.



Resim 32

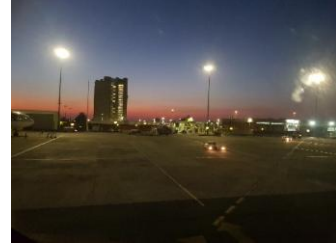


Resim 33



Resim 34

Resim 35



Güneş belirli açılara ulaştıktan sonra kırmızılık olarak görülen renkler, sabah bölümünün tam tersine, bu sefer dıştan içe doğru kaybolmaya başlamakta ve tıpkı seher vaktinde gördüğümüz gibi beyaz renkteki aydınlık bütün bir ufku kaplamaktadır (Resim 36-37). Böylece yatsı namazı vakti başlayarak, gecenin karanlığı yaklaşmaktadır.

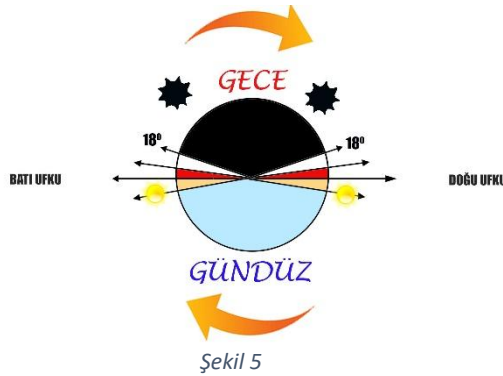


Resim 36



Resim 37

Ufukta görülen aydınlığın kaybolması ile *gecenin karanlığı* (ğasak) başlamakta ve farz olan namazlar bitmektedir. Günün bundan sonraki bölümü ise *seher* ile başlayan *sabah alacakaranlığı* olacaktır. Buraya kadar konumuzla alakalı olarak resimler ile ortaya koymaya çalışılan güneşin hareketleri Şekil-5'teki gibi olacaktır:



2. Kur'an el-Fecr

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

“O namazı tam kıl, güneşin batıya geçmesinden gecenin karanlığına kadar; bir de Fecrin kur'anını kıl. Fecrin kur'anı gözle görülür.”⁷⁷⁶

İsra Suresi'nin 78. ayetinde öne çıkan kavramların sırası ile, “ذُلُوكِ الشَّمْسِ (Güneş'in dülûku), batıya meyletmesi”⁷⁷⁷ ve “غَسَقِ اللَّيْلِ (gecenin gasağı) gecenin koyu karanlığı” olduğu görülür. Gecenin gasağı ise daha önce belirtildiği üzere *astronomik tan* şeklinde isimlendirilmekte Güneş'in ufukla yaptığı 18 derecelik açığı ifade etmektedir. “Güneş'in batıya meyletmesi”, hareketinin saat istikameti yönünde olmasından dolayı manyetik olarak 180 dereceyi kat etmesi anlamına geldiğinden, bu iki kavramın da Güneş'in açıları konumları ile alakalı olduğu ortaya çıkmaktadır (Şekil-11).

İsra Suresi 78. ayette “fecrin kur'anı” ifadesine gelinceye kadar geçen kavramların Güneş'in açıları ile alakalı olduğu göz önünde bulundurulursa, “fecrin kur'anı” kavramının da Güneş'in açısı ile alakalı olduğu öngörüsünde bulunulabilir.

Fecr kelimesinin Nur suresi 58. ayette “صَلَاةَ الْفَجْرِ (salat'il-fecr)” şeklinde “sabah namazı” anlamında kullanımı mevcut olduğundan, bu kavramın *sabah namazı* ve bu esnadaki *Güneş'in açısı* ile alakalı olduğu anlaşılabilir. Bu şartlar altında, İsra suresi 78. ayette geçen “قُرْآنَ الْفَجْرِ (kur'an'el-fecr yani fecrin kur'anı)” ifadesinin anlamını dikkatli bir şekilde ortaya koymak şarttır:

Kelimenin kök anlamına bakıldığında, “kur'an” kelimesi KA-RA-E (قرأ) kök harflerinden oluşmakta ve “bir araya getirme, toplama”⁷⁷⁸ anlamına gelmektedir. Bu, en az iki şeyi toplamak, bir araya getirmek⁷⁷⁹ demektir. Özetle “kur'an” kelimesi farklı iki şeyi bir araya getirmek, toplamaktır. “Fecr”in (فجر) sözlük anlamı ise “bir nesneyi genişçe bir şekilde yarmak”⁷⁸⁰ tır. Bu anlam, Rabbimizin En'am suresi 96. ayette *Subh'un* (koyu kırmızılığın) ortaya çıkmasını anlatırken *yarıp ortaya çıkarmak* anlamında kullandığı *Fâlik* (فَالِقُ) kelimesinin kök anlamı ile tam bir paralellik içermektedir. Gecenin gündüze yakın bölümleri içerisinde gökyüzündeki değişiklikleri içeren bu kavramlar hakkında ilk akla gelen soru, “Kök anlamları birbirine benzer olan bu kelimelerin farklılığı nedir?” olacaktır. Neden Rabbimiz *Subh* ile alakalı *Felak* kelimesini kullanırken İsra suresi 78. ayette *kur'an el-felak* değil de *kur'an el-fecr* ibaresini kullanmaktadır? Veya nüzul sırası dikkate alınır, neden En'am suresi 96. ayette “fâlikul ısbah (الإصباح فالقُ)” yerine “müfaccirül ısbah (مُفَجِّرُ الإصباح)” ifadesi kullanılmamıştır? Fecrin kur'anı ifadesinde geçen ve kök anlamları “bir araya gelmek, yarmak” gibi olan bu kavramların gökteki ya da Güneş'in açılarındaki karşılıkları nelerdir, nasıldır? Bunlar da aynı metot kullanılarak, bu iki oluşumun gerçek hayattaki karşılıklarını gösteren fotoğraflarla açıklanabilir:

⁷⁷⁶ el-İsrâ 17/78

⁷⁷⁷ Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 553.

⁷⁷⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, “k-r-y” md.

⁷⁷⁹ Bakara Suresi 2/228. ayete istinaden “Dilciler, temizlik dönemiyle hayız dönemini bir araya toplamayı, cem etmeyi düşün(erek böyle de)mişlerdir...” ifadesinden, Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 1189.

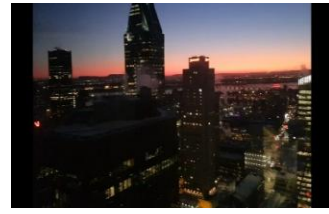
⁷⁸⁰ Râgıp el-İsfahani, *Müfredat*, 1107.



Resim 38



Resim 39



Resim 40



Resim 41

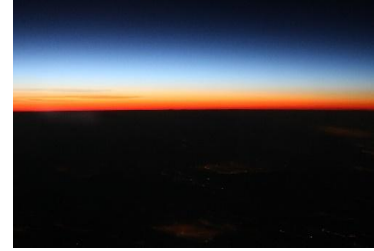


Resim 42

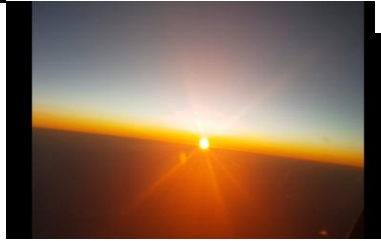
İnsan yerleşimi olan alanlarda binaların ve yeryüzü şekillerinin, nem, bulut gibi coğrafi ve çevresel etkenlerin bulunmasından dolayı bazen resimlerde elde edilen görüntüler tam anlaşılabilir, bu yüzden 12.000 metre yükseklikte çekilen resimleri de değerlendirmekte fayda vardır.



Resim 43



Resim 44



Resim 45

İlgili ayet ve günün aydınlanma sürecinde çekilen fotoğraflar⁷⁸¹ birlikte incelendiğinde, “O, kırmızılığı (الصُّبْحِ) yarıp ortaya çıkarandır...”⁷⁸² anlamı uygun düşmektedir. Kırmızılığın ortaya çıkma şekli, yarılması, Felak kelimesi ile ifade edilmekte olup, bunun kısa bir anı değil bir süreci gösterdiği görülür. Felak’ın, Esfer’i takiben gecenin ğasakının ardından başladığı hatırlanıp Resim 39 ve Resim 43 başlangıç olarak alındığında, beyazlığın hemen ardından gelen kırmızılık, fotoğraf karesinin az bir kısmında görülmekte geri kalan bölümlerinin de siyah, karanlık olduğu görülmektedir. Resim 40, 41 incelendiğinde kırmızılığın ortaya çıkmasının yani Felak sürecinin gittikçe arttığı, resim karelerinin gittikçe aydınlandığı ve kırmızılığın yayıldığı görülmektedir. Bu süreç Resim 42 ve 45’teki Güneş’in doğuş anına kadar devam etmektedir. Gökyüzünde oluşan kırmızılığın yerini doğuş esnasında sarılığın aldığı da gözden kaçırılmamalıdır. Devam eden bu süreçte, daha önce belirtildiği üzere Resim 39, 43’teki kırmızılığın tonu ile Resim 41, 44’teki kırmızılığın tonu arasındaki farklılıkları da göz ardı

⁷⁸¹ Resim 39-45

⁷⁸² El-En’âm 6/96

etmemek gerekir. Peki, bu süreç içerisinde hangi andan itibaren oluşan görüntü *Fecr* olarak değerlendirilebilir? Bu sorunun cevabı, *Fecr*'in tanımında ve hadislerde bulabilmekteyiz. *Fecr*'in bir nesneyi, şeyi genişçe bir şekilde yarmak anlamına geldiği ilgili kaynaklardan bulunmuştu. Dolayısıyla, *kırmızılığın* ilk görüldüğü anlar değil, geniş bir şekilde görüldüğü, yani *kırmızılığın* bütün ufku kapladığı vakit *fecr*'dir, denilebilir. Allah'ın nebisi Muhammed'den (a.s.) gelen Ramazan ayındaki imsak vakti ile alakalı şu sözler de öngörümüzü desteklemektedir: ...*Abdullah b.Mesûd (r.a.)'dan demiştir ki; "Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu:"Bilâl'in ezanı sizden birini sahur yemeği yemekten alkoymasın. Çünkü o; ibâdetle olanınızın (istirahate) dönmesi, uyuyanınızın da uyanması için ezan okur. (Râvi), yahud da "nida eder" dedi. Müsedded der ki; Yahya iki elini birleştirerek*⁷⁸³; "*fecir şöyle görünen değil," dedi ve (devamla); "tâ şöyle görüne kadar* *diyerek işaret parmaklarını uzattı*^{784,785}, "...enine yayılan kızılığı görünceye kadar yiyin, için..."⁷⁸⁶.

Benzer olarak rivayet edilen diğer bir hadis "*Sabah namazını aydınlığa kadar geciktirin. Çünkü öyle yapmak sevap bakımından daha üstündür*"⁷⁸⁷ şeklindedir. Bu konu ile alakalı farklı gibi görünen diğer bir hadis ise, Hz. Aişe'den rivayet ile İbn Şihab tarafından bildirilmiştir:

"*Mümine kadınlar Resulullah ile beraber sabah namazında örtülerine örtünerek hazır bulunurlar, sonra namazı yerine getirdikleri zaman evlerine dönerlerdi de henüz ortalık alaca karanlık olduğundan dolayı onları kimse tanımazdı*"⁷⁸⁸.

Rivayet edilen hadislerdeki farklılıkların ana nedeni mevsimsel şartlardır. İmsak vaktinde aydınlığın hâkim olduğu ile ilgili hadislerin ilkbahar, yaz aylarında, karanlığın hâkim olduğu ile ilgili hadislerin de sonbahar⁷⁸⁹, kış mevsimlerinde rivayet edildiği kuvvetle muhtemeldir. Çünkü özellikle kış döneminde Güneş Medine'ye göre oldukça güneyde⁷⁹⁰ olduğundan aydınlanma şiddeti, Güneş'in uzaklığının karesi ile ters orantılı⁷⁹¹ olarak azalır ve hava oldukça karanlığa yakındır. Daha açık bir ifade ile "...bir ışık kaynağından uzaklaştıkça aydınlanma şiddeti azalır..."⁷⁹². Sonuç olarak, Nebimizden oruca başlama, imsak zamanı ile alakalı nakledilen sözlerde, *kırmızılık ortalığı* kaplayıncaya, yayılıncaya kadar yani görülen ufkun tamamını kaplayıncaya kadar sahur yapılabileceği bildirilmiştir. Öyleyse hadislerde geçen, "*Gerçek Fecr (fecr-i sadık)*" ile ilgili resimler, 46, 47 ve 48'deki gibi olacaktırlar.



Resim 46



Resim 47



Resim 48

Kısacası, kullanılan *Fecr* kelimesi, siyah ve beyaz tarafların geniş bir şekilde ayrılmasını diğer bir ifade ile *kırmızılığın* bütün bir ufka yayılmasını ifade etmektedir (Resim 46-48). *Fecrin kur'anı* ifadesinin oluşum aşamaları tekrar gözden geçirilirse, o aşamaya gelinceye kadar siyah

⁷⁸³ Resim 43

⁷⁸⁴ Resim 44

⁷⁸⁵ Ebu Davud,Oruç,no.2347

⁷⁸⁶ Ebu Davud, vakt'us-sahûr, no 2348; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizi*, Macae fi beyân'il-fecr, no 709

⁷⁸⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, sad. Es-Sünen (1975), *Salat*, bab 21; Ahmed bin Şuayb bin Ali bin Sinân bin Bahr bin Dina Nesai, *Sünen-i Nesai*,çev. Nesai,*Mevakit*,bab 27

⁷⁸⁸ Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Sabah namazı babı, 2/636

⁷⁸⁹ "...Sonbaharda Güneşin ufuktaki açısı azalır. Bu nedenle sonbahar ışığı yatkın ve uzun mesafe kat ederek atmosferden geçer. Bu gölge kısımları aydınlatan, hava içerisindeki erimiş ışığın fazlalığı demektir. Buna bağlı olarak ışık ve gölgeler arasındaki kontrastlık azalır ve gölge ile aydınlık yüzeylerdeki renklerin değerleri birbirine yaklaşmış olur...". Yasemin Taşkın, *Hava Perspektifinin ışık ve renk açısından incelenmesi ve empresyonizm 'de uygulama biçimleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı Resim-İş Eğitimi Bilim Dalı Yüksek lisans, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2012), 88.

⁷⁹⁰ Medine 24 derece Kuzey enleminde bulunmaktadır. Aralık ayında Güneş yaklaşık 25 derece güney enleminde geçen bir yörünge izlediğinden dolayı, Güneş ile Medine arasında yaklaşık 40 derecelik bir fark bulunmaktadır.

⁷⁹¹ Aydenir Gökgöz, *Bütün Yönleriyle Fotoğrafçılık Siyah-Beyaz, Renkli*, 27

⁷⁹² Aydenir Gökgöz, *Bütün Yönleriyle Fotoğrafçılık Siyah-Beyaz, Renkli*, 27

ve beyaz tarafların ayrılmasına sebep olan yarılmının *felak* kelimesi ile ifade edildiği de hatırlanırsa, *Fecrin kur'an'ı* ibaresindeki *fecr* kelimesinin manasında, yarmak anlamının ön plana çıkarılmaması gerektiği anlaşılır; çünkü o ana kadar yarılanlar yarılmış bulunmaktadır. Bu süreçte özel olan kavram yarılmının kendisi değil, ne kadar olduğudur. O ana gelinceye kadar yarıma, *Felak* kelimesi ile ifade edilmiştir ve bunun, beyazlığın başlamasından sonra başlayan ve belli bir zaman dilimini kapsayan bir süreç olduğu ilgili resimler eşliğinde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla *Fecr* kelimesi, yarılmının ana manası içerisinde bulunan “felak (فلق)”ın ne kadar olması gerektiğini yani genişliğini bildiren bir zaman ifadesi olarak kullanılmıştır. Bu yaklaşımımızın yani *Fecr* kelimesinin zaman bildiren bir anlamda kullanılışının, Kur'an-ı Kerim'de de bir örneği bulunmaktadır. Kadir Suresi 5. ayetinde “(سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ) O gece, *Fecr* vaktine kadar güvenlik ve esenlik gecesidir.” ifadeleri kullanılmıştır. Daha açık bir ifade ile “*Fecr*, En'am suresi 96. ayette görülen yarıma ile ortaya çıkan kırmızılığın ilk anlarında değil geniş bir şekilde bütün ufuk boyunca görüldüğü aşamadaki zamandır”. *Fecr* kelimesinin anlamı ortaya konulduğuna göre, şimdi *Kur'an el-Fecr* tamlamasındaki yani “*fecrin kur'an'ı*” ibaresindeki ‘*kur'an*’ kelimesini incelemek gerekmektedir.

Esfar kelimesinin beyaz renk ile ilgili aydınlanmayı ifade ettiği tespit edilmişti. *Fecr* kelimesinin de *bir şeyi, nesneyi genişçe yarmak* anlamından bahsedilmişti. Burada vurgulamak gereken konu, yarılan şeyin “bir nesne, bir şey” olduğudur. Eğer Seher vakti esnasındaki görüntüleri siyah ve beyaz taraflar denseseydi, daha önce de bahsedildiği üzere bu iki şeyin yarılmaması değil birbirinden ayrılması söz konusu olacaktı. Oysa *Fecr* kavramı düşünüldüğünde, söz konusu bir tek şeyin yarılmaması sonucu birbirinden ayrılan iki şey bulunmalıdır. Bu yüzden siyah ve beyaz tarafların oluşturduğu görüntünün daha önce de belirtildiği üzere tek bir ismi olması ve o isim ile kast edilen şeyin yarılp siyah ve beyaz tarafların birbirinden ayrılması gerekmektedir. Kur'an kelimesinin *iki şeyi bir araya getirme, toplama* anlamından yola çıkarsak, “gecenin karanlığını takiben simsiyah olan gökyüzüne (Resim-1) seher vakti esnasında ortaya çıkan beyazlığın eklenerek siyah ve beyaz tarafların bir araya gelmesi ile ufukta oluşan görüntü ‘*kur'an*’ olarak isimlendirilebilir” denebilir. Resim 49, 50'deki görüntüler, gökyüzünde oluşan ‘*kur'an*’ı detaylı bir şekilde göstermektedir.



Resim 49 KUR'AN



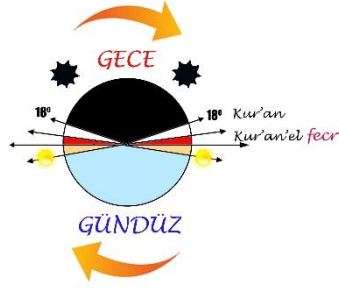
Resim 50 KUR'AN

Sonuç olarak, gecenin karanlığını takiben beyaz renk ile siyah bir araya gelerek “*kur'an*”ı oluşturmaktadır. Bir araya gelen bu iki renk yarılarak birbirlerinden ayrıldığından dolayı “*fecrin kur'anı*” ifadesinin “*ayrılarak bir araya gelenler*” şeklinde bir isim tamlaması olacağı belirtilebilir. Aynı bakış açısı ile *Kur'an el-Fecr* detaylandırıldığında Resim 51'deki gibi olacaktır:



Resim 51 KUR'AN EL-FECR

Özetle, *Kur'an el-fecrin oluşum aşamaları şöyledir:*



Şekil 6

- 1- Gözlemlenen ufukta siyah ve beyaz tarafların bir araya gelmesi (kur'an'ı),
- 2- Kur'an'ın kırmızılık (subh) tarafından bölünerek siyah ve

beyaz taraflara ayrılma şekli (Felak)

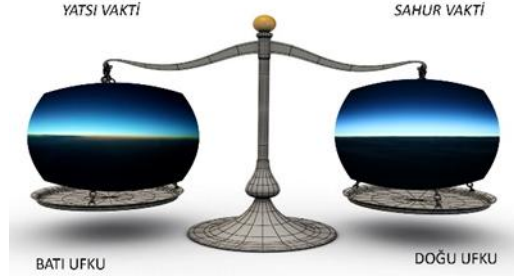
3- Ayrılmanın bütün ufuk boyunca tamamlanması (Kur'an el-Fecr)

“Kur'an el-Fecr” açıkça gözlenebilen, kırmızılığın en yoğun, koyu olduğu ve bu özel anlardan sonra kırmızılığın -yoğunluğunun azalmasına rağmen- Güneş doğuncaya kadar devam ettiği bir süreçtir. Kur'an el-Fecr gözlemlendiği sırada Güneş'in hareketleri doğu veya batı ufukunda birbirlerinin simetriği olur ve bu ifade Güneş'in ufuk ile yaptığı özel açıyı gösterir. Böylece Kur'an el-Fecr ifadesinin sabah alacakaranlığında bulunan ve imsak olarak adlandırdığımız vakti ifade ettiği ortaya çıkmaktadır (Resim 51, Şekil-6). Diğer bir ifade ile imsak, gecenin karanlığını takiben bir araya gelen siyah ve beyaz tarafların bütün ufuk boyunca ayrılmasıdır. Bu tespit ile İsrâ suresi 78. ayetin meali: “O namazı tam kıl, güneşin batıya geçmesinden gecenin karanlığına kadar; bir de ayrılmanın toplanmasını kıl. Ayrılmanın toplanması gözle görülür.” şeklinde olacaktır.

Günün akşam vaktinde, güneş battıktan sonra gökyüzünde neler olduğu da İnşikak Suresi 16 ve 17. ayetlerden öğrenilmektedir. Bu ayetler aynı zamanda gökyüzündeki, ölçü-simetriklilik-prensibini doğru bir şekilde anladığımızı, Güneş'in sabah doğmadan önce doğu ufku ile yaptığı açıların ve renk değişikliklerinin aynısını battıktan sonra da batı ufkuna yaklaşma, geçiş esnasında yaptığını göstermekte ve gece görülen renk değişimlerinin oluşum prensipleri hakkında da bilgiler vermektedir (Şekil 7-8).



Şekil 7



Şekil 8

فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ (16) وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ (17)

“Yemin ederim şafağa, geceye ve (birbirine eklenerek) topladıklarına”⁷⁹³

⁷⁹³ El- İnşikâk 84/16-17



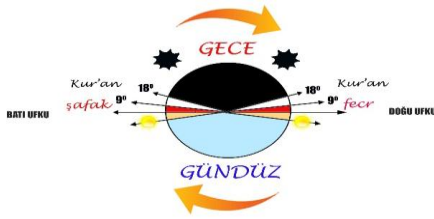
Resim 52



Sekil 9

İlgili ayetler güneş battıktan sonra oluşan kırmızılığa ⁷⁹⁴ (الشَّفَقِ) yemin ederek başlamaktadır (Resim-52). Şafak, ilgili kaynaklarda yer aldığı gibi *Fecr*'in gün batarkenki karşılığı olup, batı ufukunda oluşan kırmızılığın (*Subh*) bütün ufka yayılmasıdır. Takip eden 17. ayette ise gecenin içinde birbirine eklenmek suretiyle, dağınık olan ve toplanan şeyler olduğundan bahsedilmektedir. Bunu ayette geçen *Veseka* (وَسَقَى) kelimesinin tanımından öğrenmekteyiz. *Veseka*: *Dağınık olan şeyleri toplamak* ⁷⁹⁵, *bir şeyi bir şeye eklemek* ⁷⁹⁶, demektir. Demek ki gecenin içinde görülen renk değişiklikleri birbirlerine eklenmek suretiyle oluşmaktadır. Bu kavramı Şekil-9'daki Güneş'in konumlarına, açılarına göre oluşan görüntüleri gösteren fotoğraflar eşliğinde incelediğimizde bu prensibin doğada nasıl gerçekleştiğini görebiliriz. Batı ufukunda Güneş'in batışını takiben şafak/kırmızılık ortaya çıkmakta ve üstte beyaz, ortada kırmızı ve altta siyah renkler olacak şekilde üçlü bir renk kombinasyonu oluşmaktadır (1). Belirli bir süre sonra kırmızılık kaybolmakta, üstte beyaz, altta siyah kalarak bir müddet bu ikili renkler devam etmektedir (2). Zamanın ilerlemesi ile beyazlığa siyah eklenerek gökyüzü tamamen siyah olmakta ve gecenin karanlık bölümüne girilmektedir (3). Bu bölüm aynı zamanda gecenin en uzun bölümünü oluşturur. Belirli bir zaman sonra bu siyahlığa beyaz eklenerek, seher vaktinin ufuktaki görüntüsü oluşmaktadır (4). Ardından, beyaz ve siyah renklere kırmızı eklenerek ayrılmakta ve *Kur'an el-Fecr* periyodundaki görüntü doğu ufukunda belirlemektedir (5). Görüldüğü üzere gece boyunca devamlı olarak Güneş'in konumlarına uygun renkler eklenmek suretiyle *gece*, ayette belirtildiği üzere tamamlanmaktadır. Önemle belirtilmelidir ki, ufukta gözlenen renk değişiklikleri, Güneş'in ufuk ile belli açıları yaptığı anlamına gelmektedir. Gece süresince Güneş görülme dahi, renk değişiklikleri sayesinde onun açılarını tespit edebilmek mümkün olmaktadır.

3. Kur'an'el-Fecr'in Güneş Açılıyla İlişkisi



Sekil 10

renklerine göre açılarının tespit edilebildiği anlaşılmaktadır. İlgili fotoğraflarda da bunlar görülmektedir. Ayrıca, ufukta aynı renk gözlemlense bile açıların değişmesi ile birlikte renklerdeki tonlar da değişmektedir (Resim 39, 43-Resim 41, 44). Yani

Güneş görülme dahi, tonlardaki farklılıklarla açısı tespit edilebilir. Daha önce de belirtildiği üzere, Allah'ın indirdiği ve yarattığı ayetler göz önüne alındığında yani gözlem yapıldığında, *Kur'an el-Fecr*, "ufkun üzerindeki beyaz rengin, ufkun altındaki siyah renkle ve ikisini birbirinden ayıran kırmızı ile bütün ufuk boyunca bir araya gelmesi" olarak tarif edilir (Resim

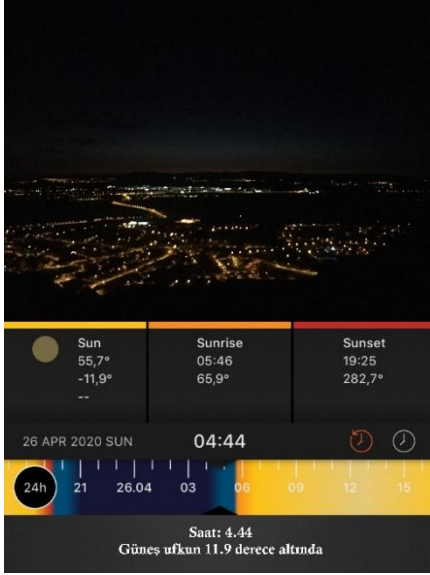
⁷⁹⁴ "...Arapça 'da ve bir din ve gökbilimi terimi olarak şafak, fecrin karşılığı olarak güneş battıktan sonra görünen kırmızılıktır ki akşam namazı vaktidir.'" Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. İsmail Karaçam (İstanbul: Azim dağıtım, 1992), 9/87

⁷⁹⁵ Râğıp el-İsfahani *Müfredat*, 1548.

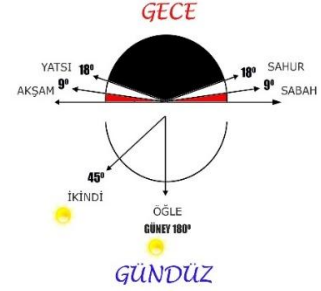
⁷⁹⁶ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, (İran: 1409),

51).

İsra Suresi 78. ayet tekrar hatırlanırsa⁷⁹⁷ bu renk değişimlerinin *gözle görülebilir* olduğunun vurgulanması çok önemlidir. Kısacası nerede olunursa olunsun, Güneş'in kendisinde veya ufukta gözlenen ışıklarında renk değişimleri varsa mutlaka Güneş, ufukla belirli açıları yapıyor demektir. Bu açılardan yalnızca ufka 18 dereceden daha yakın olanlardaki değişimin gözle görülebileceği, ayet ile sabittir. Bu yüzden, bu bölümler bizim için özeldir. Gecenin alacakaranlık bölümlerinde gökyüzünde görülen görüntüler de gökyüzündeki denge nedeniyle, Güneş'in batmasından sonra ve doğmasından önce birbirleriyle simetriklerdir (Şekil 7-8). Gözlemlenebilen bu renklerin, güneşin ufuk ile yaptığı hangi açılarda



Gözlem 1
Güneş ufkun 11,9 derece



Şekil 11

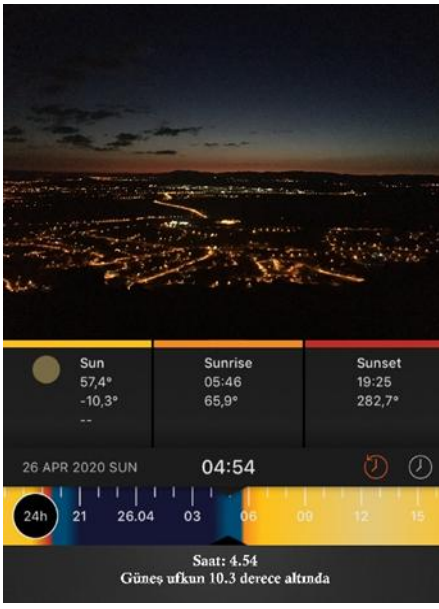
meydana geldiğini bulmak için yaratılan ayetler ile ilgili yapılan gözlem⁷⁹⁸ sonuçları Gözlem 1-3'te fotoğraflandırılmıştır. Elde edilen bulgular sonucunda *kur'an'el fecr* esnasındaki açının 9 derece olduğu tespit edilmiş, bu açının seher vakti başladığında Güneş'in ufukla yaptığı 18 derecelik açının yarısına tekabül ettiği tespit edilmiştir. Günün alacakaranlık bölümlerindeki ibadetler için tanımlanan zaman dilimlerinde de Güneş'in dengeye uygun açılar yaptığı böylece onaylanmış olmaktadır (Şekil 6-7-8-9). Bahsettiğimiz bu denge, günün bütün ibadet zamanlarını da kapsamaktadır. Güneş gündüzün ortasını geçince *Öğle namazı*, gündüzün ikinci yarısının ortasını geçince *İkindi namazı*, tüm günün ortasını geçince *Akşam namazı* vakitleri girer. Akşam bölümünde, gecenin gündüze yakın zamanının ortasını geçince *yatsı namazı vakti başlar*, sabaha doğru gecenin gündüze yakın zamanlarının ortasını geçince de *sabah namazı vakti konulmuş* olup, bunlar tam anlamı ile dengelidir ve ufka göre simetrik açılarda oluşurlar. Kısacası Allah, gökyüzüne denge koyduğu gibi aynı dengelyi ibadet zamanları için de geçerli kılmıştır (Şekil-10-11).

Güneş ufka göre tıpkı öğleden önceki ve sonraki açılarından olduğu gibi gece yarısından önceki ve sonraki açılarında da simetrik olup, bu açıları yaptığıında, ufukta oluşan renkler de simetrik

dengeli, yani birbiriyle benzerdirler (Şekil-12).

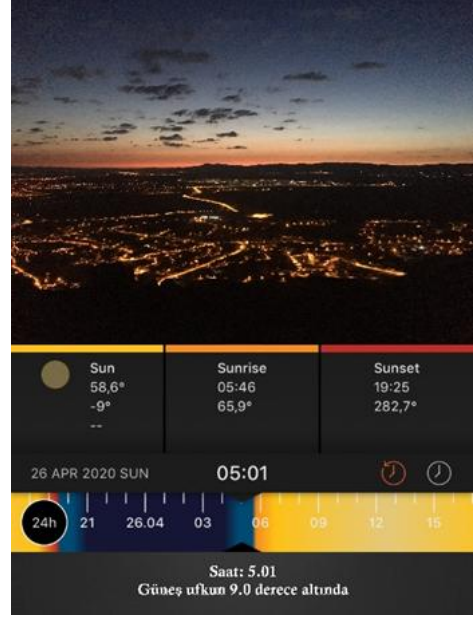
⁷⁹⁷ ...Bütün ufuk boyunca ayrılmannın toplanması *gözle görülür*. (İsra 17/78)

⁷⁹⁸ Bu gözlemler Sayın Ali Dağlı tarafından yapılmıştır.



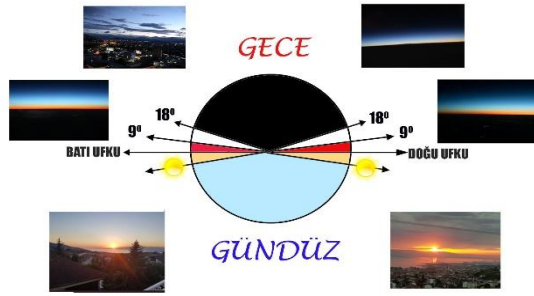
Gözlem 3

Güneş ufkun 10,3 derece altında



Gözlem 2

Güneş ufkun 9 derece altında



Şekil 12

Bu konunun daha iyi anlaşılması açısından, kutup bölgelerinde ya da kutuplara yakın yerlerde, Güneş'in hiç batmadığı zamanlarda dahi, Güneş ufka belirli bir açıya kadar yaklaştığında, benzer renk değişimleri görüldüğünü de belirtmek gerekir. Sürekli ufkun üzerinde olan Güneş'in, kutup bölgesinde de gün içinde hem renk değişiklikleri hem de Güneş'in açılı yönünden simetrik yani dengeli olarak hareket ettiği gözlemlenmektedir (Resim 53-55)⁷⁹⁹.



Resim 53



Resim 54

⁷⁹⁹ İlgili resimler internet ortamından temin edilmiştir.



Resim 55

4. Kur'an'da "Kur'an'el Fecr" in Özelliğini İfade Eden Ayetler

4.1 Dua ve Ceza

Daha önce belirttiğimiz üzere *Kur'an el-Fecr*'in açıkça gözlemlenebilir olması çok önemlidir. Zira gecenin bu bölümlerinde bazı olayların oluşması Allah tarafından gerçekleştirilmiş, adeta bazı toplumların azaptan kurtulması için son anlar ya da azap anları olduğu bizlere bildirilmiştir. Rabbimiz *seher vaktinde* dua etmenin önemini Âl-i İmran Suresi 16 ve 17. ayetlerde vurgularken, azap hak eden toplumlardaki son anların ya da inanan insanların toplumu terk edeceği zaman diliminin *seher vakti* olduğunu belirtmiştir. Lut (a.s.) ve toplumu bunlara örnek olarak gösterilebilir. İlgili ayetler şöyledir:

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا فَاغُوْرٌ لَّنَا نُنُوْبِنَا وَفِنَا عَذَابَ النَّارِ

"Onlar şöyle derler: 'Rabbimiz! Biz sana inandık ve güvendik. Günahlarımızı bağışla, o ateşin azabından bizi koru!'"⁸⁰⁰

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ

"Onlar sabırlı olan, özü sözü doğru, Allah'a içten boyun eğen, mallarından hayra harcayan ve *seher* vakitlerinde bağışlanma dileyen kullardır."⁸⁰¹

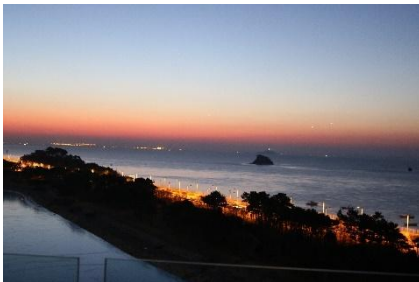
إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ

"Lut ailesi dışında kalanlara, taş yağdıran (*bulutlar*) gönderdik. Lut'un ailesini, *seher vaktinde* oradan uzaklaştırmıştık."⁸⁰²

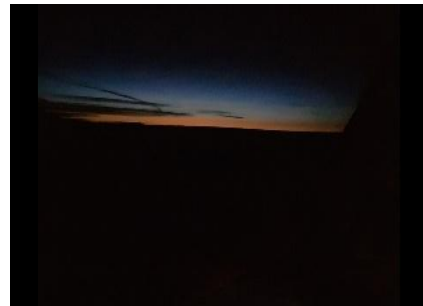
Seher vaktinde kendilerine verilen hakları kullananlar için bulunulan bölgeyi terk etme emri verilmiş, geride kalanlar için azap, *Subh vakti* ile birlikte başlamıştır:

قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ نَبْصِلَا إِلَيْكَ فَاسِرْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ

"Misafirler dedi ki: 'Ey Lut! Biz Rabbinin elçileriyiz; onlar sana asla ilişemeyecekler. Karın hariç ailenle birlikte gecenin bir bölümünde (*seher vaktinde*) yola çık; içinizden kimse arkasına bakmasın. Bunların başına gelecek olan ona da gelecektir. Azapla buluşma zamanları *subh* (*الصُّبْحُ*) vaktidir. *Subh* yakın değil mi?'"⁸⁰³



Resim 56



Resim 57

Kamer suresi 34. ayet ve Hud suresi 81. ayet birlikte değerlendirildiğinde dikkat edilmesi gereken hususun şu olduğu görülür: *Seher vakti* yola çıkılmakta ve *subh* (kırmızılık) ile azap başlamaktadır. Kırmızılık, beyazlığın ortaya çıkmasından sonra başladığına göre buradaki *subh* ile kasıt, kırmızılığın bütün ufka yayılmasıyla *Fecr*'in ortaya çıkmasıdır. Bu esnadaki *kırmızılık*,

⁸⁰⁰ Âl-i İmran 3/ 16

⁸⁰¹ Âl-i İmran 3/17

⁸⁰² el-Kamer 54/34

⁸⁰³ Hüd 11/81

rengin yoğunluğunun en koyu⁸⁰⁴ olduğu andır ve muteber sözlüklerde subh için kırmızılığın koyuluğu anlamı mevcuttur (Resim-57). Çünkü daha önce belirtildiği üzere, yola çıkılmaya başlandığı andan itibaren, kırmızılık görülmeye başlanacaktır (Resim-56). Onlar bu süreçte yolda olduklarından *fecre* kadar güvende oldukları bilinci ile hareket etmektedirler. Çünkü Kadir suresinde bildirilen “سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ”⁸⁰⁵ ifadelerinde geçen güvence onlar için de *Fecr'e* kadar geçerli olacaktır. Dolayısıyla Subh ile kast edilen zaman *Fecr'in* oluştuğu koyu kırmızılık zamanı yani İmsak vakti olmalıdır. Buradaki önemli hususlardan birisi, “*yakın değil mi*” ifadesi ile dikkat çekilen bu vakit onlar için soru sorulabilen görülebilen bir zaman olduğudur. Bu soru, İsra suresi 78. ayetindeki “*Fecr'in Kur'an'ı gözle görülür*” ifadesini tamamlamaktadır. Bu açıklamalardan sonra Hud suresi 81. ayetinin meali şöyle olacaktır:

“Misafirler dedi ki: “Ey Lut! Biz Rabbinin elçileriyiz; onlar sana asla işemeyecekler. Karın hariç ailenle birlikte gecenin bir bölümünde (Seher vaktinde) yola çık; içinizden kimse arkasına bakmasın. Bunların başına gelecek olan ona da gelecektir. Azapla buluşma zamanları **İmsak** (الصُّبْحُ) vaktidir. **İmsak vakti** yakın değil mi?”

Azap gelen kavimler ile alakalı diğer ayetlerde⁸⁰⁶ (أَصْبَحُوا) fiilinin kullanılması anlamlıdır, zira bu kelime ile zamanlamaya da (imsak vaktine) dikkat çekilmiştir denilebilir. Sonuç olarak Allah, *Fecr'in* başlayacağı zamana kadar selameti garanti etmiştir ve bu bilgi Lut kavmi tarafından bilinen bir gerçek olarak görülmektedir.

4.2 İbadet

Bakara Suresi'nin 187. ayetinde geçen “وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ (الْفَجْرِ... (أَلْفَجْرِ... Sabah vaktinde /doğu istikametinde, ak çizgi kara çizgiden size göre net olarak ortaya çıkıncaya kadar yiyin, için...)” ifadesinden *fecr*, sahur vaktinin bitişi ve imsak vaktinin başlangıcı olarak belirlenmiştir. Diğer bir ayette ise şöyle buyurulmuştur:

وَالْفَجْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ. وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ⁸⁰⁷

“Andolsun geniş bir şekilde yarılıp ayrılan, ve on geceye, hem çifte hem de teke.”⁸⁰⁷

Fecr suresinde geçen bu ifadeler, bir rivayete göre Ramazan ayının son 10 gününe işaret eder; itikaf diye bildiğimiz gecelerdeki tek ve çift günlere dikkat çeker ve bu günlerin önemini vurgular.

Ayrıca İsra suresi 78. ayetinde geçen “(وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) ...Bir de *fecrin kur'anını* kıl. *Fecrin kur'anı gözle görülür.*” ifadeleri de yine bize belirli bir zaman dilimini -ki burada o dilim sabah namazı vaktidir- bildirecek şekilde kullanılmıştır.

5. Sonuç

Allah, insanlara ayrıntılı ve bilgiye⁸⁰⁸ dayalı bir şekilde, herşeyi açıklayan⁸⁰⁹ bir kitap göndermiş ve doğru bilgiye ulaşabilmek⁸¹⁰ için yarattığı ayetleri, gözlemlemeyi Kur'an-ı Kerim'de sık sık zikretmiştir. Bununla birlikte literatürde *Kur'an el-Fecr* ile alakalı tatmin edici bir çalışma tespit edilememiştir. Güneş, ufuk, gece ve gündüz gibi “ayetler” yeteri kadar dikkate alınarak gözlem yapılmadığından, Kur'an'daki doğru bilgilere ulaşılamadığı ve durumun özellikle sabah namaz vakitlerinin ve Ramazan aylarında oruca başlama zamanının tespiti ile ilgili belirsizliklere yol açtığı görülmektedir.

Bu çalışmada; yeteri kadar gözlem yapıldığı takdirde Kur'an'ın kavramlarının tespit edilerek en ince detaylara dahi nasıl ulaşılabildiğini ve Rabbinizin insanlara, akıllarına dahi gelmeyecek kelimeleri kullanarak ne kadar çok ayrıntılı, bilimsel veriler verdiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayetlerde, güneşin açılmasına göre dengeli bir gökyüzü yaratıldığı belirtilmektedir. Buna paralel olarak ibadet vakitlerine de dengeler olduğu resim ve şekillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gece ve içerisinde meydana gelen değişimler hakkında inanılmaz ayrıntılar olmasına rağmen, ilgili meallerde, ayetlerdeki kelimelere verilen anlamların çok geniş olduğu ve

⁸⁰⁴ ... Saçta bulunan şiddetli: koyu kırmızılık. “صُبْحٌ”a veya “صَبَاحٌ”a benzetme yapılarak (böyle denmiştir). Râğıp el-İsfahani, *Müfredat*, 828.

⁸⁰⁵ O gece, *Fecr* (imsak) vaktine kadar güvenlik ve esenlik gecesidir (el-Kadir 97/5).

⁸⁰⁶ El-A'râf 7/78,91, Hud 11/67,94, eş-Şuarâ 26/157, el-Ankebût 29/37, el-Ahkâf 46/25

⁸⁰⁷ el-Fecr 89/1-3

⁸⁰⁸ El-A'râf 7/52

⁸⁰⁹ Yûsuf 10/111

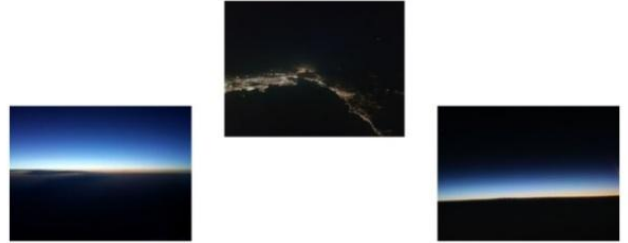
⁸¹⁰ Fussilet 41/53

bundan dolayı da ayrıntılı olarak açıklanan bilgilerin, ayetlerden alınmadığı görülmüştür. Gece (الَّيْل) kelimesine, ilgili ayetlerde sadece *gece* anlamı verilerek, gecenin içerisindeki özel bölümleri de ifade edebileceği gözden kaçırılmıştır. Asas (عَسَسَ) kelimesine *karanlık*, Esfera (أَسْفَرَ) ve Subh (الصُّبْح) kelimelerine *ağarmak* ve *sabah* anlamlarının verilmesi bu kelimelerin esas ve detaylı anlamlarını anlamamanın ve bu sebeple ayetlerdeki ayrıntılara ulaşmanın önünde engel teşkil etmiştir. Özellikle Lut (a.s.) ile ilgili Kamer suresi 34. ve Hud suresi 81. ayetlerinde ortaya koymaya çalıştığımız sıralama da dikkate alındığında, Subh kelimesinin *kırmızılıktaki koyuluk* anlamına geldiğinin tamamen dikkatlerden kaçtığı görülmüştür (Resim-51-52, Şekil-7, Resim 33-35,14-18). Gece içerisindeki toplanmalar için Veseka (وَسَقَ)⁸¹¹ kelimesinin kullanımı, kelimenin yapısında *dağınık olan şeyleri toplama, bir araya gelme, bir şeyi bir şeye ekleme* anlamlarının bulunması ve bu anlamı ile de *Kur'an* kelimesini hatırlatması bu çalışmayı desteklemesi noktasında önemlidir. Ayrıca ismi mevsul olarak geçen ما ekinden dolayı çoğul form olarak kullanılabilir olması dikkat çekicidir. Demek ki *gece*'nin içinde, *toplananlar* 3'ten fazla olmaktadır. Buna göre Resim 49 ve 50'de görüldüğü üzere, beyazlık ve siyahlığın bir araya gelmesine kur'an denebileceği iddiamız ayetlere dayanarak ortaya konulabilmektedir. Daha açık bir ifade ile *gece*, içerisinde *kur'an*'lar oluşarak ilerlemektedir. Yani gece denilen süreç boyunca, Güneş'in açısına bağlı olarak, beyaz renk siyah renge veya siyah renk beyaz renge eklenerek *kur'an*'lar oluşmakta ve bunların bir araya gelmesi ile de gece oluşmaktadır. Bu ise *Gece* esnasındaki temel prensibin, birbirine eklenmek suretiyle bir araya gelmek şeklinde olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ortaya konulan bu prensibin doğruluğu, İnşikak suresi 18. ayetinde fiil formunda aynı kelimenin Ay için kullanılmasından da teyit edilebilmektedir. İlgili ayet şöyledir:

وَالْقَمَرَ إِذَا انْتَسَقَ

“Toplandığı zaman Ay'a (yemin olsun!)”⁸¹²

Bu ayeti doğru bir şekilde değerlendirebilmek için Allah'ın yarattığı Ay ayetinin, tıpkı Güneş'in incelendiği gibi incelenmesi ve Ay'ın bütün periyotları boyunca uğradığı değişikliklerin gözlemlenmesi gerekmektedir. İnternet ortamından elde edilen, Ay'daki değişimleri gösteren resimler ortaya konduğunda, Seher vakti konusunda olduğu gibi, gerçekler ortaya çıkacaktır:



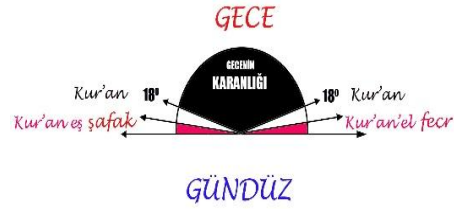
Resim 58

Resim 59

⁸¹¹ وَاللَّيْلَ وَمَا وَصَقَ (el-İnşikak 84/17)

⁸¹² el-İnşikâk 84/18

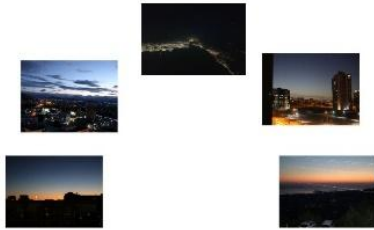
Resim-58'de görüldüğü gibi, yeni Ay'ın ilk evrelerinde yani kameri takvime göre ayın ilk gününde Ay tamamen siyah, karanlıktır. İlerleyen ilk 13 gün, Ay'ın sol tarafından itibaren beyazlık eklenerek aydınlanma başlayacak ve hilal şeklini takiben beyazlık devamlı eklenerek siyah taraf azalacaktır. Ay'ın son 13 günlük evresinde ise Dolunay zamanında tamamen beyaz olan aydınlık Ay'ın sol tarafından itibaren siyahlık devamlı artarak en son hilal şekline gelecektir. Veseka kelimesinin



Şekil 13

anlamına uygun olarak, tıpkı gece esnasındaki renk değişimleri (Resim-59) gibi, bütün bir ay boyunca siyahlığa beyazlık eklenerek veya beyazlığa siyah eklenerek ilgili renkler bir araya gelmekte; *Seher vakti* konusunda ortaya koyulduğu gibi, bir kameri ay boyunca *Kur'an*'lar oluşarak Ay'daki renk değişiklikleri devam etmektedir. Temelde "*toplanma*" anlamıyla literatürde yer alan *veseka* kelimesi için artık daha net bir tanım yazılabilir: "*Veseka, kur'anlardan oluşan toplanmadır*" demek uygun olacaktır. Bir "*kur'an*"ın oluşması için minimum iki farklı şeyin bir araya gelmesi yeterlidir. Bir "*veseka*" için ise 3'ten fazla *kur'an* gerekmektedir.

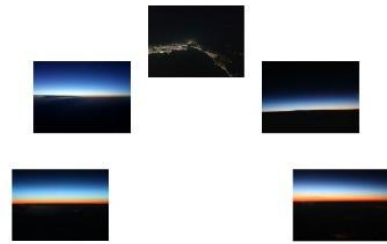
Ancak imsak vakti olarak bilinen zaman diliminde bir *araya gelenler* yani siyah ve beyaz renkler ayrıldığından dolayı, Rabbimiz bu yeni oluşuma '*ayrılanların bir araya gelmesi*' anlamına gelen "*Kur'an el-Fecr*" demiş ve insanlar için özel bir vakit olduğunu tespit etmiştir. Ufukta oluşan kırmızılığın (*Subh*) güneş doğarken doğu tarafında bütün ufku kaplaması *Fecr*, Güneş batarken Batı tarafında bütün ufku kaplaması ise *Şafak* olarak isimlendirilmektedir.



Şekil 14

Akşam Güneş battığı ve sonrasındaki bölüm *Kur'an el-Fecr*'in simetriği olduğundan, isim benzerliği kurularak bu bölüme *Kur'an eş-şafak* deme önerisinde bulunulabilir (Şekil-13). Bu anlarda oluşan görüntülerin her yerde gözlemlenebilir olduğunun Kur'an'da vurgulanması, bunların oluştuğunun herkes tarafından anlaşılabilir olduğunu göstermektedir. İster

yeryüzünde isterse çok yüksek dağların tepesinde hatta uçarken veya bir uydu istasyonunda olunsun, tanıdık ve benzer resimlerle karşılaşılması denge prensibi gereği mümkün olacaktır. Günün gece bölümünde, yeryüzünde çekilen resimler Şekil 14'te; 12.000 metre yükseklikte çekilen resimler Şekil 15'te gösterilmiştir. Şunu unutmamak gerekir: *Zaman* Güneş'in açılarının bir fonksiyonu olduğundan dolayı, Güneşin açısının değişmesi ile saat değişecektir. Yeryüzündeki veya daha yüksek yerlerdeki konu ile alakalı görüntülerde



Şekil 15

değişiklik olmamasına rağmen saatlerde değişiklik olacaktır. Somutlaştırmak gerekirse İstanbul da imsak vaktinin 06:00 olduğu düşünülürse İstanbul'un üzerindeki 12.000 metrede bu



Şekil 16

saat 05:50 olabilecektir. Bu konuya detaylıca bakılabilir: “Ufuk” kelimesi için, “*Gözlemcinin bulunduğu noktadan teğet çizilen düzlem*”⁸¹³ tanımı oluşturulmuştur. Şekil-16’daki basit çizim sayesinde aynı noktada farklı yüksekliklerde olan kişilere göre, açılar farklı olduğundan dolayı, Güneş’in doğuş anındaki saatin farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. İfade edilmeye çalışılan bu konuya Dubai’de dünyanın en yüksek binası 828 metre yükseklikte olan Burc Halife örnek gösterilebilir. Dubai Müftüsü Muhammed el-Kubaysi bu gökdelende, 80’inci kattan sonra güneş yerdekilere göre geç battığı için 2 dakika, 150. kattan sonra ise 3 dakika geç iftar yapılması fetvasını vermiştir.

Müslümanlar açısından -hem sabah namazı başlangıcı hem de imsak vakti olduğu için- büyük önem arz eden “kur’an el-fecr kavramı” bu çalışmada detaylı incelenmiştir. Kur’an el-fecr’in oluşumu boyunca Güneş’in bulunduğu önemli açılar ve bu açılarda meydana gelen gökyüzü görüntüleri de destekleyici olarak paylaşılmıştır.

Her şeyin doğrusunu Allah bilir.

Kaynakça

Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, çev.Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken yayınları, 1987.

el-Ezdî Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd* çev. İbrahim Koçaşlı.

et-Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ. *Sünen-i Tirmizi*.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl sad. Es-Sünen. 1975.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-‘ayn*. İran: 1409.

Gökgöz, Aydemir. *Bütün Yönleri ile Fotoğrafçılık Siyah-Beyaz Ve Renkli*. İstanbul: Afa Matbaacılık, 1985.

Görçeliöğlü, Ertuğrul. "Güneş Açılı ve Bunların Peyzaj Düzenlemelerindeki Önemi" *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları* 36/3 (1986) İstanbul Üniversitesi 1986.

İbn Fâris, b.Zekeriyya. *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luğa*, Mısır: 1969.

Kılıç, Sadık. *Kuran Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)*. Ankara: Kılıç Yayınları, 1991.

Larousse, Pierre. *Meydan Larousse*. çev. Adnan BENK. İstanbul: Meydan Gazetecilik Ve Neşriyat Ltd.Şt. , 1970.

Nesai, Ahmed bin Şuayb bin Ali bin Sinân bin Bahr bin Dina. *Sünen-i Nesai*.

Râgîp el-İsfahani, *Müfredat* İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 2021.

Sadık Kılıç, *Kuran Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)*, Ankara: Kılıç Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalıl Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim dağıtım, 1992.

Yasemin Taşkın, *Hava Perspektifinin ışık ve renk açısından incelenmesi ve empresyonizm’de uygulama biçimleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü

⁸¹³ Ertuğrul Görçeliöğlü, "Güneş Açılı ve Bunların Peyzaj Düzenlemelerindeki Önemi" *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları* 36/3 (İstanbul: İstanbul üniversitesi Üniversitesi, 1986)

Güzel Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı Resim-İş Eğitimi Bilim Dalı Yüksek lisans,
(Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2012).