



RECEP TAYYIP
ERDOGAN
UNIVERSITESI

Rize İlahiyat Dergisi

Rize Theology Journal

SAYI: 26 YIL: 2024
e-ISSN 2980-0331

Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



SAYI: 26

Nisan 2024

ISSUE: 26

April 2024

Yayıncı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapsam

Dini Araştırmalar

Periyot

Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Derginin Eski Adı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yayımlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022)
Önceki e-ISSN: 2147-2823

İletişim

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE
✉️ rid_rteilahiyat • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
+90 464 214 1120

Publisher

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Scope

Religious Studies

Period

Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October).

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers.

Identities of reviewers are hidden and not published.

Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.

Authors have the copyright to their work.

Legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of the Rize Theology Journal are covered by Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Previous Title

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University
Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022)
Former e-ISSN: 2147-2823

Contact

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE
ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr • rid_rteilahiyat ✉️
+90 464 214 1120

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmet.demir@erdogan.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Baş Editör | Editor-in-chief

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

<https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sekreteryaya | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN

<https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

<https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

<https://orcid.org/0000-0002-0675-6154>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Öğr. Gör. Barış TÜZÜNER

<https://orcid.org/0000-0001-8167-3204>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

baris.tuzuner@erdogan.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media

Editor Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN
ID <https://orcid.org/0000-0002-9952-0414>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Emine BATTAL
ID <https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emine.battal@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER
ID <https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN
ID <https://orcid.org/0000-0001-6905-8671>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
enver.sahin@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ
ID <https://orcid.org/0000-0002-0473-0815>
Istanbul University, Istanbul, Türkiye
hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ
ID <https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hanefi SULUOĞLU
ID <https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mhanefti.suluoglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ
ID <https://orcid.org/0000-0002-6191-8072>
Istanbul University, Istanbul, Türkiye
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN
ID <https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE
ID <https://orcid.org/0000-0002-4535-4043>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma TURAN
ID <https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ
ID <https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU
ID <https://orcid.org/0000-0003-1091-3164>
Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ
ID <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN
ID <https://orcid.org/0000-0002-2681-0584>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ
ID <https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Ön İnceleme ve Son Okuma | Preview and Final Reading

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI
ID <https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL
ID <https://orcid.org/0000-0002-6698-786X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ
ID <https://orcid.org/0000-0002-5929-685X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN
ID <https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN
ID <https://orcid.org/0000-0001-5850-0452>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN
ID <https://orcid.org/0000-0002-4137-2690>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sibel.dicaslan@erdogan.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ahmetishak.demir@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>
Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye
iskenderoglumuammer@gmail.com

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-8766-1183>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Latif TOKAT

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>
Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye
latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Hacı Yusuf ACUNER

<https://orcid.org/0000-0001-6687-7786>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

<https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>
Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye
ihsan.arslan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>
Hitit University, Çorum, Türkiye
yakupcostu@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

<https://orcid.org/0000-0002-2421-5300>
Ege University, İzmir, Türkiye
bekirzakir@gmail.com

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur, Malaysia
mumtazalie@iiu.edu.my

Prof. Dr. Muhammed AYDIN

Qatar University, Doha, Qatar
muhammedaydin@qu.edu.qa

Dr. Amanullah De SONDY

University College Cork, Cork, Ireland
amanullah.desondy@ucc.ie

Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

<https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN

<https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>
Marmara University, İstanbul, Türkiye
humeyrakaragozoglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ

<https://orcid.org/0000-0002-1295-9281>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
fatih.gumus@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN

<https://orcid.org/0000-0002-1190-4908>
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
haticedogan@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erol SUNGUR

<https://orcid.org/0000-0002-7311-3415>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
erol.sungur@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR
ID <https://orcid.org/0000-0002-3748-8033>
Ibn Haldun University, Istanbul, Türkiye
tuba.baydar@ihu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN
ID <https://orcid.org/0000-0001-5319-058X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK
ID <https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL
ID <https://orcid.org/0000-0003-0297-3765>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
muhammet.vural@erdogan.edu.tr



Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.
Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.





İçindekiler

Sayı: 26 - Nisan 2024

Table of Contents

Issue: 26 - April 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

1-12

Samet BÜYÜKADA

Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açından İncelenmesi: ChatGPT Örneği | *Examining the Ethical Aspects of Using Artificial Intelligence in Academic Writing: The Case of ChatGPT*

<https://doi.org/10.32950/rid.1337208>

13-28

Alparslan Emin ÖZTÜRK – Süleyman TURAN

Teología de la Liberación': Gustavo Gutiérrez'in Özgürlük Teolojisi ve Teolojik Yansımaları | *Teología de la Liberación': Gustavo Gutiérrez's Liberation Theology and Theological Reflections*

<https://doi.org/10.32950/rid.1402195>

29-46

Mustafa ÇALIŞKAN – İbrahim GÜRSES

Dindarlık ile Nevrotiklik ve Nevrotik Eğilimler Arasındaki İlişkiye Dair Yapılmış Araştırmalar Üzerine Bir Alanyazın İncelemesi | *A Literature Review on Research on the Relationship Between Religiosity and Neuroticism and Neurotic Tendencies*

<https://doi.org/10.32950/rid.1338453>

47-56

Burak Salih SELÇUK

Michaella Mihriban Özelsel'de Dinsel Değişim | *Religious Conversion at Michaella Mihriban Özelsel*

<https://doi.org/10.32950/rid.1391544>

57-73

Talha YAVUZ – Salih Sabri YAVUZ

Modern Dönemde Hissî Mûcizelere Yöneltilen Eleştirilerin Kelâmî Açından Değerlendirilmesi | *Theological Evaluation of Criticisms Directed to Sensory Miracles in the Modern Period*

<https://doi.org/10.32950/rid.1321495>

75-86

Hasan NAS

Türkçe Kur'an Meallerinde İhmal Edilen Tevhid Vurgusu: Furkân 25/77 Âyeti Örneği | *The Neglected Emphasis on Tawhid in Turkish Translations of the Quran: the case of Chapter Furqan verse 77*

<https://doi.org/10.32950/rid.1402296>

87-100

Yahya ARSLAN

Sûrelerin İsimlendirilmesi Meselesi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme | *An Analytical Evaluation on the Nomenclature of Surahs*

<https://doi.org/10.32950/rid.1392179>

- 101-118** | Gülhan MADEN
İmam Mâtürîdî'ye Göre Hurûf-ı Mukattaa ve Tevili / *Hurûfal-Muqattaa and Its Interpretation According to Imam Mâturîdî*
<https://doi.org/10.32950/rid.1411540>
- 119-131** | Emin Tahsin BİLGİN- İhsan ARSLAN
Akra' b. Hâbis'in Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Rolü / *Aqra' b. Hâbis's Life, Personality and Role in Islamic History*
<https://doi.org/10.32950/rid.1331718>
- 133-166** | Raşit ÇAVUŞOĞLU
Merhabâ ile Elvedâ Arasında Bir Mâh-ı Gufrân: Prizrenli Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazaniyesi / *A Mah-i Gufran Between Merhaba and Elveda: Ramazaniye of Haji Omar Lutfi from Prizren*
<https://doi.org/10.32950/rid.1400551>
- 167-180** | Moustafa ALBAKOUR
The Story of Rostam and Esfandiar between the Ferdowsi's Shahnameh & Tha'alibi's Ghurar Akhbâr Mulûk al-Furs / *Arap ve Fars Hikâyeciliğinde Rüstem ve İsfendiyâr Anlatısı; Firdevsî'nin Şehnâmesi ve Seâlibî'nin Gururu Mülûki'l-Fürs Adlı Eseri*
<https://doi.org/10.32950/rid.1392422>
- 181-198** | Esat AYYILDIZ
al-Marrâr b. Munqidh's Life and Poetry / *Merrâr b. Münkiz'in Hayatı ve Şiirleri*
<https://doi.org/10.32950/rid.1396492>

Kitap Değerlendirmeleri | **Book Reviews**

- 201-206** | İbrahim KURT
Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu, Prof. Dr. M. Şevki Aydın (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 223 sayfa, 9789751943958 / *Qur'an Course as a Religious Education Institution, Prof. Dr. M. Şevki Aydın (Ankara: DİB Publications, 2008), 223 pages, 9789751943958*
<https://doi.org/10.32950/rid.1394645>
- 207-212** | Hasan Hüseyin İSLAM
Kırâatlerde Müdrec Kavramı, Doç. Dr. Osman Bayraktutan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 172 sayfa, 9786256924871 / *The Concept of Mudraj in Readings, Associate Professor Dr. Osman Bayraktutan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 172 pages, 9786256924871*
<https://doi.org/10.32950/rid.1404017>



Editörden...

Değerli okurlarımız;

Uluslararasılaşma yolunda ilerleyen Rize İlahiyat Dergisi olarak 26. sayımızı sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyuyoruz. Farklı bilim dallarından nitelikli ve özgün çalışmaları okurlarına sunmaya çalışan dergimiz, bu sayısında da sizlerin huzuruna zengin bir içerikle çıkıyor. 26. sayımızda, alanında uzman araştırmacıların hazırladığı 12 araştırma makalesi ve 2 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Titiz bir editöryal süreçten geçen bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni bilimsel araştırmalara kaynaklık etmesini temenni ediyoruz. Dergimiz, uluslararası indekslerde taranma hedefi doğrultusunda kararlılıkla yoluna devam ederken her sayımızda daha fazla yazarımızın sizleri tercih etme yönündeki eğilimi hem bizleri memnun etmekte hem de daha nitelikli yayınları okurlarımıza buluşturma yolunda bizlere yardımcı olmaktadır. Bu süreçte 26. sayımızın sizlere ulaşması için gece gündüz demeden özveriyle çalışan dergi ekibimizin her bir ferdine, makaleleri bilimsel açıdan büyük bir titizlikle inceleyen hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz değerli okurlarımıza samimi teşekkürlerimi sunuyorum. Birbirinden nitelikli makaleleri içeren eden 26. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ediyoruz. Bizler önümüzdeki sayıda sizleri daha dolu bir içerikle buluşturmak için çabalarken yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dillerde yeni makaleler bekliyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

From the Editor...

Dear readers;

As Rize Journal of Theology, which is advancing towards internationalization, we are happy to present you our 26th issue. Our magazine, which tries to present qualified and original studies from different branches of science to its readers, presents you with a rich content in this issue. Our 26th issue includes 12 research articles and 2 book reviews prepared by researchers who are experts in their fields. We hope that each of these studies, which have gone through a meticulous editorial process, will fill a gap in their field and be a source of new scientific research. While our magazine continues its determined path towards its goal of being scanned in international indexes, the tendency of more of our writers to choose us in each issue both satisfies us and helps us to bring more qualified publications to our readers. In this process, I would like to express my sincere gratitude to each member of our journal team who worked devotedly day and night to deliver our 26th issue to you, our referees who examined the articles with great scientific care, and you, our valued readers, who follow our journal. We hope that our 26th issue, which contains high-quality articles, will contribute to the world of science. While we strive to bring you a fuller content in the next issue, we expect new articles from our writers both in Turkish and foreign languages for our new issue.

See you in our next issue...

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

Baş Editör | Editor in Chief

20 Nisan | April 2024



Araştırma Makaleleri
Research Articles

Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açından İncelenmesi: ChatGPT Örneği

Samet BÜYÜKADA | 0000-0003-0725-3396

Arş. Gör. Dr. | Yazar | busamet@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: 0468j1635

Felsefe Tarihi | Rize, Türkiye

Öz

“Neyi bilebilirim? Nasıl bilebilirim? Nasıl eylemde bulunurum?” sorularına felsefe tarihi boyunca cevap aranmıştır. Yanıtların sürekli yenisi ile güncellendiği bir süreçte, bugün geldiğimiz noktaya bize bilginin hakikatine yönelik araştırmaların yerini gündelik bilginin ticaretine bıraktığını göstermektedir. ChatGPT (3,5) gibi yapay zekâ dil modelleri insanların sıradan sohbet arkadaşı olmasının ötesinde, kendi ifadesi ile dili anlama, analiz etme ve üretme yeteneklerine sahip bir mekanizmadır. Yapay zekânın gelişimiyle birlikte, akademik yazım süreçlerinde yapay zekâ tabanlı dil modelleri araştırmacılara, yazarlara ve öğrencilere yazma sürecinde hız, veriyeye dayalı içerik üretimi ve hataların azaltılması gibi faydalar sunarken, etik kaygıları da beraberinde getirmektedir. İçinde bulunduğumuz çağ itibarıyla yapay zekânın makale yazabilir olması değil, bu makaleyi nasıl değerlendirmemiz gerektiği gerçeği ile yüzleşmek zorundayız. Yapay zekâ ve insan iş birliğinin, akademi dünyasında özgün ve değerli içerikler oluşturması imkânsız değildir. Buna karşın öne sürülen düşüncenin ne derece intihal olduğu, intihal ise nasıl bir tavır izlenmesi gerektiği tartışmalıdır. Bu çalışmada, yapay zekâ ve akademik yazım alanlarının birlikte ilerlemesi ve etkileşimi dikkate alındığında yapay zekâ temelli dil programlarının yardımı ile üretilen yazıları nasıl değerlendirmemiz gerektiğini tartışacağız. Bu doğrultuda ilk bölümde, ChatGPT'nin kavramsal tahlil ve mantıksal çıkarım ilkelerini sınadık. ChatGPT kendisine sorduğumuz genel konulara belirli etik ön kabuller çerçevesinde makul yanıtlar vermektedir. Buna karşın, özellikle mantıksal akıl yürütmeye ilişkin konularda yeteri kadar başarılı olamadığı gibi tekrar eden komutlar ChatGPT'nin mantıksal tutarsız yanıtlar vermesine sebep olmaktadır. Söz konusu tutarsızlık kendisinin etik ön kabulüne de sirayet edebilmektedir. Dolayısı ile mevcut ön kabullerin nasıl tasarlandığına ilişkin soruları beraberinde getirmekte ve ChatGPT'nin güvenilirliğini tartışmaya açmaktadır. İkinci bölümde ise ChatGPT'den karşılaştırmalı bir konu üzerine deneme yazmasını istedik. Doğru ve açıklayıcı komut dizimi ile kelime sınırı olmaksızın ChatGPT yardımı ile bir makale yazmak mümkündür. Buna karşın ortaya konan metnin özgünlük ve intihal denetiminin nasıl yapılacağı/yapılması gerektiği tartışmalıdır. Bu çalışmada da gösterildiği gibi çevrimiçi benzerlik tespit uygulamaları tüm dilleri algılayacak şekilde yapay zekâ desteğini henüz sağlayamadığı için İngilizce ve Türkçe aynı içeriğe sahip yazıların benzerlik oranı birbirinden tamamen farklıdır. Bununla birlikte, yapay zekâ yardımı ile yazılan bir metnin ne derece özgün kabul edileceği de ayrıca tartışmalıdır. Sadece öğrenen değil öğreten ve yazıların denetlenmesi ve yayımlanması sürecinde rol alacak kimselerin de faydalanabileceği ChatGPT'nin akademiye ne şekilde yer alacağı/alması gerektiği ötelenemez bir meseledir. Çalışmamızı bu tartışmaya verilebilecek yanıtlar çerçevesinde ilerleterek şu sonuca ulaştık: Yapay zekânın getirdiği ilerleme araştırmacılara kullanışlı imkanlar sunsa da etik ve güvenilirlik açılarından dikkatli bir şekilde yönetilmediği takdirde araştırmacının özgün doğasından uzaklaşmasına sebep olabilir. Netice itibarıyla yapay zekâ yardımı ile ortaya konan bir çalışmanın araştırmacının kendi özgünlüğünü ve etik kaygılarını içermesi esastır.

Anahtar Kelimeler

Yapay Zekâ, Akademik Yazım, ChatGPT, İntihal Denetleme, Etik, Güvenirlilik.

Atıf Bilgisi

Büyükkada, Samet. “Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açısından İncelenmesi: ChatGPT Örneği”. *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 01-12.

<https://doi.org/10.32950/rid.1337208>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 03.08.2023	Kabul Tarihi: 08.01.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Tarafı Körlüme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Examining the Ethical Aspects of Using Artificial Intelligence in Academic Writing: The Case of ChatGPT

Samet BÜYÜKADA |  0000-0003-0725-3396

Dr. | Author | busamet@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan University | ROR:: 0468j1635

Philosophy And Religious Studies | Rize, Türkiye

Abstract

"What can I know? How can I know? How can I act?" These questions have been the subject of exploration throughout the history of philosophy. In a process where answers are constantly updated, the current state indicates a shift from inquiries into the truth of knowledge to the commodification of everyday knowledge. Artificial intelligence (AI) language models like ChatGPT (3.5) go beyond being mere companions in ordinary conversations; but in its own word, it is a mechanism with the ability to understand, analyze, and generate language. With the advancement of artificial intelligence, AI-based language models provide benefits in academic writing processes such as speed, data-driven content generation, and error reduction for researchers, writers, and students. However, this progress also brings ethical concerns. In the present era, it is crucial not only to acknowledge the capability of AI to generate articles but also to confront the reality of how to evaluate such articles. The collaboration between artificial intelligence and humans makes it possible to create original and valuable content in the academic world. However, the degree of plagiarism in the proposed idea and the appropriate response to plagiarism are arguable. In this study, we discuss how to evaluate writings produced with the assistance of AI-based language programs, considering the coevolution and interaction of artificial intelligence and academic writing. In the first section, we examined ChatGPT's conceptual analysis and logical inference principles. ChatGPT provides reasonable answers to general topics within certain ethical preconceptions. However, it may not be sufficiently successful in logical reasoning, especially in issues related to logical deduction, leading to logical inconsistencies when faced with repetitive commands. This inconsistency can also permeate its ethical preconception, raising questions about how the existing preconceptions are designed and opening a discussion about the reliability of ChatGPT. In the second section, we asked ChatGPT to write an essay on a comparative topic. It is possible to write an article with the help of ChatGPT without a word limit, using accurate and explanatory command syntax. However, how the originality and plagiarism check of the presented text should be conducted is debatable. As demonstrated in this study, online plagiarism detection services, as of now, cannot provide artificial intelligence support to detect similarities in all languages. Therefore, the similarity ratio of writings with the same content in English and Turkish can be entirely different. Moreover, the extent to which a text written with AI assistance can be considered original is also a subject of debate. ChatGPT, which can be beneficial not only for learners but also for educators and those involved in the scrutiny and publishing process of writings, presents an unavoidable issue in how it should be integrated into academia. Moving forward within the framework of possible answers to this debate, we have reached the following conclusion: While the progress brought by artificial intelligence offers useful opportunities for researchers, if not carefully managed from ethical and reliability perspectives, it can lead to the researcher deviating from their originality. Ultimately, a study produced with the assistance of artificial intelligence should inherently encompass the researcher's originality and ethical concerns.

Keywords

Artificial intelligence, academic writing, ChatGPT, plagiarism detection, ethics, reliability.

Citation

Büyükkada, Samet. "Examining the Ethical Aspects of Using Artificial Intelligence in Academic Writing: The Case of ChatGPT". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 01-12.

<https://doi.org/10.32950/rid.1337208>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 03.08.2023	Date of Acceptance: 08.01.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş: Yapay Zekâ Makale Yazabilir Mi?

Alan Turing'in (ö.1954) "Computing Machinery and Intelligence" makalesinden¹ günümüze yapay zekanın (YZ) geldiği noktada onun artık neyi yapıp yapamayacağı değil, YZ'nin neyi nasıl yaptığı ve buna nasıl yaklaşmamız gerektiğini sorgulamaya başladık. "YZ makale yazabilir mi?" sorusu, yanıltıcı olabilir. Nitekim yazma isteği ve düşüncesi belirli bir dürtü, araştırma, birikim, rasyonel düşünme, sorgulama ve yönelim gerektiren bir eylemdir. Bir gün YZ bize çalışmakta olduğumuz konu üzerine yazmış olduğu makalesini e-posta ile gönderdiğinde bu sorunun gerçek mahiyeti idrak edilecektir. O zamana kadar "YZ makale yazabilir mi?" sorusu ile aslında "YZ belirli komutlar doğrultusunda ortaya bütüncül bir metin çıkartabilir mi?" sorusunu dile getirmek istiyoruz. Bu soruya yanıtımız "Evet, yazabilir."

YZ ile makale yazma girişimi yeni değildir. 2005 yılında Massachusetts Institute of Technology'den üç öğrencinin, bilimsel konferans sayılarının giderek artmasına ve kabul edilen çalışmaların denetimsizliğine dikkat çekmek için tamamen YZ tarafından kurgulanan bir makale yazması ve söz konusu makaleyi bir konferansta tebliğ etmesi bu serüvenin başlangıcıdır.² YZ'nin makale yazma yeteneği, modern akademik dünyada bilgi erişimi ve araştırma süreçlerinde devrim niteliğinde bir kolaylık sağlamaktadır. Bugün, 2022 yılının sonuna doğru OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT (Chat Generative Pre-Trained Transformer), daha önce insanlara özgü olduğu düşünülen eylemleri mümkün kılan ve karşılıklı konuşma konusunda uzmanlaşmış bir YZ sohbet robotu olarak karşımızda durmaktadır.³ ChatGPT'den kelime sınırını belirleyebileceğiniz bir hikâye ya da aşk şiiri yazmasını, yemek tarifi hatta akşam ailenizle izlemek için bir film tavsiyesi isteyebilirsiniz. Yahut Baloğlu ve Çakacı'nın ilgili makalesinde gösterildiği üzere Enron Skandalı'nı yeni baştan yazabilirsiniz.⁴ Peki bir araştırma makalesini yazmasını istemek söz konusu olunca ne yapacağız?

Bundan, çok değil, yirmi yıl öncesine kadar kütüphanelerden istifade ediyorduk. Ardından internet araştırması yaparak ve e-dergi üyelikleri ile ilgilendiğimiz alana yönelik araştırmalarımızı bilgisayar başından rahatlıkla yapabilir hale geldik. Bugünün araştırmacıları artık öncelikle Perplexity AI gibi özellikle dil modelleri ve dil üretimi üzerine çalışmalar yaparak insan benzeri metinler üretmek için gelişmiş YZ uygulamaları ile konu hakkında veri toplayarak bir içerik üretebiliyor.⁵ Üretilen içeriğin doğruluğu ve sistemin güvenilirliği (*trust*) ciddi bir sorun olsa da milyonlarca algoritmadan oluşan bir mekanizmanın yanılmayacağı ya da bizi aldatmayacağına dair bir önsezi de aynı zamanda gelişmektedir.⁶ Misal, uzmanı olmadığımız bir dilin çevirisi için kullandığımız programların -belirli ölçekte hataları olabileceğini kabul etmekle birlikte- tamamen yanlış sonuç vermediği yönünde oluşan kanaatimiz, söz konusu önsezinin bir temsilidir. Bu bağlamda, eğitimin iki ucunda bulunan öğrenen ve öğreten kimseler için YZ pek çok yönden değişiklik getirecektir. Misal, YZ, öğrenme ihtiyaçlarına göre kişiselleştirilmiş içerik ve ders planları oluşturabilir. Öğrencilerin güçlü ve zayıf yönlerini belirleyerek onlara özel ders materyalleri hazırlayabilir ve sınava hazırlık ya da dil öğrenimi gibi konularda başvuracağı bir merci olabilir.⁷ Benzer şekilde, öğretenler için dersin içeriğine yönelik yeni yaklaşımlar sunması ya da güncel kaynaklara tek bir merciden kısa sürede erişim kolaylığı sağlaması gibi imkanları görebiliriz. Görünen pek çok faydaya nazaran bazı kişilerin, bilhassa akademik yazım özelinde, önsezilerini özgüvene çevirdiğinde olacaklar üzerinde durulması gerekir.⁸ Bu sebeple bu çalışmada, YZ tarafından yazılmış bir makalenin güvenilirlik, özgünlük, kaynak kullanımı ve etik gibi ölçütler temel alındığında nasıl değerlendirilebileceğini tartışacağız.

¹ Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59/236, (1959): 433-460. Söz konusu makale yapay zekâ ve bilgisayar bilimi alanında önemli bir yazıdır. Turing yazısında günümüzde *Turing testi* olarak da bilinen bir makinenin zekâ düzeyini değerlendirmenin nasıl olabileceğini tartışmıştır. Bununla birlikte Turing yapay zekânın temel felsefi ve metodolojik sorunlarını ele alarak, zamanda düşünce kapasitesine sahip bir makinenin nasıl oluşturulabileceği konusundaki soruları tartışır. Turing'in bu makalesi, yapay zekâ çalışmalarının gelişmesinde etkili olmuş ve Turing testi, yapay zekâ alanında hala önemli bir referans noktası olarak kabul edilmektedir.

² Massachusetts Institute of Technology (MIT), "How Three MIT Students Fooled the World of Scientific Journals", (Erişim 29 Temmuz 2023).

³ Aras Bozkurt, "ChatGPT, Üretken Yapay Zekâ ve Algoritmik Paradigma Değişikliği", *Alanyazın*, 4/1, (Mayıs, 2023): 66.

⁴ Gürol Baloğlu Ve Kaan Ramazan Çakalı, "Is Artificial Intelligence A New Threat To The Academic Ethics?: Enron Scandal Revisited By Chatgpt", *İşletme: The Business Journal*, 4/1, (Mart, 2023): 143-165.

⁵ Perplexity AI herhangi bir konuda anında yanıtlar ve bilgiler sağlamak için YZ'yi kullanan bir bilgi keşfetme ve paylaşma platformudur.

⁶ ChatGPT'nin yaklaşık da olsa ne kadar parametresi olduğunu doğrulayacak akademik bir çalışma bulamadık. İnternetteki yaygın kaniye göre ChatGPT (3,5) 175 milyar algoritmaya sahip. Bununla birlikte ChatGPT (4)'ün ise 1,5 trilyon algoritmaya sahip olduğu iddia ediliyor.

⁷ M. Said Doğru, "Chatgpt-Science Education And Instruction Reshapes Management", *Online Science Education Journal*, 8/1, (Temmuz, 2023): 16.

⁸ Önsezinin özgüvene dönüşmesi, bu bağlamda, YZ'nin söylediklerini tamamen doğru kabul etmek anlamına gelecektir.

1. ChatGPT ile Akademik Yazım: Ne Yazabilirim? Nasıl Yazabilirim?

Akademik makaleler, bilimsel araştırmaların sonuçlarını ve bulgularını paylaşmak için kullanılan ve bilimsel topluluklar arasındaki bilgi paylaşımının temelini oluşturan yazılı çalışmalardır. Belirli bir konuda yapılan araştırmanın, tahlillerinin ve sonuçlarının olmasını beklediğimiz akademik bir makalenin biçimsel ve içeriğe dair özellikleri mevcuttur. Makalenin özgün bir *Başlığı*, genele hitap eden bir *Özeti*, çalışmanın amacını ve önemini tanımlayan *Girişi*; konuya dair daha önce yapılmış çalışmalara referans veren *Literatür Taraması*, toplanan literatürün nasıl değerlendirileceğini yönelik *Yöntemi*, verilerin ve elde edilen bulguların tartışıldığı *Tartışması*, araştırmanın özeti ile elde edilen sonuçların açıklandığı *Sonuç bölümü* ve makalede kullanılan *Kaynakçası* olmalıdır. Bu şartları sağlayan makaleler etik açıdan özgünlük barındırdığı takdirde genellikle belirli bir akademik dergide yayınlanır ve hakemli değerlendirmeye tabi tutulur. Bir makale, yöntemlerinin doğruluğu, sonuçların tutarlılığı, literatürle uyumluluğu ve intihal tespiti gibi faktörlere bağlı olarak değerlendirilir. Söz konusu makale, ChatGPT gibi bir YZ ürünü olunca bu değerlendirme nasıl yapılmalıdır? ChatGPT'nin akademik makalelerin yazımında nasıl bir başlangıç noktası olarak kullanılabileceğini aşağıda ayrıntıları ile gösterecek olsak da öncesinde ChatGPT'nin nasıl içerik ürettiğine dair birkaç noktaya değinmek yerinde olacaktır.

YZ teknolojileri aracılığıyla önceden kendisine tanımlanan geniş bir veri ağı tarafından eğitilen ChatGPT, bu süreçte farklı kaynaklardan milyonlarca metnin parçasıyla beslenmekte ve sonuç olarak daha önce yazılmamış, benzersiz bir içerik ortaya çıkartmaktadır. İçerik üretme sürecinde, karşıındakiyle etkileşimde bulunarak çevrimiçi bir şekilde sorulan sorulara ya da verilen komutlara dil bilgisel ve bağlamsal yetenekleri sayesinde uygun metinler oluşturur. ChatGPT'nin kavramsal ve karşılaştırmalı soru-cevap akışını (akıl yürütmesi değil) nasıl gerçekleştirdiğini, bilim felsefesi, varlık felsefesi, iktisadi konular, tarım vs. hakkında yönelttiğimiz sorulara verdiği cevaplar üzerinde görmeye ve tecrübe etmeye çalıştık. ChatGPT'nin 2021 yılına kadarki veri tabanları esas alındığında belki de orta öğretim ya da yükseköğretimin ilk yılında bulunan bir öğrencinin yazabileceği türden bir bilgi içeriğini bir dakika içerisinde tasarlayabildiğini gördük. Bu durum, Akkurt'un da ifade ettiği gibi, YZ ile fikrimizi hayata geçirmenin artık daha hızlı, daha az maliyetli ve daha kolay olduğunu göstermektedir.⁹ Gerçekten de ChatGPT'nin akademik makale yazımındaki en faydalı özelliklerinden birisi hızlı olmasıdır. Onun bu özelliğini aşağıdaki soru-cevap şemasında sınadık:

Komut: Sera gazının zararları nelerdir? Tek paragraf yaz.



Sera gazları, atmosferde biriken ve güneş ışınlarının dünyaya gelişinin bir kısmını yakalayıp gezegenimizin ısınmasına neden olan gazlardır. Başlıca sera gazları karbondioksit (CO₂), metan (CH₄), azot oksitleri (NO_x) ve hidroflorokarbonlardır (HFC'ler). Sera gazlarının artan miktarları, sera etkisini güçlendirerek küresel ısınma ve iklim değişikliği gibi ciddi çevresel sorunlara yol açmaktadır. Atmosferdeki sera gazlarının artması, buzulların erimesi, deniz seviyelerinin yükselmesi, ekstrem hava olaylarının sıklığıının artması gibi olumsuz etkilerle sonuçlanmaktadır. Bunun yanı sıra, artan sıcaklık ve iklim değişiklikleri, tarım, su kaynakları ve biyolojik çeşitlilik gibi önemli ekosistemler üzerinde de olumsuz etkiler bırakarak küresel ölçekte yaşam koşullarını tehdit edebilir. Bu nedenle, sera gazlarının kontrol altına alınması ve iklim değişikliğiyle mücadele edilmesi, insanlık için büyük önem taşımaktadır.

ChatGPT'nin yaklaşık on saniyede verdiği yanıt, tam da ondan beklendiği ölçüde, hızlı ve araştırmacıyı belirli olgulara yönlendirmesi açısından yeterli kabul edilebilir. Dil modeli sistemlerinin, belirli konular hakkında hızlı ve görece tutarlı bir şekilde metin oluşturması araştırmacılara ve yazarlara zaman kazandıracaktır. "Görece" kavramını kullanmamız hem farklı zamanlarda aynı soruya aldığımız yanıtla hem de metin içindeki karışıklıktan kaynaklanmaktadır. şöyle ki ilk durumda ChatGPT'ye sera gazının zararlarını savunan bir metin yazması istendiğinde bize akıcı ve "genel olarak" kabul görmeyen tavrı savunan bir yazı yazdı:

Komut: "Sera gazı zararlı değildir" görüşünü savunan tek paragraflık yazı yaz.



"Sera gazı zararlı değildir" görüşünü savunan bir metin şu şekilde olabilir:

Sera gazları, atmosferde bulunan doğal ve insan kaynaklı gazlardır ve dünya üzerindeki yaşamın sürdürülebilirliği için önemli rol oynarlar. Başlıca sera gazları arasında karbondioksit (CO₂), metan (CH₄) ve azot oksitleri (NO_x) bulunmaktadır. Bu gazlar, güneş ışınlarının dünyaya gelip de yansması sonucu yeryüzünden geri yansıyan ısının bir kısmını atmosferde tutarlar ve gezegenimizin ısınmasını sağlarlar. Bu doğal süreç sayesinde dünyamızda yaşam mümkün olmaktadır. Ayrıca, sera gazları tarımsal faaliyetlerde ve sanayide kullanılan enerji

⁹ Kemal Akkurt, "Gelecek Geldi: Yapay Zekâ ve Akademik Yazım Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplumsal Araştırma Merkezi* (Erişim 28 Temmuz 2023).

üretiminde de etkili bir şekilde kullanılırlar. Bu nedenle, sera gazlarının varlığı ve etkisi dünya ekosistemi için gerekli ve zararlı değildir. Özellikle tarımdan sanayiye birçok alanda faydaları bulunmaktadır. Elbette, sera gazı salımlarının kontrol edilmesi ve sürdürülebilir bir şekilde yönetilmesi gereklidir. Ancak, doğal süreçlerin bir parçası olan sera gazlarının, çevreye zarar vermeden ekonomik ve sosyal kalkınmaya katkı sağladığı unutulmamalıdır. Bu nedenle, sera gazlarına karşı bilinçli bir yaklaşım benimsenmeli ve dengeli bir şekilde yönetilmelidir.

Baum ve Villasenor'in, ChatGPT'nin cevap algoritması yöneliminin sol özgürlükçü ve çevre yanlısı olduğunu beyan eden görüşü karşısında ChatGPT'nin bu yanıtı vermesi şaşırtıcıdır¹⁰. Komutta biraz düzenleme yapıp soruyu tekrar sorduğumuzda ise şöyle bir yanıt aldık:

Komut: "Sera gazı zararlı değildir" görüşünü savunan bir metin yaz.



"Sera gazı zararlı değildir" görüşünü savunan bir metin yazmak, mevcut bilimsel veriler ve iklim değişikliği konusunda genel kabul gören görüşlerle çelişeceği için yanlış ve yanıltıcı olabilir. Sera gazlarının iklim üzerindeki etkileri bilimsel olarak kanıtlanmış ve artan sera gazı miktarının iklim değişikliği ve çevresel sorunlar üzerinde olumsuz etkileri olduğu kabul edilmiştir.

Benim gibi bir yapay zeka modeli olarak, doğru ve bilimsel temelli bilgiler sunmayı önemsiyorum. Dolayısıyla, yanlış veya yanıltıcı bilgiler içeren bir metin üretmem uygun olmaz. Sera gazlarının iklim değişikliğine ve çevresel sorunlara etkisi, pek çok bilimsel çalışma ve uzmanlar tarafından desteklenmektedir.

Eğer iklim değişikliği ve sera gazları konusunda daha fazla bilgi almak veya bu konuda gerçekçi ve güvenilir bilgiye ulaşmak istiyorsanız, bilimsel kaynaklardan ve güvenilir kuruluşlardan araştırmalar yapmanız önerilir. Bilimsel topluluğun kabul ettiği doğrular, dünya için sürdürülebilir bir gelecek oluşturmak adına önemlidir.

ChatGPT'nin tarafsız olmadığı aşikâr; ancak tarafını ifade etmekte gecikmeli bir itirafta bulunduğu görülmektedir. ChatGPT'nin kendisi için söylediği "etik ve bilimsel sorumluluk sahibi olma" iddiası ise büyük bir iddiadır ve içinin doldurulması gerekir. Burada şu soruları sormamız gerekiyor: ChatGPT'nin veri tabanları hâkim bir görüşe mi daha yakın yoksa kendisine önceden tanımlı bir havuzu rastgele mi tarıyor? Onun taramayı ihmal ettiği ya da edebileceği koşullar mevcut mu ya da mevcutsa niye öyle? Bunlara ek olarak hangi veri tabanlarını hangi oranlarda taradığına dair de bir bilgiye erişemiyor olmamız, bu soruların getirdiği kaygıyı destekliyor. Ayrıca yöneltilen sorulara verdiği yanıtları "yeniden oluştur (regenerate)" komutu ile tekrar kurgulatabilir olmamız da onun gelişime, değişime ve güncellemeye açık bir kapısı olduğunu göstermektedir.

YZ'nin belirli bir ideoloji ekseninde programlanmış olma ihtimali açıkçası onun güvenilirliğini sarsar. Baum ve Villasenor'un da işaret ettiği gibi "ya... ya da..." komutlu sorulara farklı zamanlarda verilen değişik cevapların meydana getirdiği tutarsızlık, şimdilik böyle bir kaygının üst düzeyde olmadığına işaret etmektedir. Yine de ChatGPT'den argo konuşmasını isteyemeyeceğimiz ya da yatırım tavsiyesi alamayacağımız da bir gerçek. Diğer bir deyişle, ChatGPT'nin, kendisini asla o yönde meylettirmeyecek bazı önyargılara ya da ön komutlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar haklı gerekçeleri olsa da kimi durumlarda çoğunluğun görüşünün doğru olmadığı gerçeğini de unutmamak gerekir. Bu sebeple ChatGPT'nin varsayımlara dayalı veri tabanı tahlili, en nihayetinde belirli kısıtlamaları olan bir araştırmadır. Bu araştırmaların günün birinde yanlışlanmayacağı ve YZ'nin algoritmalarının baştan yazılmayacağını kimse garanti edemez. Bize sunmuş olduğu bilgi kendisine tanımlanan veri tabanlarına dayandığı için üretilen içeriğin yanıltıcı veya hatalı olma ihtimali göz ardı edilemez. Bu nedenle, akademik makalelerde doğruluk ve güvenilirliği sağlamak için yazarların elde edilen metinleri dikkatli bir şekilde gözden geçirmesi ve çeşitli güvenilir kaynaklarla karşılaştırması önemlidir.

ChatGPT'ye mevcut bilgilerin dışında paradokslar ve ucu açık sorular da yönelttik ve beklentimizi karşılayan yanıtlar aldık; ta ki aşağıdaki gibi bir metin içindeki karışıklıktan kaynaklı tutarsızlığa denk gelip de sorgulama yöntemimizi değiştirenceye kadar:

Komut: "En büyük doğal sayı vardır" görüşüne katılır mısınız?"

¹⁰ Jeremy Baum ve John Villasenor, "The Politics of AI: ChatGPT and Political Bias", *Brookings Institution*, (Erişim 01 Ağustos 2023).



Evet, doğru. En büyük doğal sayı yoktur. Doğal sayılar sonsuzdur, yani herhangi bir doğal sayıdan daha büyük bir doğal sayı her zaman bulunabilir. Matematiksel olarak, doğal sayılar kümesi {1, 2, 3, 4, 5, ...} sonsuzdur ve herhangi bir üst sınır yoktur. Bu nedenle, en büyük doğal sayı kavramı yoktur ve doğal sayılar sürekli olarak artmaya devam eder.

“Evet” ile sorudaki önermeyi destekleyen fakat devamında bu önermeye karşı gelen ve kendi içinde tutarsızlık barındıran cümlelerle yanıt vermiştir. Tutarsızlık mantıksal bir akıl yürütmede kabul edilemeyecek bir hatadır. ChatGPT’ye aynı soru birçok defa sorunluğunda sonuç ondan beklendiği ölçüde makul ve kabul edilebilir çıkmaktadır. Yine de ChatGPT’nin tutarlılığını ve akıl yürütmesini farklı komutlar üzerinden incelemek daha iyi bir fikir edinmemize yardımcı olacaktır. Bunun ardından basit bir çıkarım sorusu ile süreci ilerletiyoruz:

Komut: İnsanlar ölümlüdür, Sokrates insandır. O halde?



Bu ifade klasik mantıkta bir kategori hatası (kategori hatalı çıkarım) içermektedir ve sonuç yanıltıcıdır.

Sokrates, bir insan olduğu doğrudur ("Sokrates insandır"), ve ayrıca "tüm insanlar ölümlüdür" ifadesi de doğrudur. Ancak, bu bilgilerden "Sokrates ölümlüdür" sonucu çıkarılamaz. Çünkü "tüm insanlar ölümlüdür" ifadesi, insanların genel özelliğini belirtirken, Sokrates’in yaşam durumuna veya ölümlülüğüne özel bir vurgu yapmaz.

Dolayısıyla, Sokrates’in ölümlü olup olmadığı konusunda bu tür bir çıkarım yapmak yanıltıcıdır ve doğru değildir. Sokrates de diğer insanlar gibi, doğal olarak bir gün ölümlü olmuştur; ancak bu çıkarımı yapmak için daha spesifik bilgilere ihtiyacımız vardır, çünkü sadece "insanlar ölümlüdür" ifadesi Sokrates’in ölümlü olduğunu belirtmez.

ChatGPT’nin verdiği yanıt şaşırtıcıdır. Nitekim formel bir akıl yürütmede hükmün içerik bilgisine doğrudan atıf yapılmaz; ancak ChatGPT hem içeriğe atıfta bulunmakta hem de formel çıkarımı bir sonuç önermesi ile neticelendirememektedir. YZ’nin mantıksal çıkarım konusunda sınıfta kalması pek düşünülebilecek bir durum olmasa da YZ temelli dil modellerinin kimi zaman sanrı (hallucination) içerikli bilgi sunduğu ve mantıksal çıkarım testlerinde tutarsız yanıtlar verdiği son çalışmalarda ortaya konmuştur.¹¹ YZ’nin sunduğu içerik sorgulanmadan kabul edildiğinde kişiyi hatalı bir sonuca götürebilir. Nitekim yukarıdakine benzer tutarsız cevaplar tekrar sınıdığında ulaşılan sonuçlar aşağıda gösterilmiştir:

Komut: “En büyük doğal sayı vardır” görüşüne katılır mısın?



Kesin olarak, en büyük doğal sayı yoktur. Doğal sayılar sonsuz bir kümedir ve her doğal sayının birbirinden farklı ve daha büyük bir sayı olduğu kanıtlanabilir. Yani, herhangi bir doğal sayı seçtiğinizde, her zaman ondan daha büyük bir doğal sayı bulabilirsiniz. Dolayısıyla, doğal sayılar kümesinin en büyük elemanı yoktur ve sonsuzdur.

Komut: İnsanlar ölümlüdür, Sokrates insandır. O halde?



Bu ifade bir mantık yargısıdır ve doğru bir çıkarımdır. İlk cümle "İnsanlar ölümlüdür" genel bir ifadedir ve tüm insanların ölümlü olduğunu ifade eder. İkinci cümle ise özel bir örnektir ve "Sokrates insandır" der. İkinci cümle, genel ifadeyi kapsar çünkü Sokrates de bir insandır.

Bu iki ifadeyi bir araya getirerek şu sonuca varabiliriz: "Sokrates ölümlüdür." Çünkü Sokrates, insanlar sınıfına dahildir ve tüm insanlar ölümlüdür. Yani, Sokrates’in de ölümlü olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹ Ziwei Ji vd., "Survey of Hallucination in Natural Language Generation." *ACM Computing Surveys* 55/1 (2022): 1 – 38 ve Quan-Hoang Vuong vd. "Are we at the start of the artificial intelligence era in academic publishing?" *Science Editing*, 10 /1, (2023): 9.

“Yeniden oluştur” komutu ile verilen yanıtın sürekli değiştiğini gözlemledik. Değişen yanıtlar bize ChatGPT’nin birtakım algoritmalarının, özellikle farklı dil tabanlarını esas alan işlemlerinde, güncellenme olduğunu ve programın gelişmeye açık olduğunu göstermektedir. Bu değişim bildiğimiz konular hakkında olduğunda ve denetlemesini bizzat kendi bilgi birikimimiz ile yaptığımızda YZ’nin bize sunduğu yanıtı rahatlıkla değerlendirebiliriz. Peki ya uzmanı olmadığımız bir konuda verilen ilk yanıt hatalı ise ne olacaktır? Aynı soruya farklı zamanlarda alacağımız yanıtlardan hangisinin doğru olduğunu bilemeyiz. Doğrudan araştırma ya da uzman yardımı o konu hakkında bize fikir verecektir. Yine de YZ üzerinde yapılan geliştirmelerin ve düzeltmelerin o konunun uzmanları tarafından yapıldığını kabul edersek, pek de uzak olmayan bir tarihte bu kaygımız azalmış olacaktır. Buna karşın etik kaygılarımızın asla dinmeyeceği de bir başka gerçektir.

2. Akademik Yazı Örnekleri: Nasıl Eylemde Bulunurum?

Bu bölümde sınamak istediğimiz üç unsur bulunmaktadır. Birincisi, ChatGPT’ye karşılaştırmalı bir soru yönelterek onun mukayese yeteneğini ölçmek. İkincisi, ChatGPT’nin bir makalenin biçimsel unsurlarını dikkate alma şeklini öğrenmek. Üçüncüsü, ortaya çıkan deneme yazısından hareketle etik bir sorgulama yapmak. Kısacası, ChatGPT’nin ortaya koyduğu ürün biçim, içerik ve etik açıdan değerlendireceğiz.

a) *Komut: Aristoteles'in politika anlayışından hareketle Platon'un ahlak görüşünü eleştiren bir yazı yaz. Asgari bin kelime olacak.*

Aristoteles'in Politika Anlayışından Hareketle Platon'un Ahlak Görüşünü Eleştiren Bir İnceleme

Günümüzden yaklaşık iki bin yıl önce yaşamış olan Antik Yunan filozofları Aristoteles ve Platon, felsefenin en önemli isimlerindedir. Her ikisi de insan toplumları ve devlet düzeni üzerine düşüncelerini ortaya koymuş ve politika ile ahlak arasındaki ilişkiye dair farklı görüşler sunmuşlardır. Bu yazıda, Aristoteles'in politika anlayışından yola çıkarak Platon'un ahlak görüşünü eleştireceğiz.

I. Aristoteles'in Politika Anlayışı

Aristoteles, Platon'un öğrencisi olmuş ancak onun felsefi düşüncelerinde bazı farklılıklar ortaya koymuştur. Aristoteles'in politika anlayışı, Platon'un ideal devlet modeline karşı daha gerçekçi ve pratik bir yaklaşım sunar.

Aristoteles, "Politika" adlı eserinde toplumun doğal bir oluşum olduğunu ve insanın sosyal bir varlık olduğunu vurgular. Ona göre, insanlar topluluklar halinde yaşama eğilimindedir ve bu toplulukların temel amacı "iyi yaşamak"tır. Aristoteles'in politika anlayışı, gerçekçi bir toplumsal düzeni savunurken, Platon'un ideallerle dolu "ideal devlet" modeline eleştirel bir yaklaşım sergiler. Aristoteles, insanların doğuştan toplum içinde yaşamaya elverişli olduklarını ve toplumun doğal bir ihtiyaç olduğunu düşünür. Ona göre, insanlar bir araya gelerek birbirlerini tamamlayan ilişkiler içinde yaşarlar. Bu nedenle, toplumun temel birimini aile oluşturur ve daha büyük birlikler olan şehir devleti (polis) de ailelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Aristoteles, şehir devletinin amacını, bireylerin mutluluğunu ve iyi yaşamayı sağlamak olarak görür. İyi yaşam, ona göre erdemli bir yaşam demektir ve erdem, insanın potansiyellerini en iyi şekilde gerçekleştirebilmesi için gerekli olan niteliklerdir. Aristoteles'e göre, erdemli bir insan, ahlaki erdemlerini kullanarak ulaştığı mutluluğuyla iyi yaşar ve topluma da katkıda bulunur.

II. Platon'un Ahlak Görüşü

Platon, Antik Yunan düşüncesinin önemli temsilcilerinden biridir ve felsefi düşüncelerini "Devlet" adlı eserinde ele almıştır. Ona göre, iyi bir devlet, erdemli bir toplumun en iyi yansımasıdır ve bu ideal devlette felsefe aşkını, bilgeliği ve doğruluğu temsil eden filozof-kralın liderliği altında bir düzen kurulur. Platon, ahlakı da idealler düzeyinde ele alır ve ona göre erdemler, varoluşun kendisi olan ideallerin yansımasıdır. Ahlaki erdemler, aklın rehberliğinde gerçekleşir ve insanın ruhsal düzenini sağlaması için önemlidir. Platon'a göre, ahlaki erdemleri kazanmak ve doğrulukla yaşamak, insanın gerçek potansiyeline ulaşmasını sağlar ve onu mutluluk ve huzur içinde yaşayan bir birey haline getirir. Platon'un ideal devlet modeli, toplumda bir sınıf ayrımı ve elit bir liderlik yapısı içerir. Felsefe aşkına sahip olan filozof-kral, devletin en üstünde yer alır ve toplumun diğer kesimlerine rehberlik eder. Bu elit yapı, devletin dengeli ve adaletli bir şekilde yönetilmesini amaçlar. Ancak, Platon'un bu elitist ve ideallerle dolu modeli, Aristoteles tarafından eleştirilir.

III. Platon'un Ahlak Görüşüne Eleştiri

Aristoteles'in politika anlayışı, Platon'un ideal devlet modelini eleştirirken onun ahlak görüşüne de karşıt bir duruş sergiler. Platon'un ahlak anlayışı, varlıkların idealler düzeyindeki özelliklerle ilişkilendirilmesine dayanırken, Aristoteles bunu gerçekçi bir bakış açısıyla eleştirir. Aristoteles'e göre, ahlak ve erdemli yaşam, idealler düzeyinde değil, pratik hayatta gerçekleşmelidir. Platon'un idealler düzeyindeki ahlak anlayışını eleştiren Aristoteles, insanın gerçek hayatta erdemleri

kazanarak ve uygulayarak mutluluğa ulaşabileceğini savunur. Platon'un ideal devlet modeli, toplumda sınıf ayrımlarına dayanır ve filozof-kral gibi bir elit sınıfın toplumu yönetmesini öngörür. Bu elitist yapı, toplumdaki diğer kesimlerin potansiyelini göz ardı eder ve onların katkılarını önemsizleştirir. Aristoteles, toplumun tüm bireylerinin katkılarının önemli olduğunu ve herkesin kendi potansiyelini gerçekleştirme gerektiğini savunur.

Aristoteles'in politika anlayışı, toplumun doğal bir oluşum olduğunu vurgularken, Platon'un ideal devlet modeli, kurgusal ve ideallerle dolu bir yapıya dayanır. Aristoteles, gerçek hayatta var olan toplumları ve devletleri incelerken, Platon daha çok hayali ve ideal bir düzen oluşturur. Bu nedenle, Aristoteles'in politika anlayışı, daha gerçekçi ve pratik bir yaklaşımdır. Platon'un ahlak anlayışı, aklın rehberliğinde gerçekleşen ideallerle dolu bir düzeni içerirken, Aristoteles'in ahlak anlayışı, pratik hayatta erdemleri gerçekleştirmeye dayanır. Aristoteles'e göre, insanın erdemleri kazanarak ve iyi yaşamayı başararak mutluluğa ulaşması mümkündür. Platon'un ahlak anlayışı ise ideallerle dolu ve kurgusal bir düzen içerir.

Sonuç

Aristoteles ve Platon, felsefi düşünceleriyle antik felsefenin en önemli temsilcileri arasında yer alır. İkisi de politika ve ahlak konularında farklı görüşlere sahiptir. Aristoteles'in politika anlayışı, toplumun doğal bir oluşum olduğunu ve insanın sosyal bir varlık olduğunu vurgularken, Platon'un ideal devlet modeli, ideallerle dolu ve kurgusal bir düzen içerir. Aristoteles'in ahlak anlayışı, pratik hayatta erdemleri gerçekleştirmeye dayanırken, Platon'un ahlak anlayışı idealler düzeyindeki özelliklerle ilişkilendirilir. Aristoteles'in politika anlayışından hareketle Platon'un ahlak görüşünü eleştirdiğimiz bu incelemede, her iki düşünürün de felsefi düşüncelerini ve toplum düzeni ile ahlak konusundaki farklı bakış açılarını inceledik. Her iki düşünürün de düşünceleri, günümüzde hala felsefe dünyasında önemli bir yer tutmaktadır ve felsefe tarihine büyük katkılar sağlamışlardır.

Aynı sorunun İngilizce örneğini de yazalım:

- b) *Komut: Could you write an article criticizing Plato's moral view, based on Aristotle's understanding of politics? Minimum of a thousand words.*

Title: A Critical Analysis of Plato's Moral View Through Aristotle's Political Lens

Introduction:

Plato and Aristotle, two ancient Greek philosophers, have significantly contributed to Western philosophical thought. While they share some similarities in their approaches to ethics and politics, they also have fundamental differences. In this article, we will critically examine Plato's moral view, particularly his theory of the ideal state, in the context of Aristotle's understanding of politics. By delving into Aristotle's critique, we aim to shed light on potential weaknesses and limitations in Plato's moral philosophy.

Plato's Moral View and the Ideal State:

Plato's ethical theory revolves around the concept of the "ideal state" as presented in his magnum opus, "The Republic." According to Plato, a just society is one where a philosopher-king, with supreme knowledge and wisdom, rules the state. He believed that the ideal state could be achieved by forming a class-based society with a strict division of labor. Plato advocated for the abolition of private property, communal living, and an emphasis on the greater good of the whole society over individual desires.

Critique: Aristotle's Notion of Polis

Aristotle, Plato's student, held a different view regarding the ideal state. In his work "Politics," he proposed a concept of "polis," which is a self-sufficient and autonomous city-state. Aristotle criticized Plato's idea of an ideal state on several grounds. Firstly, Aristotle rejected the notion of communism, as he believed that private property is a natural extension of human nature. He argued that the desire to possess property is a natural drive that contributes to individual well-being and encourages productivity. Secondly, Aristotle disagreed with Plato's belief in philosopher-kings. While Plato thought that only the most enlightened individuals should govern, Aristotle asserted that virtuous rulers could emerge from a broader range of citizens. He proposed a mixed government that combines elements of monarchy, aristocracy, and democracy, arguing that such a system would prevent the concentration of power and promote a more balanced society.

Eudaimonia vs. Justice:

Another critical point of divergence between Plato and Aristotle lies in their definitions of the ultimate good. Plato considered justice as the highest virtue, which he believed could be achieved through a harmonious state governed by philosopher-kings. His primary focus was on the pursuit of eudaimonia, or the well-being and flourishing of the state as a whole. On the contrary, Aristotle believed that eudaimonia should be the ultimate goal for both the individual and the state. He defined eudaimonia as living in accordance with one's virtues and reaching the full potential of being human. Aristotle argued that a just state could only emerge if individuals within that state pursued their own eudaimonia through virtuous actions and living in accordance with reason.

Critique: Individual Freedom and Virtue:

Aristotle's emphasis on individual eudaimonia raises questions about the role of personal freedom and choice in Plato's ideal state. Plato's vision of a strictly structured society, led by philosopher-kings, may leave little room for individual autonomy and self-determination. Aristotle's argument for individual eudaimonia allows for a more diverse range of pursuits, as long as they are in line with virtue and reason. Furthermore, Plato's ideal state relies heavily on the assumption that philosopher-kings possess superior wisdom and knowledge. This raises concerns about the concentration of power and the potential for authoritarian rule, as citizens may have limited influence or participation in decision-making processes. In contrast, Aristotle's mixed government encourages a balance of power and representation, thereby promoting a more inclusive and democratic system.

Conclusion:

In conclusion, Aristotle's critique of Plato's moral view, particularly his theory of the ideal state, unveils fundamental differences between the two ancient philosophers. While both Plato and Aristotle contributed significantly to Western ethical and political thought, their perspectives diverged on key issues such as the ideal form of government, the role of individual freedom, and the ultimate good. Aristotle's focus on individual eudaimonia, a mixed government system, and the importance of private property challenged Plato's vision of the ideal state ruled by philosopher-kings. While Plato's moral view emphasizes the pursuit of justice and the greater good of the whole, Aristotle's perspective allows for a broader range of individual pursuits within a well-governed and balanced society. It is through this critical dialogue and analysis of the ideas presented by these ancient philosophers that we can gain deeper insights into the complexities of ethical and political thought. Both Plato and Aristotle's contributions remain influential and continue to shape contemporary debates in philosophy and political theory.

Türkçe ve İngilizce örnekleri vermek eleştirimizin tutarlılığı açısından önemlidir. Nitekim iki dil arasındaki kurgusal farklılık dikkat çekmektedir. Bin kelime şartı konulmasına rağmen 699 ve 739 kelimedeki metin bitirilse de konu anlaşılır bir şekilde karşımızdadır. Türkçe ve İngilizce arasında en belirgin fark cümle kurgusunda ve içeriğe hakimiyet hususunda gözükmektedir. Nitekim ChatGPT, kendisinin İngilizce tabanlı bir program olmasının faydasını, bizim akıl yürütmeyi öne çıkartacağını düşündüğümüz soru türlerinde daha anlaşılır bir biçimde kullanmıştır. ChatGPT'nin bunu salt bir akıl yürütme ile değil tamamen veri tabanlarına sınırsız bir erişim ile sağladığını unutmamak gerekir.

Örneklere tekrar dönersek, ilk olarak, bu iki yazının yukarıda değinilen akademik bir makalenin biçimsel unsurlarının çoğunu taşıdığı görülmektedir. Konuya uygun başlık, giriş, tartışma ve sonuç ile bütüncül bir yapı karşımızda durmaktadır. En önemli eksiklik, metnin kaynakça ile desteklenmemesi fakat bu durum belirli komutlar eklendiğinde giderilebilecektir. Misal, "en az beş makaleden veya kitaptan metin içinde gösterilecek şekilde atıf yaparak yaz" şeklinde bir komut ile kaynakçası hazır bir yazı elde edebilir. İncelememizde, ChatGPT tarafından üretilen yazıların kaynakçasının olmamasını tercih ettik. Böylelikle ChatGPT'nin ürettiği metnin basit bir kopyala yapıştır mı yoksa özgün mü olduğunu görmek ve öğrenmek istedik. Bunun için akademisyenlerin sıklıkla kullanmış olduğu benzerlik denetleme programı Turnitin'den yardım aldık. Sonuç aşağıda gösterildiği gibidir:

GELEN KUTUSU | GÖRÜNTÜLENİYOR: YENİ ÖDEVLER ▼

Dosyayı Gönder			
	YAZAR	BAŞLIK	BENZERLİK
<input type="checkbox"/>	S B	Aristoteles'in Politika Anlayışından Har...	%0
<input type="checkbox"/>	S B	Title: A Critical Analysis of Plato's Mo...	%0

Tabloda görüleceği üzere benzerlik oranı %0 çıkmıştır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasını sağlayan ana etken, ChatGPT'nin, bu yazıları herhangi bir sayfadan ya da makaleden basitçe kopyalayıp yapıştırmamış, tamamen kendisinin tasarlamış olmasıdır.

Nitekim ChatGPT'ye akademik bir metni nasıl yazdığını sorduğumuzda bize vermiş olduğu "Eğitim aşamasında gördüğüm geniş bir metin veri setinden öğrenilmiş bilgileri kullanarak yanıtlar üretiyorum. Ancak, bu benim esinlenme veya kopya yaptığım anlamına gelmez. Ben, önceki girdilere dayanarak yeni ve özgün metinler üretme yeteneğine sahibim." yanıtı bu durumu açıklamaktadır. Peki, bir öğrenci bu şekilde ödev teslim ettiğinde söz konusu ödev nasıl denetlenecektir? Turnitin ve ChatGPT İngilizce tabanlı programlar olduğu için sonuç dillere göre farklılık göstermektedir. Benzerlik raporlarını incelediğimizde Türkçe metin için YZ uyarısı ile karşılaşmazken, İngilizce metin için YZ tespit edildi uyarısının ardından "%100 YZ ile yazılmıştır" ibaresini görüyoruz. Turnitin kendi internet sayfasında bu tespiti nasıl yapıldığını açıklamakta ve ilerleyen dönemlerde diğer diller için de bu uygulamanın geliştirileceği müjdesini vermektedir.¹² O zamana kadar İngilizce yazmayan ya da metnini eski usul el yazısı ile teslim eden kimselerin, bir süre daha bu radara (vicdan ve etik hariç) takılmayacağı söylenebilir. İçerik yönünden metinler incelediğinde ise karşılaştırmayı ChatGPT'nin açık bir şekilde yaptığı görülmektedir. İlk bakışta metinlerin yeterli bilgi içermediğini iddia etmek doğru olmaz. Metinleri YZ değil de akademik eğitim seviyesi başlangıç aşamasında olan birisi yazsaydı makul bir düzey olarak kabul edilebilirdi. Nitekim, ChatGPT'nin çoktan seçmeli 40 soruluk bir sınavda öğrencilerden daha başarılı olması bu sebeple tesadüf değildir.¹³ Bununla birlikte daha fazla belirli komut ile bu tartışmayı yeni baştan ve istenilen sonuç elde edilinceye kadar sürdürmek de mümkündür. Söz konusu metinleri hem Türkçe hem de İngilizce "en az ...kaynak göstererek, en çok atıf almış makaleleri kullanarak yaz" gibi komutlarla genişletmek ve değiştirmek mümkündür. ChatGPT'nin özellikle İngilizce sürümünde doğru komutlarla akıcı bir metin baştan sona yazılabilmektedir.

ChatGPT'ye yönelttiğimiz "Sanat, sanat için midir sanat toplum için midir?", "Kıta felsefesi içerisinde ortaya çıkan "kartezyen düşünce" fikrini Descartes ve Kant'ın çalışmalarını dikkate alarak tartışınız" ve "Bilim tarihi açısından "tarih yazıcılığı" kavramını Türkiye'deki ve İngiltere'deki tecrübeyi esas alarak tartışınız" gibi daha pek çok soruya yanıtlar üretebilmesi öğrenen ve öğreten kesimi için yeni bir sürecin başladığını göstermektedir. Bilhassa, etik ve güvenilirlik meselelerinde halen tamamlanması gereken mevzular olduğu bir gerçektir. YZ tarafından yazılan bir yazı intihal midir, yoksa sorusuna aldığı cevabı, kendisinin de katacağı içerikler ile baştan sona kurgulayan kişinin özgün yazısı olarak mı kabul edilecektir? Bu soruların bugünkü akademik yazımın etik çerçevesinde net bir cevabı bulunmamaktadır. Her ne kadar intihal, fikir hırsızlığı ya da kişinin kendisine ait olmayan düşünceyi kullanması olarak tanımlansa da YZ bir konu üzerine tematik bir şablon öne sürdükten sonra bu şablonun araştırmacılar tarafından akademik dile ve kurallara uygun hale getirilmesi durumunda ne yapılacaktır? Yahut YZ'nin cevabını bildiği soruları sormaktan vazgeçip sadece insanın düşünsel kabiliyeti ile açıklanacak sorular mı arayacağız? Yeni bir içerik sunması açısından özgünlük barındırıyorsa ister YZ ister insan yazsın, ufkumuzu geliştirecek bir makaleden çekinmemiz gerekmez. ChatGPT gibi yapay zekâ araçları, araştırma ve eleştirel düşünmenin önemine binaen araştırma sürecine sorumlu ve etik bir şekilde dahil edilmelidir.¹⁴ Aksi halde Susnjak'ın, sınavlarda ve ödevlerde öğrencilerin ChatGPT kullanımından kaynaklanabilecek sorunlara çözüm olarak önerdiği sözlü sınav yöntemi mevcut gerçeğe karşı çaresizce zaman kazanmak olur.¹⁵ Özellikle kişilerin teknolojik cihazlar ve internetin yaygın kullanımı nedeniyle, bilgiyi dışarıdan elde etme becerilerini zayıflatan ve dolayısıyla hatırlamaya dayalı bellek süreçlerinde azalmaya neden olan, dijital amnezi gibi internet çağı hastalıkları artık günümüzün bir gerçeği iken, sözlü yönteminin işlevi üzerine yeniden düşünmek gerekir.¹⁶ Yapılan çalışmalar insanların önemli bilgileri hatırlamak yerine, bu bilgilerin nerede ve nasıl bulunabileceğini hatırlamaya odaklandığını göstermekte ve bu durum bilgi işleme süreçlerimizi tekrar değerlendirmemiz gerektiğini ortaya çıkarmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla YZ'ye bağımlı kalan araştırmacıların düşünsel tembellik yaşayacakları yadsınamaz bir durumdur.

Netice itibariyle, YZ'den beş bin kelimelik eleştirel bir yazı yazması istendikten sonra konu ile alakalı kaynaklara atıfta bulunmak, konuya hâkim bir araştırmacı için zor değildir. Haftalar ya da aylar süren çalışmaları dakikalara sığdırmak, buna bağımlı kalacak araştırmacılar için tehlikelidir. Söz konusu durumun Akkurt'un işaret ettiği gibi geçici bir kaygı olmadığı kanaatindeyiz. "Publish or Perish" yani "akademide bir şeyler yayınlarsın ya da silinip gidersen" deyimi geçerli olduğu süreç çoğu kimse YZ'den yardım almakta beis görmeyecektir. Nasıl ki fen, sosyal ve tıp bilimlerinde ortaklaşa yazılan makaleler mevcut ise yakın zamanda YZ için kabul edilebilir bir yüzdelik dilim verildiğinde "YZ ile ortak üretilmiştir" ibaresi taşıyan

¹² Turnitin, "The Launch of Turnitin's AI Writing Detector and the Road Ahead" (Erişim 30 Temmuz 2023).

¹³ Tarık Talan ve Yusuf Kalıncara, "Yükseköğretimde Yapay Zekânın Rolü: Anatomi Dersi İçin Chatgpt Değerlendirmesi" *Uluslararası Yönetim Bilişim Sistemleri ve Bilgisayar Bilimleri Dergisi*, 7/1, (2023): 36-37.

¹⁴ Volkan Aşkun, "Sosyal Bilimler Araştırmaları için Chatgpt Potansiyelinin Açığa Çıkarılması: Uygulamalar, Zorluklar ve Gelecek Yönelimler", *Erciyes Akademi*, 37/2, (Haziran 2023): 641-643.

¹⁵ Teo Susnjak, "Chatgpt: The End Of Online Exam Integrity?", *Arxiv* (Erişim 29 Temmuz 2023).

¹⁶ Betsy Sparrow vd., "Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips", *Science*, 333/6043, (2011), 777.

¹⁷ Pragya Lodha, "Digital Amnesia: Are We Headed Towards Another Amnesia", *Indian Journal of Mental Health*, 6/1, (Şubat 2019), 20 ve Alaattin Aslan ve Mert Küçükvardar, "Dijital Hastalıkların Tespitinde Etik Bir Model Önerisi", *Ajit-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 10/39, (Ocak 2020), 15.

yayınlar görürsek şaşırılmamalıyız.¹⁸ Hatta yakın gelecekte herhangi bir yazıda “YZ tespit edildi” ibaresinden ziyade “İD (insan düşüncesi) tespit edildi” uyarısını görmek dahi mümkün olabilir. Dahası sadece yazarlar değil, metin değerlendirmesi için hakemler ve metin yayımlama ihtiyacı olan dergiler de bu yardımı kabul edebilir. Bir makalenin iki hakem onayından ortalama iki üç haftada geçtiğini, ilgili makalenin düzeltmeleri, son kontrolleri ve basıma yönelik tüm süreçleri hesaba kattığımızda YZ birkaç aylık iş yükünü birkaç dakikaya sığdırabilir. Tamamen YZ tarafından yazılmış makalelerin olduğu bir dergi sadece hayal ürünü olamaz; çünkü hakemlerin ve editörlerin yapacakları, yazarların yapabileceklerinden farklı değildir. Hal böyle olunca, bir konu hakkında yeni bir şeyler öğrenmek isteyen öğrenciler de aynı yolu takip edecek olursa, onları nasıl eleştireceğiz?

Sonuç

YZ'nin akademik yazıma getirdiği temel fayda zaman tasarrufu sağlaması ve bilinçli araştırmacıyı belirli ölçekte doğru kaynaklara yönlendirmesidir. Günümüzde ekonomilerin, siyasetlerin, ilişkilerin ve daha önemlisi fikirlerin bile hızla değiştiğini hesaba kattığımızda karşımızda olanca hızı ile sorumuza yanıt veren bir sistem paha biçilmez bir kolaylıktır. Sağlanan tasarruf, eldeki verileri incelerken kayba uğramadığında esas amacına ulaşacaktır. ChatGPT dilbilgisi ve dil yapısı konusundaki yeteneği sayesinde, öne sürdüğü içerikleri akıcı bir üslupla yazarken, zamanla ilgili esas faydasını da göstermektedir. Dolayısıyla araştırmacıların istediği ölçütlerde istediği kadar yanıtı kısa bir sürede ulaştığı yeni bir dönemin başladığını kabul edebiliriz.

ChatGPT sahip olduğu büyük veri tabanları sayesinde, farklı konulara yönelik farklı görüşlerden derlediği içerikler sunmasına rağmen yukarıda işaret ettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere tamamen önyargısız ve mutlak doğrulukta bir karar verme mekanizmasına sahip değildir. ChatGPT'nin basit mantıksal çıkarımlarda dahi ilk başta yanlış sonuç vermesi ve ardından kendini düzeltmesi düşünüldüğünde, yeni öğrenmek istediğimiz bir konuda ona nasıl güveneceğiz? Tasarımcılarının hangi niyetle nasıl programladıklarını bilemeyeceğimiz YZ'nin sahip olduğu politikalarının ne dereceye kadar sürdürülebileceğini de zaman gösterecektir. Yine de daha adil ve güvenilir sonuçlar elde etmek için YZ'nin karar mekanizmasının şeffaflığı artırılarak kullanıcıların anlayabileceği bir şekilde açıklanabilir. Bu sayede kullanıcılar YZ'nin, daha özelden ChatGPT'nin, nasıl çalıştığını daha iyi anlayabilir ve verdiği cevapları kendileri değerlendirebilir. Bu bağlamda, ChatGPT'nin içerik üretiminde insan etkileşiminin artırılması da bir çözüm olabilir. Kullanıcıların ChatGPT'nin ürettiği içeriklere daha fazla müdahale etmeleri ve bu süreçte daha fazla kontrol sahibi olmaları, önyargıların azaltılmasına ve içeriğin kişiselleştirilmesine yardımcı olacaktır. Bu durum, kullanıcıların YZ ile daha yakın bir etkileşim içinde olmalarını sağlarken aynı zamanda üretilen içeriğin doğruluğunu ve güvenilirliğini artıracaktır.

YZ'nin kendi dinamik unsurlarına yönelik teknik ve politik konulardan sonra geriye, özellikle akademik yazı bağlamında, çözülmesi gereken özgünlük ve intihal gibi etik meseleler kalmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz güveni ancak kendi araştırmalarımızı ve düşüncemizi sürece dahil ederek tesis edebiliriz ki YZ ile akademik yazımın kilit noktası da budur. Ne zaman YZ'nin bize sağladığı içeriği baştan sonra kendi bilgi birikimiz ile yorumlar ve üretilen içeriğe doğrudan müdahale ederek onu kendi düşüncelerimiz doğrultusunda tashih edersek o zaman ortaya çıkan metne karşı bir sahiplik hissimiz oluşur. Bu benimsemenin getireceği güven aynı zamanda etik kaygıyı da azaltır, çünkü bu sahiplik hissi içeriği daha yakından tanıdığımız ve kişisel olarak düzenlediğimiz anlamına gelir. Bu durumda, içeriği benimsemek ve üzerine kendi dokunuşlarımızı katmak, bize daha fazla sorumluluk duygusu ve güven verecektir. Etik kaygılar azalacaktır, çünkü içeriğin bizim tarafımızdan şekillendirilmesi, doğrudan müdahale etmemizle birlikte daha şeffaf bir süreci ortaya çıkaracaktır. Bu sayede, içeriğin kaynağını ve içeriği değiştirme niyetimizi daha açık bir şekilde ifade edebiliriz. Dolayısıyla, YZ'nin sunduğu içeriğe güvenmek için kendi araştırmalarımızı sürece dahil etmemiz gerekmektedir. YZ ile etkileşime geçerken, içeriği sorgulamak ve kendi bilgi birikimimizle değerlendirmek önemlidir. Ancak bu şekilde, YZ'nin sağladığı içeriği kendi düşüncelerimize uygun hale getirebilir ve güven oluşturabiliriz.

Şu da unutulmamalıdır ki bugün “akademi” ve “etik” gibi kavramlara yüklenen tanımlardan bağımsız anlamların, gelecekte bir gün bu tanımların içeriği genişletildiğinde/değiştirildiğinde aynı kalacağını iddia edemeyiz. Bugün nasıl kütüphaneye gitmeden akademik bir çalışma yapan araştırmacı yadigarıymıyorsa, YZ'den yardım alarak (kendi özgünlüğü esas olacak şekilde) bir

¹⁸ Burada “YZ ile ortak üretilmiştir” ibaresi aslında YZ ile yazı yazılmasının normalleşeceğine yönelik bir varsayımdır. Nitekim bugün itibarıyla ChatGPT'nin eş yazar (co-author) olarak yer aldığı makaleler mevcuttur. Bunlardan bazıları için bkz: Tiffany H. Kung vd., “Performance of ChatGPT on USMLE: Potential for AI-Assisted Medical Education Using Large Language Models”, *medRxiv*, (2022); Siobhan O'Connor - ChatGPT, “Open Artificial Intelligence Platforms in Nursing Education: Tools for Academic Progress or Abuse?”, *Nurse Education in Practice* 66, (2023): 103537 ve Alex Zhavoronkov - ChatGPT, “Rapamycin in the context of Pascal's Wager: generative pre-trained transformer perspective”, *Oncoscience*, 9, (Aralık,2022): 82-84. Kung'un yazısı resmi olarak yayımlandığında ChatGPT yazar listesinden çıkartılmıştır. İlgili yazı için bkz: Tiffany H. Kung vd., “Performance of ChatGPT on USMLE: Potential for AI-Assisted Medical Education Using Large Language Models”, *PLOS Digital Health*, 2/2, (Şubat, 2023): e0000198.

çalışma yapan araştırmacı da yadrganmamalıdır. Akademik bir çalışmanın amaçlarından birisi ortaya yeni bir fikir öne sürmek ise bu fikri yeni yöntemlerle ortaya çıkartmak da başlı başına bir yeniliktir. YZ teknik ya da içerik bakımından araştırmacılara yol gösterici olduğunda geriye sadece ortaya konan görüşün -YZ'nin araştırmacının kendisi tarafından programlanmadığı düşünülürse- tarafsızlığı ve güvenilirliği kalacak gibi duruyor. Bu noktada tekrar kendimize dönerek, temel soruları sormamız faydalı olacaktır: Neyi bilebilirim? Nasıl bilebilirim? Nasıl eylemde bulunurum? Bu sorulara vereceğimiz yanıtlar özgünlüğümüzü ortaya çıkartacak unsurlardır; çünkü bu soruların yanıtları sadece bizde mevcuttur.

Kaynakça | References

- Akkurt, Kemal. "Gelecek Geldi: Yapay Zekâ ve Akademik Yazım Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplumsal Araştırma Merkezi*. Erişim: 28 Temmuz 2023. <https://ToplumsalArastirmalarmerkezi.Org/2023/Gelecek-Geldi-Yapay-Zeka-Ve-Akademik-Yazim-Uzerine-Bir-Degerlendirme-2/>
- Aslan, Alaattin ve Küçükvardar, Mert. "Dijital Hastalıkların Tespitinde Etik Bir Model Önerisi", *Ajit-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 10/39, (Ocak 2020), 9-22. <https://doi.org/10.5824/ajit-e.2019.04.001>
- Aşkun, Volkan. "Sosyal Bilimler Araştırmaları için Chatgpt Potansiyelinin Açığa Çıkarılması: Uygulamalar, Zorluklar ve Gelecek Yönelimler", *Erciyes Akademisi*, 37/2, (Haziran 2023), 622-656. doi.org/10.48070/erciyesakademi.1281544
- Baloğlu, Gürol ve Çakalı, Kaan Ramazan. "Is Artificial Intelligence A New Threat To The Academic Ethics?: Enron Scandal Revisited By Chatgpt", *İşletme: The Business Journal*, 4/1, (Mart, 2023), 143-165. <https://doi.org/10.57116/isletme.1244633>.
- Baum, J. & Villaseñor, J. "The Politics of AI: Chatgpt and Political Bias". *Brookings Institution*. Erişim 01 Ağustos 2023. <https://policycommons.net/artifacts/4139938/the-politics-of-ai/4948896/> on 01 Aug 2023. CID: 20.500.12592/2q41bs.
- Bozkurt, Aras. "Chatgpt, Üretken Yapay Zekâ ve Algoritmik Paradigma Değişikliği", *Alanyazın*, 4/1, (Mayıs, 2023), 63-72. <https://doi.org/10.59320/alanyazin.1283282>
- Doğru, M. Said. "Chatgpt-Science Education and Instruction Reshapes Management", *Online Science Education Journal* 8/1, (Temmuz, 2023), 12- 21.
- Kung, Tiffany. H., vd., "Performance of ChatGPT on USMLE: Potential for AI-Assisted Medical Education Using Large Language Models". *medRxiv* (2022). <https://doi.org/10.1101/2022.12.19.22283643>
- Kung, Tiffany. H., vd., "Performance of ChatGPT on USMLE: Potential for AI-Assisted Medical Education Using Large Language Models". *PLOS Digital Health*, 2/2, (Şubat, 2023): e0000198. <https://doi.org/10.1371/journal.pdig.0000198>
- Lodha, Pragya. "Digital Amnesia: Are We Headed Towards Another Amnesia", *Indian Journal of Mental Health*, 6/1, (Şubat 2019), 18-22. <http://doi.org/10.30877/IJMH.6.1.2019.18-22>.
- MIT (Massachusetts Institute of Technology). "How Three MIT Students Fooled the World of Scientific Journals". Erişim 29 Temmuz 2023. <https://News.Mit.Edu/2015/How-Three-Mit-Students-Fooled-Scientific-Journals-0414>.
- O'Connor, Siobhan – ChatGPT. "Open Artificial Intelligence Platforms in Nursing Education: Tools for Academic Progress or Abuse?". *Nurse Education in Practice* 66, (2023): 103537. <https://doi.org/10.1016/j.nepr.2022.103537>.
- Sparrow, Betsy vd. "Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips", *Science*, 333/6043, (2011), 776-778.
- Susnjak, Teo. "Chatgpt: The End of Online Exam Integrity?", *Arxiv*. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://arxiv.org/abs/2212.09292>.
- Talan, Tarık ve Kalinkara, Yusuf. "Yükseköğretimde Yapay Zekânın Rolü: Anatomi Dersi İçin Chatgpt Değerlendirmesi" *Uluslararası Yönetim Bilişim Sistemleri ve Bilgisayar Bilimleri Dergisi*, 7/1, (2023), 33-40.
- Turnitin, "The Launch of Turnitin's AI Writing Detector and the Road Ahead". Erişim 30 Temmuz 2023. <https://www.turnitin.com/blog/the-launch-of-turnitins-ai-writing-detector-and-the-road-ahead>
- Vuong, Quan-Hoang vd., "Are we at the start of the artificial intelligence era in academic publishing?", *Science Editing* 10/1, (Temmuz 2023), 7-12.
- Ji, Ziwei vd., "Survey of Hallucination in Natural Language Generation." *ACM Computing Surveys* 55/1 (Kasım, 2022), 1-38.
- Zhavoronkov, Alex. – ChatGPT. "Rapamycin in the context of Pascal's Wager: generative pre-trained transformer perspective". *Oncoscience* 9 (2022): 82-84. <https://doi.org/10.18632/oncoscience.571>.

‘Teología de la Liberación’: Gustavo Gutiérrez’in Özgürlük Teolojisi ve Teolojik Yansımaları

Alparslan Emin ÖZTÜRK |  0000-0002-0628-7271

Dr. Öğrencisi | Sorumlu Yazar | alpemin555@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: 00jga9g46

Felsefe ve Din Bilimleri | Rize, Türkiye

Süleyman TURAN |  0000-0002-3731-2986

Prof. Dr. | Yazar | suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: 0468j1635

Felsefe Din Bilimleri | Rize, Türkiye

Öz

Özgürlük Teolojisi (Teología de la Liberación), 1960’larda Latin Amerika’da Katolik Hıristiyanlık içinde ortaya çıkmış bir teolojidir. XX. yy. in en önemli ve modern teolojilerden biri kabul edilen bu teolojinin fikir babası, Perulu teolog Gustavo Gutiérrez’dir. Bu makale, Gutiérrez’in hayatını, metodunu, fikirlerini ve bu fikirler temelindeki teolojinin Hıristiyanlık başta olmak üzere farklı inanç ve teolojilere etkisini konu edinmektedir. Teolojik düşüncesine temel oluşturmak için makalede biyografisine kısmen yer verilen Gutiérrez, yoksullarla birlikte yaşayarak edindiği deneyimler üzerinden düşüncelerini geliştiren bir teologdur. Gutiérrez’in bu deneyimlerinin Özgürlük Teolojisi’nin ortaya çıkışında etkili olduğuna dair tespitlerimiz, makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Özgürlük Teolojisi, Latin Amerika yoksullarının yerel dinî deneyimlerini II. Vatikan Konsili’nin Katolik teolojisiyi farklı kültür ve inançlara açık hale getirmesiyle birleştirmiştir. Böylece modern Hıristiyanlığı yerel yoksulluk deneyimleri üzerinden yaşatmanın ve yaymanın yeni bir yolunu ortaya koymuştur. Bununla önce Katolik Hıristiyanlığı sonrasında ise özellikle üçüncü dünya ülkelerinin yoksul, baskı ve zulüm ortamına tepki olarak ortaya çıkan teolojileri konu, metod vb. yönlerinden etkilemiştir. Yoksulluk deneyimine dayanma, üçüncü dünyaya rehberlik yanında sosyal bilimlerin somut verilerini ve Marksist analiz gibi tartışmalı teknikleri teolojide kullanmasıyla da geleneksel çizgiden ayrılan Özgürlük Teolojisi, bu tutumuyla XVI. yüzyılda ortaya çıkan Protestanlık gibi adeta Hıristiyanlık’ta çığır açmıştır. Dolayısıyla modern Hıristiyanlığın dünya çapında etkileri görülen bir teolojisinin anlaşılması önem arz etmektedir. Bu makalede, sıra dışı uygulamalarıyla adından söz ettiren ve özellikle yabancı kaynaklarda birçok araştırmaya konu olan Özgürlük Teolojisi, mevcut araştırmalardan farklı olarak fikir babası konumundaki Gutiérrez üzerinden incelenmiştir. Bu doğrultuda “Özgürlük Teolojisi ve onun metodolojisi nedir?”, “Gustavo Gutiérrez kimdir?”, “Gustavo Gutiérrez’in bu teolojideki yeri nedir?” ve “Gustavo Gutiérrez’i bu teolojiye yönelten sebepler nelerdir?” sorularına cevaplar aranmıştır. Bu çabayla Özgürlük Teolojisi’nin Marksist sol söylemleri teolojide araçsal şekilde kullanarak Kitâb-ı Mukaddes’in Çıkış bölümünü özgürlük temelli yorumladığı, Teología de la Liberación: Perspectivas adlı eseriyle sonradan ortaya çıkan özgürlük teolojilerine rehberlik ettiği, modern insanın ihtiyaçlarına hitap edebilen söylemleriyle toplumlar arasında geçişkenlik sağlayarak geniş kitleleri etkilediği tespit edilmiştir. Sonuçta Gutiérrez’in teolojik yaklaşımının, II. Vatikan Konsili ideallerine ve Hıristiyanlığın modern misyoloji çalışmalarına destek veren bir teoloji olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Teoloji, Özgürlük Teolojisi, Yoksulluk, Metodoloji, Gustavo Gutiérrez

Atf Bilgisi

Öztürk, Alparslan Emin-Turan, Süleyman. “‘Teología de la Liberación’: Gustavo Gutiérrez’in Özgürlük Teolojisi ve Teolojik Yansımaları”. *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 13-28.

<https://doi.org/10.32950/rid.1402195>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 08.12.2023	Kabul Tarihi: 12.02.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (AEÖ) %85, yazar (ST) %15.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırma, RTEÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (BAB) tarafından “SDK-2019-1044” kodlu ve “21.10.2019 - 1448” Onay Tarihli Sayılı proje ile desteklenmiştir.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



‘Teología de la Liberación’: Gustavo Gutiérrez’s Liberation Theology and Theological Reflections

Alparslan Emin ÖZTÜRK |  0000-0002-0628-7271

Ph.D Student | Corresponding Author | alpemin555@gmail.com

Recep Tayyip Erdogan University | **ROR::** 00jga9g46

Philosophy and Religious Sciences | Rize, Türkiye

Süleyman TURAN |  0000-0002-3731-2986

Prof. Dr. | Author | suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University | **ROR::** 0468j1635

Philosophy and Religious Sciences | Rize, Türkiye

Abstract

Liberation Theology (Teología de la Liberación) is a theology that emerged within Catholic Christianity in Latin America in the 1960s. The founder of this theology, which is considered one of the most important and modern theologies of the 20th century, is Peruvian theologian Gustavo Gutiérrez. This article is about Gutiérrez's life, method, ideas and the impact of the theology based on these ideas on different beliefs and theologies, especially Christianity. Gutiérrez, whose biography is partially included in the article to form the basis of his theological thought, is a theologian who developed his thoughts through his experiences living with the poor. Our findings that Gutiérrez's experiences were effective in the emergence of Liberation Theology constitute the main subject of the article. Liberation Theology combined the local religious experiences of the Latin American poor with the Second Vatican Council's opening of Catholic theology to different cultures and beliefs. Thus, he revealed a new way to sustain and spread modern Christianity through local poverty experiences. With this, the theologies that emerged first from Catholic Christianity and then as a reaction to the poor, oppression and persecution environment especially in third world countries are discussed in terms of subject, method, etc. influenced by its aspects. Liberation Theology, which differs from the traditional line by being based on the experience of poverty and guiding the third world, as well as using concrete data of social sciences and controversial techniques such as Marxist analysis in theology, has almost blazed a trail in Christianity with this attitude, like Protestantism that emerged in the 16th century. Therefore, it is important to understand a theology of modern Christianity that has worldwide effects. In this article, Liberation Theology, which has made a name for itself with its extraordinary practices and has been the subject of many studies, especially in foreign sources, has been examined through Gutiérrez, who is the father of the idea, unlike existing research. In this regard, "What is Liberation Theology and its methodology?", "Who is Gustavo Gutiérrez?", "What is the place of Gustavo Gutiérrez in this theology?" and "What are the reasons that led Gustavo Gutiérrez to this theology?" Answers to these questions were sought. In this effort, Liberation Theology interprets the Exodus chapter of the Bible based on freedom by using Marxist left discourses instrumentally in theology, guides the liberation theologies that emerged later with its work titled *Teología de la Liberación: Perspectivas*, and creates a transition between societies with its discourses that can address the needs of modern people. It has been determined that it affects large masses by providing. As a result, it has been revealed that Gutiérrez's theological approach is a theology that supports the ideals of the Second Vatican Council and modern missiological studies of Christianity.

Keywords

History of Religions, Theology, Liberation Theology, Poverty, Methodology, Gustavo Gutiérrez

Citation

Öztürk, Alparslan Emin-Turan, Süleyman. "‘Teología de la Liberación’: Gustavo Gutiérrez’s Liberation Theology and Theological Reflections". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 13-28.

<https://doi.org/10.32950/rid.1402195>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 08.12.2023	Date of Acceptance: 14.02.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article was produced from the doctoral thesis titled "Liberation Theology in Gustavo Gutiérrez", which was done under the supervision of Prof. Dr. Süleyman Turan at the Graduate Education Institute of Recep Tayyip Erdoğan University.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (AEÖ) %85, author (ST) %15.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	This research was supported by RTEU Scientific Research Projects Coordination Unit (BAB) with the project with code "SDK-2019-1044" and Approval Date and Number "21.10.2019 - 1448".		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Özgürlük Teolojisi (Teología de la Liberación), Elizondo'nun (2009, s. 264) "büyük bir kargaşa, iyimserlik ve beklentiler dönemi" olarak tarif ettiği 1960'larda Perulu teolog Gustavo Gutiérrez'in öncülüğünde ortaya çıkmıştır. 15. yüzyıldan itibaren Latin Amerika'nın Avrupalılarca keşfi, işgali ve sömürülmesiyle başlayan, 1960'lara gelindiğinde ötekileştirme ve insan onuruna yakışmayacak açlık ve yoksulluk koşullarını destekleyen baskı durumuyla devam eden ortam, Gutiérrez tarafından *yoksulluk* olarak tarif edilmektedir. Bu ortam, "haksız", "erken", "fiziksel" ve "kültürel" ölüm de dâhil tüm olumsuzlukları içine almaktadır (Gutiérrez, 1993b, ss. 126-127). Latin Amerika şartlarını ifade için kullanılan yoksulluk terimi, bu ortamda gelişen Hıristiyanlık deneyimini, *yoksulluk deneyimi* olarak terimleştirmekte ve bu ifade, Özgürlük Teolojisi'nin ilham kaynağını oluşturmaktadır. Bu sebeple yoksulluk, Gutiérrez tarafından günah ve kötülük şeklinde *gerçek yoksulluk*, tanrının iradesine açkılık şeklinde *manevi yoksulluk* ve yoksulluğu doğuran şartlara tepki ve onları protesto anlamında *protest yoksulluk* şeklinde üç anlam alanına ayrılmaktadır (Gutiérrez, 1988, s. XXV). II. Vatikan Konsili'nin (1962-65) farklı kültürlerle açılım perspektifiyle daha da güç kazanan Özgürlük Teolojisi, "yoksullar için öncelikli seçenek" şeklinde formüle edilerek XX. yy.da öne çıkan bir Hıristiyan teolojisi olmuştur (Carmody & Carmody, 1980, s. 2-3, 8). Latin Amerika'da (Peru) ortaya çıkmasına rağmen güncel teolojilere ilham veren; ötekileştirilenlerin perspektifini "yoksulluk", "bağlamsallık" ve "alttan gelen teoloji" terimleriyle sistemleştirerek Hıristiyanlığa dâhil eden Özgürlük Teolojisi, Latin Amerika'da Hıristiyanlığa bağlı olarak ciddi bir önem kazanmıştır (bk. Pew Research Center, 2011).

Hıristiyan geleneğe etkisiyle hakkında önemli bir literatür oluşan Özgürlük Teolojisi, özellikle son yıllarda, Türkiye'de de çalışılmaktadır. Bu kapsamda Ali Murat Yel'in, "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler", *Dîvân* 2 (1998), 33-55; Mahmut Aydın'ın, "Özgürlük Teolojisinin İslami İzdüşümleri Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur'an'a Yeni Bir Yaklaşım", *Tezkire Dergisi* 31-32 (2003), 137-156 ve "Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru", *Dîvân* 9 (2000), 133-150 isimli makaleleri; kitap bölümü olarak, İsmail Taşpınar'ın, *Hıristiyanlık ve Mistik Semboller* (İstanbul: MÜİFV, 2019), 63-69 ve Ali İsmail Güngör'ün, *Cizvitler* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2016), 205-219 adlı eserleri; kitap olarak, Süleyman Güder'in, *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş: Hıristiyan ve İslami Perspektifler* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021) adlı eser; tez olarak ise, Akın Üstünyer'in, *Hıristiyanlık'ta Kurtuluş Teolojisi* (İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Türkçe çeviri eser olarak, Rowland'ın editörlüğünü üstlendiği ve *Kurtuluş Teolojisi* olarak Türkçe'ye çevrilen, Christopher Rowland (ed.), *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011) ve Frei Betto, Fidel ve Din, çev. Özgül Erman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016) adlı eserler ön plana çıkmaktadır. Özgürlük Teolojisi'nin farklı boyutlarına dikkat çekilen söz konusu çalışmalarda, teolojinin fikir babası Gutiérrez ve onun görüşlerine az da olsa yer verilmekle birlikte Gutiérrez ile onun hem teolojisine hem de metodolojisine dair müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Dolayısıyla makalemiz, literatürde tespit edilen bu boşluğu gidermeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda "Özgürlük Teolojisi ve onun metodolojisi nedir?", "Gustavo Gutiérrez kimdir?", "Gustavo Gutiérrez'in bu teolojideki yeri nedir?" ve "Gustavo Gutiérrez'i bu teolojiye yönelten sebepler nelerdir?" sorularına cevap aranmaktadır.

1. Özgürlük Teolojisi'ne Genel Bir Bakış

II. Vatikan Konsili'nin, Hıristiyanlığı yeni ve yerel kültürlerle açan tutumuyla Özgürlük Teolojisi, Latin Amerika Katolik Kilisesi'nde dikkat çeker hale gelmiştir (Müller, 2015, s. 11). Mevcut teolojiye rağmen Latin Amerika'nın yerel problemlerine odaklanmasıyla Leonardo Boff, Juan Luis Segundo ve Jon Sobrino gibi teologlardan da destek gören teoloji; Hıristiyan inancına sahip Latin Amerikalıların tanrı algısını ifade eden yoksulluk deneyimi, Marksist tarih ve eylem (praxis) ile baskıcı organizasyonları dönüştürecek devrimci mücadele yöntemini benimsemiştir (Aydın, 2003, ss. 137-138). Medellin Konferansı'yla (1968) daha da somutlaşarak yerleşen Özgürlük Teoloji, "Latin Amerikalı yoksulların [yoksulluğun temel sebebi olarak görülen] baskıdan kurtulma mücadelesinde (üç tanrısal figürden biri olan) Ruh'un şimdi onlara ve onlar aracılığıyla söylediklerini ifade etmeye" (Ramsay, 1986, s. 3) çalışmaktadır. Gutiérrez'e göre bu durum, "İnsanî olmayan bir dünyada Tanrı'nın nasıl baba ilan edileceği... İnsan kabul edilmeyenlere sen Tanrı'nın evladısın..." demenin ne anlama geldiğini gösterme çabasıdır (1990, ss. 23-24). Feminist, siyahi ve engellilik gibi farklı açılımlarına rağmen daha çok Latin Amerika özgürlük mücadelesine odaklanan (McGrath, 2011, ss. 89-90) Özgürlük Teolojisi, doğduğu topraklarda yüz yıllardır devam eden sömürüye hizmet etmesine rağmen Hıristiyanlığın, Latin Amerika'da evrensel (Katolik) olarak kalmasını amaçlamaktadır. Onun bu hedefi, Latin Amerika'da yıllardır süren karmaşa sebebiyle zayıflayan sosyal kurumlar içinde halkın sığınabildiği, ayaktaki tek kurum olarak kalan Katolik

Kilisesi'nin, toplumun alt kesimleriyle birlikteliğinden doğmuştur. II. Vatikan Konsili'nin yerel teolojiler lehine uyguladığı stratejilerle bir dizi konferansa dönüşen bu deneyim, Medellin Konferansı'yla zirveye ulaşmış Özgürlük Teolojisi olarak anılmaya başlamıştır (Elizondo, 2009, ss. 265-266; Gutiérrez, 2015b, s. 7, 2015a, s. 39).

Özgürlük Teolojisi, sosyal adaleti hedeflemektedir. Katolik teolojinin modern arayışıyla uyumlu (Müller, 2015, s. 15) bu düşünce, Latin Amerika Piskoposlar Konferansı'nca desteklenmiştir (Nepstad & Williams, 2007, s. 427). Böylece, sıradan insanların gündelik yoksulluk deneyimleriyle Kitâb-ı Mukaddes'i anlama çabası, Gutiérrez'in Latin Amerika'ya özgü teoloji oluşturma düşüncesiyle birleşmiştir (Rowland, 2011a, s. 20). Yaz kursları, konferans ve derslerle gelişen bu süreç; ilk olarak, Petrópolis'te (1964), sonra Chimbote'de (1968) duyurulmuş, aynı yıl Medellin'de "Liberation Theology" adıyla resmiyet kazanmıştır (Blue, 1989, s. 16; Bacik, 1989, s. 166).

Özgürlük Teolojisi, Latin Amerika yoksullarının Hıristiyanlık deneyimine dayanması sebebiyle *bağlamsal*, yerel bir bilinçlenme deneyimidir. Latin Amerika gerçekliğine (kültür) dayanarak diğer teolojilerden arka plan, yoksulluk ve adaletsizliğe karşı duruş, "ezilen sınıfların bilincini ve deneyimini vahyin birincil kaynağı" görme yönüyle ayrılan teoloji, mevcut teolojilerde gelenekle anlamlandırılan vahyi, "ezilen sınıfların bilinç ve deneyimi" üzerinden yorumlamaktadır. Dinî, politik ve milliyetçi/etnik yaklaşımların da etkin olduğu bu süreçte en önemli unsur, Kitâb-ı Mukaddes'in devrimci özgürlük dilinin, Eski Ahit'in Çıkış hikâyesiyle yeniden keşfedilmesidir (Brown, 1984, s. 21, 9-10). Yeni keşif, sosyoekonomik ve politik eylemi teolojiye katarak bu alandaki taleplerin dinî temelde de dile getirilmesinin yolunu açmaktadır. Yoksulların kendi inanç deneyimlerine dayanarak ortaya koydukları Kitâb-ı Mukaddes analizinin Gutiérrez tarafından Marks'ın teori-pratik (praxis) ayrımıyla desteklenip eylem merkezli hale getirmesiyle (Hoy, 1986, ss. 4, 14) yeni geliştirilen teolojinin amacı, "...Tanrı hakkında bir dil olmak ve kilisenin cemaatinde bulunmak; baskı, adaletsizlik ve ölümün olduğu bir dünyada yaşam sözünü mevcut kılmak" şeklini almıştır. Teolojinin yeni yaklaşımla somut eylemlere dayandırılması, Gutiérrez'in özgürlük süreciyle "yeni insanlık" ve yeni toplum inşaa gayretini yansıtmaktadır (1988, s. 106, 1990, s. 18).

Özgürlük Teolojisi, Hıristiyan yoksulluğu temelinde, yoksullarla dayanışmayı merkeze almaktadır ve onların özgürleşmesi adına tepkisel bir tutuma sahiptir. Buradaki manevi deneyimle Katolik teoloji, ortodokside (bağlılık) ortopraksiye (eylem) yöneltilmektedir (Blue, 1989, ss. 18-19). Bu sebeple teoloji; yoksulların ön planda olduğu ve kazandıkları farkındalıkla dikkate alındığı, yine yoksulların, toplumda ve kilisede özne olduğu bir alan olarak tarif edilmektedir (bk. Tarrero, 2004, ss. 34-35). Çünkü Latin Amerika'da teolojik olarak var olmak, sosyal dokuya nüfuz etmiş "ayrıcılık" bir alanda söz sahibi olmak anlamına gelmektedir (Bidegain & Soler, 2010, s. 5). Bu, Özgürlük Teolojisi'nin, ötekileştirilenleri sosyal hayata dâhil etme vaadiyle uyumludur. Dolayısıyla teoloji, yoksullar arasında "Tanrı'nın nasıl aktif olduğunu, hayatın nasıl yaşandığını ve Hıristiyanlığın nasıl yaşanması gerektiğini" (Aydın, 2003, s. 138) gösteren, tabiri caizse "aşağıdan" gelen bir olguyu ifade etmektedir. Bu perspektif, klasik teolojilerin inanan-inanmayan ayrımı yerine, ezen-ezilen sınıflamasını dikkate almaktadır. Yeni Ahit'in "yaşamdan" veya "ölümden" yana olanlar ayrımıyla ulaşılan bu maneviyat, Latin Amerika'nın yoksulluk gerçekliği temelinde öze dönüşü ifade etmektedir (Betto, 2016, s. 64; Löwy, 1996, s. 76). Bu durumda Özgürlük Teolojisi'nin, bir farkındalık biçimi olduğu söylenebilmektedir. Gutiérrez'in özne olma, Iguñiz'in, "baskı durumunun bilinci" olarak ifade ettiği bu süreç; baskıcı sistemin, faaliyetini meşrulaştıracak araçlara sahip olması sebebiyle zorlu yaşam şartlarına sahiptir. Yoksullukla zenginliğin ayrı dinamiklerle açıklanmasını bunun örneği gören Iguñiz, Kapitalist sömürünün bu şekilde meşrulaştırıldığını düşünmektedir. Bu meşrulaştırma sebebiyle sosyal bilimlere "burjuva" yakıştırması yapan Iguñiz, Kapitalizm'e, Marks'ın, "bazılarının zenginliğinin diğerlerinin yoksulluğuna bağlı" olduğuna dair düşüncesiyle karşılık vermektedir (Iguñiz, 1976, s. 284). Görüldüğü gibi Marksist söylemler, Latin Amerikalıların yeni teoloji arayışında, en azından söylem olarak, destek sağlamaktadır. Bu desteğin Marksist devrimci söylem yanında eylem olarak da sağlandığı ve Özgürlük Teolojisi'nin, bu etki sebebiyle tepkisel olduğu söylenebilir.

Gerçek Hıristiyanlığı kurmak için Yeni Ahit'in özgürleştirici tavrını benimsediğini iddia eden Özgürlük Teolojisi, "yoksullar ve ezilenler adına Hıristiyan eylemi" olarak tanımlanmaktadır. 1960'larda Latin Amerika'da gelişen siyasi eylemlerde radikallere katılarak, gerektiğinde Kilise merkezli "devrim" ve "şiddet" ile yoksulluk sebeplerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir (Brown, 1984, s. VII-VIII, 84; McGrath, 2016, s. 568). Bunun için, özellikle aydınlanma sonrası Avrupa'da gelişen ve maddeyi manaya önceleyen "Avrupalı" ve "akademik" bakış açısından kurtulmak arzulanmaktadır. Çünkü Latin Amerika'da manevi tutum, sosyal hayatta başat roldedir. Böyle bir ortamda mevcut haliyle Hıristiyanlık, günden güne zayıflamaktadır. Bunun için Eski Ahit peygamberlerinin mâneviyatını temsil eden bir Hıristiyan dindarlığı ile Latin Amerikalı kimliği, Özgürlük Teolojisi ile ön plana çıkarılmaktadır. Özgürlüğün üç boyutundan biri olarak bu mâneviyatı Hıristiyanlığa kazandıran Gutiérrez, böylece hem bölge kilisesini Hıristiyan kalmaya ikna emekte hem de onu yenileyerek Latin Amerika beklentileriyle uyumlu olarak özerkleştirmeye çalışmaktadır (Gibellini, 1979, s. IX-X).

Özgürlük Teolojisi, toplumun alt kesimlerine sorgulamayı öğreterek Kilise’yi “sol”¹ düşünceye yöneltme çabasıdır. II. Vatikan Konsili ile daha görünür olan bu çaba, teoloji yapmanın yeni yolu olma iddiasına rağmen, yeni bir tema sunmayıp Tanrı’nın özgürleştirici müdahalelerde bulunduğu inanan kutsal tarihteki (hiyerofanik) uygulamaları eleştirerek Hıristiyanlığı, “dünyanın dönüştüğü sürecin parçası” yapmaya çalışmaktadır (McKenna, 1983, s. 4; Gutiérrez, 1988, s. 12; Sigmund, 1990, s. 6). Açıkçası Latin Amerika Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili sonrasında kendi teolojisinin peşine düşmüştür ve Frei Betto’nun ifadesiyle, “Avrupa’yı umursamayı” bırakmıştır (Betto, 2016, s. 59). Bunun sonucunda Latin Amerika dinî deneyimi temelinde gelişecek bir teolojinin zemini oluşturulmuştur.

2. Gustavo Gutiérrez’in Hayatı

Gutiérrez’in, hayatla teoloji arasında kurduğu yakınlık, onun yaşamını, deneyimlerini ve bu deneyimlere dayandığı düşünülen eserlerini Özgürlük Teolojisinde öne plana çıkarmaktadır. Bu sebeple Bacik, “Gutiérrez’in vaatleri ve teolojik düşüncesi, ancak onun hayat hikâyesiyle doğru anlaşılabilir.” (1989, s. 166) derken; yakın arkadaşı Brown, Gutiérrez’in hayatının; teolojisini gösterdiğini ve onun teolojisini anlamlandırmanın en iyi yolunun, hayatını bilmekten geçtiğini ifade etmektedir (1980, s. 21). Dolayısıyla bu bölüm; Gutiérrez’in ailesini, eğitimini, etkilendiği isimleri ve eserlerini yani onun teolojisine ortam hazırlayan arka planı ortaya koymaya çalışmaktadır.

2.1. Ailesi ve Yaşadığı Çevre

Gutiérrez, 8 Haziran 1928’de Peru Cumhuriyeti’nin başkenti Lima’da dünyaya gelmiştir. Tam adı, Gustavo Gutiérrez Merino Díaz’dır (bk. Cubells, 2011, s. 2; Gutiérrez & Müller, 2015, s. VII; Sevillano, 2003, s. 36).

Yoksul yerlilerin yaşadığı Lima şehrinin gecekondu bölgesinde beş kişilik Melez (Mestizo)² bir ailede dünyaya gelen Gutiérrez, Raquel Díaz ile Gustavo’nun tek erkek çocuğudur. Çeşitli kaynaklarda onun soyu ve çevresine dair aktarılan bilgiler, çevresinde yaşayan insan topluluklarının Orta ve Güney Amerika’da Peru (Andean) Kızılderilileri, İspanyol-Quechuan melezi yerli Amerikalılar anlamına gelen Mestizo terimiyle tanımlanması Gutiérrez’in kökenini ortaya koymaktadır (Eagleson, 1987, s. 40; Groody, 2011a, s. 21; Hieber, 2001, ss. 295-300). Gutiérrez’in teolojik düşüncesine içerik ve arka plan sağlayan (bk. Gutiérrez, 1992, s. 65; Bacik, 1989, s. 166; Duncan, A, & A, 1995, s. 100) bu yoksul ve melez çevre, çocukluğunda Gutiérrez’e mutlu ve huzurlu bir çevre sağlamıştır. Bu deneyimleriyle yetişkin olduktan sonra da toplumunun nabzını tutabilen Gutiérrez, Avrupa’da eğitimde iken Fransa’da tanıştığı Cizvit ve Dominiken teologların başlattığı kilise öğretisini aslına döndürmeyi hedefleyen *Nouvelle Theologie*’nin ve Latin Amerika’daki yoksulluk deneyimlerinin etkisiyle somut bir teolojiye ulaşmıştır (bk. Betto, 1989, s. 33, 2018, ss. 4-6; Cubells, 2011, s. 1).

Gutiérrez, teolojisini hayat deneyimlerinden, özellikle de Latin Amerikalı Hıristiyan yoksullar arasında yaşarken elde ettiği inanç deneyimlerinden hareketle, inşa etmektedir. Bunun yanında ona çeşitli yetenekler kazandıran gelişmeler de bu deneyimlerden sayılabilir. On iki yaşlarında geçirdiği kemik iltihabı (osteomilit), bunun örneklerindedir. Çünkü Gutiérrez’in bu döneminde gördüğü sevgi ve ilgi, onun geleceğe dair olumlu tutum geliştirerek (Blue, 1989, s. 12; Kim, 2012, s. 8) Kitab-ı Mukaddes’e³ dayandırılan, “umut, tam olarak zor anlar içindir.” (Gutiérrez, 2003b) düşüncesini benimsemesini sağlamıştır. Nickoloff’a göre Gutiérrez’in bu düşüncesi, “baskı ve sömürünün ortasında Tanrı hakkında nasıl konuşulur?” sorusuyla onun hayatına ve teolojisine yansımıştır (Nickoloff, 2004, s. 2).

2.2. Eğitimi

Gutiérrez, hastalığı döneminde Lima’daki Maristas Koleji’nde uzaktan tamamladığı lise eğitiminden sonra, psikiyatrist olmak için yine aynı şehirdeki San Marcos Üniversitesi Tıp Fakültesi’ne kaydolmuştur. Burada, Marksist gruplara katılan Gutiérrez,

¹ Löwy’e göre özgürlük teologlarının gözünde Marksizm, “yoksulluğun nedenlerinin sistemli, tutarlı ve kapsamlı açıklamasıdır ve onu ortadan kaldırmak için yeterince radikal, tek tutumdur.” (Löwy, 1996, s. 102). Bu yaklaşımla Latin Amerikalı teologların Sosyalizm’e yaklaşması ya da Füssel’in zikrettiği gibi, Marksizm ile Hıristiyanlık arasında bazı teorik ortaklıkların varlığının kabulüyle açık ve sömürüden kurtuluş mücadelesinde her iki kesimin birbirlerini güvenilir ve faydalı birer ortak görmeleri, iki grup arasındaki işbirliğiyle Özgürlük Teolojisi’nin gelişimini teşvik etmiştir. Bu durumda Hıristiyanlık, bazı konularda dönemin devrimci düşüncesini yansıtan sol düşünceye yaklaşmıştır. Bunun sonucunda Özgürlük Teolojisi yanında Şili’de, *Sosyalizmden Yana Hıristiyanlar* gibi gruplar ortaya çıkmıştır (bk. Füssel, 1996, s. 120-121; Betto, 2016, s. 227-230).

² Mestizo, “melez” ya da “karma ırk” anlamındaki terimin Latin Amerika’daki ifadesidir. 15. yy.da işgalci olarak Amerika’ya gelen Avrupalılarla Amerika yerlilerinin karşılaşmasıyla oluşmaya başlayan bu ırk, her iki ebeveyn tarafından da “saf olmayan” anlamında ötekileştirici bir ifade olarak kullanılmaktadır. Bu ırkın ortaya çıkışı; doğal karşılaşmayla olduğu gibi işgalci hâkim güç tarafından yapay, bilinçli etnik karıştırma şeklinde de uygulanmıştır. Dolayısıyla bu vasıftaki bireyler, toplumda ötekileştirilmektedirler (bk. Elizondo, 2009, s. 263-264).

³ “Sana güvendiler atalarımız, sana dayandılar, onları kurtardın. sana yakarıp kurtuldular, sana güvendiler, aldanmadılar.” (Mez. 22: 4-5).

onlarla yürüttüğü devrimci faaliyetler sırasında Kilise'nin faaliyetleriyle tanışmıştır. Bu ortamda, sosyal adalet arayışında din adamlarının tıpcılardan daha etkili olduğunu fark eden Gutiérrez, tıp eğitimini yarıda bırakarak rahipliğe yönelmiştir (bk. Cubells, 2011, s. 3; Hieber, 2001, ss. 295-300). Bu ideallerinin peşinden yirmi dört yaşında felsefe ve teoloji eğitimi için önce Şili'ye giden Gutiérrez, sonrasında yaklaşık on yıl sürecek; Belçika, Fransa ve İtalya'yı da içine alan bir Avrupa eğitim sürecine girmiştir. Burada edindiği teolojik birikimini Latin Amerika'ya papaz olarak döndükten sonra Latin Amerikalı Hıristiyan yoksullar içinde yaşayarak kazandığı *yoksulluk deneyimleriyle* birleştiren Gutiérrez, Özgürlük Teolojisi'ni oluşturabilmiştir (Brown, 1980, s. 22; Gibellini, 1979, ss. 311-312).

Gutiérrez, Avrupa'daki eğitimi sırasında hem psikoloji hem de teoloji eğitimi almıştır. Bunlardan, 1951'de Belçika'nın Louvain Üniversitesi'nde başladığı felsefe-psikoloji yüksek lisansını "The Psychic Conflict in Freud" (Freud'da Psikik/Ruhsal Çatışma/1955) başlıklı teziyle tamamlarken, Fransa'nın Lyon Üniversitesi Teoloji Fakültesi'ndeki yüksek lisansını, "Religious Liberty" (Dini Özgürlük, 1959) konulu teziyle yapmıştır. Çok sonraları doktorasını da (1985-86) bu üniversitede tamamlayan Gutiérrez, Lyon'dan sonra eğitim için İtalya'nın Gregoryen Üniversitesi'ne geçmiş ve 6 Ocak 1959'da buradan, rahip olarak mezun olmuştur (bk. Gutiérrez, 1990, s. 1; Brown, 2013, ss. 22, 44-45; Bacik, 1989, s. 166; Sevellano, 2003, s. 35).

Gutiérrez'in içine doğduğu yoksul ortam, melez köken, geçirdiği hastalık (osteomyelit), şehrin varoşlarında yaşam (Barrio), yaşadığı şehrin tarihi (Krallar), devrimciliği, Lima fakirleri içinde din adamı olarak deneyimi; "yoksulluklar içinde bir adam" olarak ona hem Özgürlük Teolojisi'nin babası unvanını kazandırmış hem de hayat deneyimlerine dayalı bir teoloji geliştirme imkânı sağlamıştır (Cadorette, 1988, s. 67; Müller, 2009, ss. 22-31).

2.3. Gutiérrez'i Etkileyen İsimler

Gutiérrez, Avrupalı ve Latin Amerikalı düşünürlerden etkilenmiştir. Bu, Avrupa'da Dominiken din adamı Las Casas'la somutlaşırken, Latin Amerika'da Cadorette'nin (1988, s. 67) ifade ettiği gibi, José Maria Arguedas ve José Carlos Mariátegui ile açığa çıkmıştır. Bu isimler, yoksulların bakışıyla teoloji yapmada Gutiérrez'in öncüleridir. Onun gibi toplumun kimlik ve adaletsizlik problemlerinin çözümüne eğilmekteydiler. Gutiérrez, bu arayışa yeni bir teolojik soluk getirmesiyle özgün bir yer bulabilmiştir.

Dominikenlerin Gutiérrez'e etkisi, Marie Dominique Chenu'yla olmuştur. Las Casas'ın bu çevrede keşfedilmesi, etkileşimi zirveye çıkarmıştır. Çünkü Las Casas, İspanyol işgalinde Kızılderilileri destekleyen Dominiken bir din adamı olarak, Gutiérrez'in yerel rehberlerindedir. Bu keşif, Dominiken düşünceyi Latin Amerika'yla ilişkilendirmiş ve onun bu tarıkata resmi üyeliğini kolaylaştırmıştır. Las Casas'la başlayan bu süreç; Mariátegui, Arguedas ve Che ile devam etmiştir. Gutiérrez; Mariátegui'nin, Marksizm'le İsa'nın mesajını birleştirerek onu "sosyal eylem çağrısı" ve dönüştürücü unsur gören yaklaşımından; Arguedas (Ö. 1969)'ın, yoksulluk perspektifini metodolojik ilke gören yaklaşımından ve silahlı mücadele yöntemini savunan Che Guevara'nın, "yeni insan" düşüncesinden etkilenmiştir (bk. Brown, 2013, s. 2; Cadorette, 1988, s. 68, 71, 74-75, 77; Gutiérrez, 1988, s. 138, 2015a, ss. 50-51; Groody, 2011a, ss. 2-24, 2011b, s. 23).

2.4. Eserleri

Gutiérrez, çok sayıda esere sahip bir yazardır (Blue, 1989, s. 18). Hatta onun çalışmalarının sayısı tam olarak bilinmemekte sadece onlarca eserinden söz edilmektedir. I) Özgürlük Teolojisi ve II) genel teoloji başlığı altında toplayabileceğimiz bu eserler, başta İngilizce olmak üzere, pek çok dile çevrilmiştir. Ders notu olarak başlayıp yoksulların deneyimleriyle olgunlaştırıldığı ve kitaba dönüştüğü düşünülen bu eserler: *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1973), *Fuerza Histórica de los Pobres* (1979), *Beber un su Propio Pozo: En el Itinerario Espiritual de un Pueblo* (1983), *Hablar de Dios Desde el Sufrimiento del Inocente* (1986), *La Verdad los hará Libres* (1986), *Sharing the Word Through the Liturgical Year* (1986), *El Dios de la Vida* (1989), *En Busca de los Pobres de Jesucristo el Pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (1992) şeklinde sıralanabilir (bk. Duncan vd., 1995, ss. 97-98; Gutiérrez, 1990, ss. 1-2).

Bu eserlerden, Özgürlük Teolojisi taraftarlarının 'klasik' saydığı *Teología de la Liberación: Perspectivas* (Bir Özgürlük Teolojisi: Perspektifler), özel bir öneme sahiptir. Çünkü Özgürlük Teolojisi hem ilkelerini hem de adını bu çalışmadan almıştır. Dolayısıyla o, Özgürlük Teolojisi'nin "basılı sunumu", "başyapıtı", "en etkili metni", "en iyi ve kapsamlı sunumu"; hatta "Magna Carta'sı" (Hinnells, 1991, s. 138) kabul edilmektedir. Özgürlük Teolojisi kapsamındaki eserlerin öne çıkanlarından bir diğeri de teolojinin mânevîyatını duyuran *Beber un su Propio Pozo: En el Itinerario Espiritual de un Pueblo* (Kendi Kuyularımızdan İçiyoruz: Bir Halkın Ruhsal Yolculuğu)'dur (Gutiérrez, 2003a, s. XIII).

Gutiérrez'in genel teolojiye dair eserleri, daha özellikli konularda içerik sağlamaktadır. *El Dios de la Vida* (Hayatın Tarrısı), bu alandaki ilk eserlerdendir ve gerçek Tanrı düşüncesini ele almaktadır (Gutiérrez, 1982, s. 1, 1991, s. XVII-XVIII). *Fuerza Histórica de los Pobres* (Yoksulların Tarihsel Gücü) adlı eser ise, Özgürlük Teolojisi'ne Kitab-ı Mukaddes'ten bir bakışla geleneğe dönüşü

gösterirken (2004, ss. 3, 26, 27, 31) *Hablar de Dios Desde el Sufrimiento del Inocente* (Masumların Acılarından Tanrı Hakkında Konuşmak), Eyüp'ü "tüm insanlığın deneyiminin sözcüsü" (1987, s. 1) olan bir "arketip" gibi kullanarak yeni bir teoloji metodu önermektedir (Eagleson, 1987, ss. 47-48). Gutiérrez'in genel teolojiye dair eserlerinden bir diğeri olan *La Verdad los hará Libres* (Gerçek Sizi Özgürleştirecek); onun, Avrupa merkezli Katolik teolojiyle teolojisini kıyasladığı doktora savunmasını içermektedir (1990, ss. 2, 18). Bir diğeri ise, Gutiérrez'in, rahipliğini yansıtan, *Sharing the Word Through the Liturgical Year* (Ayin Yılı Boyunca Söz'ü Paylaşmak)'tır. Bu eser Gutiérrez'in, Müjde'yi duyurma hedefiyle uyumlu kısa vaaz ve Özgürlük Teolojisi'ne atıflardan oluşmaktadır (1997, s. XV, 20). En *Busca de los Pobres de Jesucristo, el Pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (İsa Mesih'in Yoksullarını Ararken Las Casas'ın Düşüncesi) ise, yerel sorunlara Kitabı Mukaddes'ten çözümler getirmektedir (1993, ss. 85, 57, 97).

3. Gutiérrez'in Metodolojisi ve Teolojisinin Yansımaları

Gutiérrez, klasik Katolik teolojiden farklı bir teoloji metodu benimsemiştir. Onun bu kapsamda iki temel yaklaşımı öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, teolojiye bilimsel bilgi süreçlerine benzer bir görev yüklenmesi; ikincisi ise, Marks'ın, "düşüncenin pratikle doğrulanıp ispat edileceği" (Sayılın, 1976, s. 141) yaklaşımına benzer bir düşüncenin, "praxis" terimiyle politik sonuçlar talep edecek şekilde teolojiye eklenmesidir.

3.1. Metodolojisi

Yöntem, bir "amaca" veya "sonuca" ulaşmak için plana göre izlenen usuldür (Parlatır, Gözaydın, & Zülfikar, 1998, s. 2467). Aynı terimi Gutiérrez, Yunanca kökeni (hodos) ve geleneksel Hıristiyan algıyla uyumlu olarak; yaşam tarzı ve "yol" (the way) olarak değerlendirmektedir. Buna paralel olarak o, teolojik yöntemi; "mâneviyat", "Hıristiyan olma şartı" ve "şekli" olarak tanımlamaktadır (1988, s. XXXII-XXXIII). Bu anlayış, Yeni Ahit'in "İsa, yol, gerçek ve yaşam Ben'im dedi. 'Benim aracılığım olmadan Baba'ya kimse gelemmez.'" (Yuhanna 14: 6) mesajına dayandırılmaktadır. Böylece Hıristiyan yaşamıyla teoloji yöntemi arasında doğrudan bağ kuran Gutiérrez, bunu yöntem kaygısından ziyade "yaşam tarzı, var oluş yolu ve İsa'nın öğrencisi olma" (1990, ss. 5, 56) şeklinde tarif ederek, teolojisinin hayata dayandığını ispata çalışmaktadır.

Gutiérrez, teoloji sürecini iki adımda ele almaktadır. İki aşama ilkesi olarak da bilinen bu metod; daha çok inancı, yaşam tarzını, kendini ifade edebilmeyi, yani "İsa'nın öğrencisi olma" idealini resmetmektedir. Bu idealin ilk adımını mânevi deneyimle başlatan Gutiérrez, bu konudaki fikrini, "yöntemimiz mâneviyatımızdır" şeklinde sloganlaştırmaktadır. Mâneviyattan sonraki aşama ise, teolojidir. Bu teoloji, teknik değil yoksullarla birliktelikten doğan "yaşam" süreci, yani yoksulların deneyimleridir. İlk adımda ulaşılan mâneviyatla teolojik bir söylem için hakkında konuşulacak olan Tanrı keşfedilmektedir. İkinci aşamada ise, Tanrı hakkında "özgün" ve "saygılı" bir söyleme ulaşmak için pratik ve yoksullarla dayanışmayı içeren bir yaşam teolojisi kurulmaktadır (bk. Gutiérrez, 1990, s. 3, 4-5, 2003b, s. XVIII, 1978, ss. 32-33). Gutiérrez, teoloji sürecinde ulaşılan mâneviyatı "entelektüel bir sessizlik/dilsizlik" olarak görmektedir. Bu sebeple yöntemi (method), mâneviyatla gidilen yol şeklinde ifade etmektedir. Çünkü ona göre "her şey sessizlikle başlar; bu, Tanrı hakkında konuşmanın ilk adımıdır; dinleme ve dua anıdır, daha sonra sessizlikte ortaya çıkan dil gelecektir" (Gutiérrez, 2003a, s. XVIII). Bu dil ise, teolojidir.

Gutiérrez'e göre (1988, s. XIX, XXIX, 117) metodoloji, inançla çıkılan yolun deneyimlerle somutlaştırılarak sorgulanmasıdır. Bu metodolojiyle yapılan teoloji, "Yeni Ahit'i yaşamının Kutsal Ruh'tan ilham alan somut tarzı" veya "Tanrı'nın sözü ışığında Hıristiyan praksi (eylemi) üzerinde eleştirel düşünce"dir. Eleştirel düşünce, İsa'nın kurtarıcılığının yoksullar açısından okunmasından sonra insani olmayan dünyada Tanrı'dan nasıl bahsedilebilir? sorusuyla keşfedilmektedir. Aynı soru, teolojiyi kapsayarak insan sayılmayanların Tanrı'yı konuşabilmesini sağlamaktadır. Böylece inananların yoksulluğu, teolojiyle çözümlenmek istenmektedir. Benzer sorulara metodolojik cevaplar arayan Gutiérrez'in "iki aşama" prensibi, Özgürlük Teolojisi'nin merkezi unsurlarındandır (1990, s. 4). Bu yöntemle Katolik temelleri reddetmeden, çağdaş dengeleri dikkate alan bir teoloji inşa edilmektedir. Teknik bir metodolojiyi kabul etmese de Gutiérrez, mevcut Hıristiyan teolojilerinden farklı; inanç ve eylem şeklinde özetlenebilecek bir yöntem ortaya koymaktadır.

3.1.1. İnanç

Gutiérrez'e göre teoloji, Tanrı'yı düşünerek ve inançla yapılabilir. Bu sebeple inanmak, teolojinin ilk adımıdır. İnançtan sonra kendiliğinden ortaya çıkan Tanrı hakkında düşünme ve konuşma yeteneği, teolojiyi oluşturmaktadır. Bununla "Tanrı'ya tapınmayı" teolojinin ön koşulu yapan Gutiérrez, böylece Tanrı'nın gizemine en uygun teolojiye ulaşmayı hedeflemektedir (Gutiérrez, 1990, s. 3).

Metodolojinin inanç aşaması; sessizlik, tefekkür ve bağlılıkla başlatılsa da yoksullarla dayanışma ve Kapitalist düzenin dönüşümü de dâhil somut uygulamalar da barındırmaktadır. İkinci perdede, ancak yoksullarla dayanışma, dua gibi somut çabayla, yani birinci perdedeki inanç deneyimiyle keşfedilen Tanrı'yla ulaşılabilmektedir (Gutiérrez, 1990, ss. 55-56). Dolayısıyla inanç; irade,

sosyal sorumluluk ve özgür toplumsal bilinç oluşturmaktır. Böylece ezilenlerin perspektifiyle Hıristiyanlığın teoriye yansımaya yönleri keşfedilerek teorik analiz, katılım ve praksis gibi çabalarla doğrulanarak gerçek inanca dönüştürülmektedir. Özgürlük Teolojisi'nin yeni analiz olarak ifade ettiği bu durum, anlamak için katılım yöntemidir (Brown, 1980, ss. 69-70).

Özgürlük Teolojisi'nde teolojinin ön şartı olan inanç deneyimi (mâneviyat); bireysel değil, halkın Yeni Ahit'le uyumlu "ortak" deneyimi kabul edilmektedir. Latin Amerika yoksulları, bu ortak maneviyatla Rab ile buluşarak Mesih'i izlemektedir. Bu süreç, Gutiérrez tarafından inanan bir perspektifle Yeni Ahit mesajının kavranması olarak ifade edilirken Müller göre, Tanrı pratiğine İsa aracılığıyla katılmayı ifade etmekte ve onun (2015, s. 19) üç aşamalı yöntemine, Yeni Ahit mesajının kavranması olarak yansımaktadır. Bu durum, Gutiérrez'in Müller'e etkisi gibi görünse de gerçekte teolojinin, Gutiérrez tarafından İsa ve Yeni Ahit'le (mâneviyatla) bağlantılı gelişen bir süreç olarak görülmesinin bir yansımasıdır (bk. 1988, s. XXXII, 3, 47; 1990, s. 3, 6).

Gutiérrez'in teolojideki "kilit" unsurlardan saydığı inanç ve teolojiden oluşan iki aşama, "yaşam tarzı, var oluş yolu ve İsa'nın öğrencisi olma" arzusunu ifade etmektedir. Teoloji için hayata dayanan bu yöntem talebi, eylemi gerektiren ikinci aşamayı yani teolojik uygulamaları öne çıkarmaktadır. Gutiérrez'in, teolojide inanç deneyimini ilk unsur olarak kullanma ısrarı, onun dönüştürücülüğünden yararlanmak istemesindedir. Kilise babalarına atfedilen bu anlayış, gerçek teolojinin "mânevi" olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı'nın lütfuyla doğduğu düşünülen bu mâneviyat, "teolojik tefekkürün, sadece başlangıç değil, aynı zamanda varış noktası"nı ifade etmektedir. Böylece inançla teoloji arasında döngüsellik kurularak, Tanrı'yı konuşmanın dili elde edilmektedir (Gutiérrez, 1990, s. 2, 4-6).

Gutiérrez'e göre Tanrı hakkında konuşmayı ifade eden teoloji, Tanrı'nın lütfü, baskıdan uzak bir Tanrı karşılaşmasıyla edinilen mânevi deneyimden doğan dua ve bağlılıkla zenginleşmektedir. Dolayısıyla inanç aşaması, "Tanrı'ya tapınma", onun "isteğini yerine getirme" ve "hakkında düşünmenin" gerekli koşullarını oluşturarak pratiğe ortam hazırlamaktadır. Böylece inanç hem pratiği hem de teolojiyi başlatarak teolojinin kendi içinde, sonraki başlıklarda incelenecek olan, üç sacayağı şeklinde; eylem, eylem üzerine eleştirel düşünce ve eleştiriden tekrar eyleme geçme şeklinde bilimsel bilgi süreçlerini hatırlatıcı şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır (1990, ss. 2-4; 2003b, 37, 136).

3.1.2. Teoloji

Gutiérrez'e göre teoloji, inancın yaşanmasıyla ilgili ikinci aşamadır. İnanç söylemi olarak da tarif edilen bu adım, ilk perdeden ilhamla gerçek teolojinin şartlarından sayılan tefekkür-pratik birlikteliğini sağlamaktadır. Bennett (2011, s. 241), tefekkür ve pratik birlikteliğine özgürlüğü de ekleyerek bu üçlünün, teolojiyi "yoksullar ve ezilenlerle dayanışma içinde canlı pratiğe" dönüştürebileceğini düşünmektedir.

İnançla başlayan teoloji, mesajın zihinsel kabulüyle sınırlı değildir. O, kutsal sözü eyleme dönüştürecek, yoksullara bağlılık ve gerçek Hıristiyanlarla yürütülebilen bir yaşam olarak değerlendirilmektedir. Yani o, yaşayan pratiğe bağlılık ve katılım, Yeni Ahit'ten esinlenen özgürleşme çabasıdır. Hatta "tarihi, Tanrı'nın saltanatının ışığında dönüştürmeyi" arzulayan praksisle özdeş bir süreçtir. Dolayısıyla teoloji, inananın dâhil olduğu, sorgulayabildiği, perspektif kazandığı bir etkinliktir. Tanrısal gücü ifade eden Kutsal Ruh'un rehberliğine dayandırılan bu yöntemi Gutiérrez, "mâneviyatımız" şeklinde özetlerken; Eagleson, inanana kimlik kazandırma süreci olarak görmektedir (bk. Eagleson, 1987, s. 47; Gutiérrez, 1988, s. XXX, XXXII, 1990, s. 6; McGovern, 1989, s. 36).

Gutiérrez'in, teolojiyi mâneviyatla başlattıktan sonra ona, geleneksel rollerinden olan "hikmet" (wisdom) ile 12. yy.'dan itibaren bilim dalına dönüşmesiyle elde ettiği akılcı bilgi (rasyonel bilgi) rolüne, "eylem (praxis) üzerine eleştirel düşünce" (theology as critica reflection on praxis) şeklinde üçüncü bir işlev eklemiştir. Bu adımıyla Gutiérrez, teolojiyi bilimsel bilgiye ulaşma görevleriyle tarif etmenin ve teolojik aşamaların eylem, eylem üzerine eleştirel düşünce ve eleştiriden tekrar eyleme geçme şeklinde üç sacayağı şeklinde düzenlenmesinin yolunu açmıştır. Özgürlük Teolojisi'nin, teolojiye bu şekilde ulaşması; modern dönemde maddi alana duyarlılık, felsefi meselelerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerle izahı ve Kilise rolündeki değişimle bağlantılı görülse de Russo tarafından, Gutiérrez'in çifte uzmanlığının⁴ bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Gutiérrez, 1988, ss. 5-9; Russo, 2004, s. 16).

3.1.2.1. Gutiérrez'in Teolojisinin Üç Sacayağı

Gutiérrez, teolojisini oluştururken önceliği inanca vermiş, ardından bu inanç deneyiminden hareketle ikinci adımda teolojiyi oluşturma yoluna gitmiştir. İkinci adım, bilimsel bilgiye ulaşma süreçleri gibi üç aşamalı bir düzlem takip etmektedir. Bu başlık altında Gutiérrez'in teolojik düşünceye ulaşırken izlediği süreç incelenmektedir.

⁴ Gutiérrez, Peru'da tıp-edebiyat; Avrupa'da felsefe-psikoloji ve teoloji olmak üzere üç farklı alanda eğitim almıştır. Bu özelliği, onun düşüncesinde fark yarattığı için onu tanyan araştırmacılar, Gutiérrez'in bu yeteneğini "çifte uzmanlık" olarak tarif etmektedir.

3.1.2.1.1. Eylem (Praxis)

İkinci perdenin (teoloji) ilk adımı olan eylem (praxis), gerçeği başlangıç yapmak anlamına gelmektedir. Bu özelliğiyle teoloji için gerçeğe ulaşmada hem eleştiri hem de yeni bilgi düzeyine çıkmak için malzeme sunma görevi üstlenen eylem; bilgiyi doğrulama yanında, var olan bilgi ve eylemi dönüştürecek eleştirel tecrübeyi de sağlamaktadır (Sayılın, 1976, s. 141). Böylece praxis, daha üst düşünce ve eyleme hizmet etmektedir. Eleştiriden beslendiğinde dönüştürücü yeni eylemin ilk adımını oluşturan praxis, Murphy’e göre, kutsal yazıların, sadece vaaz ve doktrinle değil yaparak da yorumlanabileceğini göstermektedir (1987, s. 3). Bu döngüyü teoloji başlığında toplayan Gutiérrez, yöntemin parçası olarak eylem-teoloji birlikteliğini vurgulamaktadır. Sonuçta eylemle başlayan ve yeni eylemle sonuçlanan süreç, bütün olarak ikinci adım/perde olarak anılmaktadır.

Eylem, inançtan sonra “kendiliğinden ve kaçınılmaz” (Gutiérrez, 1988, s. 3) olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanın ilk günahla kaybettiği düşünülen Tanrı hakkında eksiksiz bilgiye ulaşma kapasitesinin imanla tekrar kazanılması, insanla Tanrı’nın eylem alanı olduğu düşünülen tarihi kutsallaştırmaktadır. Dolayısıyla eylem, tarih boyunca vahyedilenlerin yeniden keşfi olarak görülmüştür (Eliade, 2003, s. 221). Tanrı bilgisinin eksiksiz tecrübe edilmesi fikrine dayanan bu arayış, genelde teoloji; özelde Özgürlük Teolojisi’dir. Bu görüşe göre insan, ancak inanarak Tanrı’yla bütünleşip eylemlerinde Tanrı’nın iradesini, Kutsal Ruh’un rehberliğini kabul edebilmektedir. Gutiérrez’e göre bu durum, inançsız teolojiye geçit vermeyerek inananı korumakta, ancak onun keşfedebileceği sürece dönüştürerek inanç-eylem birlikteliğini vurgulamaktadır.

Gutiérrez’e göre (1988, ss. 86-87), eylemi başlatan Tanrı’dır. O, bunu ilk özgürlük eylemi olan yaratışıyla tarihte göstererek hem insanın mücadele alanı olan tarihi başlatmış hem de insanla Tanrı’nın karşılaştığı eylem alanını oluşturmuştur. Tanrı’nın tarihteki eylemlerinin insan çabasına bağlanması, insanın ve Tanrı’nın eylemlerini tarihle özdeşleştirmektedir. Gutiérrez’in, tarihin teklifi olarak kodladığı bu ilkeyle tarih; Tanrı’nın yaratma eylemiyle insanın kurtuluş/özgürleşme mücadelesini birleştirmektedir. Tarihe ve eyleme odaklanan teoloji hem teolojinin hem de eylemin dönemselliğini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla teoloji, eylemin dönemsel ifadesidir.

Teolojinin ilk aşamasındaki Kitabı Mukaddes’e dayalı siyasi vaaz, eylemin en önemli kaynağıdır. Çünkü onun ilanı, “sosyal adaletsizliğin kökeni” veya “temel yabancılaşma”nın sebeplerini ortaya çıkaran; teolojinin, “siyasallaştırma işlevine” örnektir. Bu durumda eylem, Kitabı Mukaddes mesajına göre davranmaktır. Gutiérrez’e göre (1988, s. 47, 153-154), mesaj siyasi ise eylem de siyasidir. Bu yaklaşım, eylemin tarih gibi teklifi vurgulamaktadır. Teolojinin inanç aşamasında kazanılan manevi tecrübeyle İsa’nın (Söz) rehberliğini kabul edip eylemde bulunmak veya tarihsel uygulamaları (praxis) eleştirmek, Söz’le tarihsel uygulamayı (eylem) çatıştırarak teolojiyi ortaya çıkarmaktadır.

Gutiérrez’e göre eylem, teolojiye yeni işlevler kazandırmaktadır (1988, ss. 3, 5, 9-12). Normalde bilgelik ve rasyonel bilgi gibi zamanla değişebilen görevleri olan teoloji, günümüzde bu yeteneğini kısmen kaybetse de yine de bu işlevlere ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla bu görevlerin tamamen reddi yerine; onlarda zamanla oluşan deformasyonların giderilmesi daha önemli görülmektedir. Bu manada teolojinin güncellenmesi gündeme gelmektedir. Bu noktada teolojiye yeni işlevlerin tanımlanması kaçınılmazdır. Örneğin çağdaş zihne hitap edebilecek bir teoloji, “eleştirel düşünce” işlevine sahip olmalıdır. Gutiérrez’in düşüncesinde bu işlevin yürütülebilmesi, ancak eylemle mümkündür. Çünkü eylem, gerçekliğin ölçüsü ve imanla doğrudan bağlantılı görülmektedir. Bu düşünce, “Tanrı’ya iman, onun varlığını iddia etmekten değil, onun için hareket etmekten ibarettir.” şeklinde dile getirilmektedir (Gutiérrez & Shaul, 1977, s. 89). Gutiérrez’in yöntem olarak eylemde ısrarının, eyleme yansımayan inancın gerçekçi olmadığına sömürge dönemi Hıristiyanlarının uygulamalarında şahit olmasından kaynaklandığı ifade edilebilmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, Özgürlük Teolojisi sürecinde eyleme öncelik vermesini Marksizm’in Gutiérrez’e etkisi olarak da değerlendirmektedir (Saruhan & Özdemirci, 2013, s. 105).

Bennett (2011, ss. 243-244), yöntemin ikinci adımında inanç-eylem birlikteliğiyle eylemi başlangıç yapan Gutiérrez’in yaklaşımını “pratik aracılığıyla neyi bilebiliriz?” şeklinde sorgulamaktadır. Çağdaş teolojilerde yer bulan, Gutiérrez’in de desteklediği bu uygulama; Marksist diyalektikten ilhamla eylem, eylemden teoriye ve yeni eyleme giden bir dini eylem-düşünce dairesi oluşturmaktadır.

3.1.2.1.2. Eylem Üzerine Eleştirel Düşünce

Gutiérrez’e göre “ortopraksi ile ortodoksluk” bağlarını güçlendiren bu işlev, Kilise’nin başlangıç döneminin ilk inanç eylemi olarak görülen hayırseverliğe kadar götürülebilmektedir (1988, ss. XXXIV, 5-9). Bu eylemleri münzevi hayat, XI. yüzyıldan sonra Cizvitlerin kurucusu Ignatius’un tefekkür-eylem sentezi takip etmiştir. Günümüzde, çağın işaretleri sayılan laiklikle sosyal bilimlerin inanç süreçlerine dâhil olması, yeni an ve düzleme uygun eylemi, yani bağlılığı gerektirmektedir. Özgürlük Teolojisi, çağın işaretlerini dikkate alan teoloji idealiyle eleştirel düşünceyi; salt bilgi arayışı değil, yine çağın işaretlerinden sayılan “ekonomik ve sosyokültürel konulara ilişkin açık ve eleştirel bir tutum” olarak görmektedir. Müller’in analizlerinde bu adım;

yaygın yoksulluğun ulusal ve uluslararası nedenleriyle "tarihsel ve yapısal boyutlarını dikkate alan" toplum eleştirisi, yani "toplumun Kitabı Mukaddes ve vahiy ışığında, eleştirel ve rasyonel analizi" dir (2015, s. 20). Dolayısıyla eleştiri, teolojiden koparılmadan Kitabı Mukaddes bağlamında yürütülmelidir.

Teolojinin eleştiri seviyesi, ona klasik görevleri mâneviyat ve rasyonel bilgiyi tekrar kazandırmaktadır. Onun "kalıcı" ve "vazgeçilmez" görülen bu işlevlerinin doğru çalışması, deneyimlerin (praxis) eleştirisine bağlıdır. Bu faaliyet, herkes için "özgürleştirici" olma yanında kritik, kaçınılmaz ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde başlayan sürecin doğal seyridir. Günümüzde vahyin antropolojik (insanî) ve maddi yönüne duyarlılığın artması, II. Vatikan Konsili'nin, Kilise'yi iktidar yerine hizmet kilisesi olarak tanımlaması, felsefi meselelerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerle izahı, eyleme odaklanan Marksizm'in etkisi ve eskatolojinin yeniden keşfedilmesi; bu görevi teolojiye yüklemektedir (Gutiérrez, 1988, s. 5-10).

Bu düşünceye göre eleştiri, kilisenin pastoral (dinî) eylemlerine eşlik etmelidir. Çünkü hem tarihi olayların amacına uygun değerlendirilerek teolojinin geçiciyle kalıcıyı ayırt edebilmesi hem de teolojinin ideolojilerden kurtarılıp vahye yönelerek daha geniş bir bağlama oturtulması buna bağlıdır. Dolayısıyla eleştirel teoloji, insanlığı ve Hıristiyanları fetişizm, putperestlik, narsisizm ve dinî yabancılaşmadan kurtarıp yeni yaklaşımlara açmaktadır. Bu etkileri sebebiyle teolojiye "temel insan ilkeleri üzerine eleştirel düşünce" görevi yüklenmelidir (Gutiérrez, 1988, s. 9, 10).

Teolojinin temel rolüyle bağlantılı olması, bu işlevden yoksun bir teolojinin, dinî temelini kaybederek ideolojik hale gelebileceği şöyle ifade edilmektedir:

Teolojinin rolü, hâlihazırda alınmış olan sosyal ve politik pozisyonları haklı çıkaracak bir ideoloji oluşturmak değil, daha çok inananların kendilerini Rab'bin Söz'ü tarafından yargılanmalarına izin vermelerine yardımcı olmaktır. Bu nedenle teoloji, her tarihsel gerçekleşme karşısında inancın eleştirel işlevinden vazgeçemez (Gutiérrez, 2015b, s. 1).

Teoloji, modern dünyada doğaüstü anlamını yitirerek insan ve maddi dünyayla ilgili hale gelmektedir. Bu durum, yeni hakikat arayışını soyut felsefi meselelerle değil, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle açıklama eğilimini artırmaktadır. Bu ortamda teoloji, diğer insani ilimler gibi, sosyal analizin de içinde olduğu bilgi edinme araçlarından yararlanmaktadır. Teolojinin eleştirel düşünce olarak sunulması, bu araçların teolojiyle düşünülüp düşünülmediğinin göstergesidir. Gutiérrez, bu düzeyle çağdaş bir teoloji inşa etme eğilimiyle teolojiden; adil bir dünya için eylem-inanç ilişkisine destek olmasını, "pozitif ve negatif değerleri" ayırt etmesini, inanç deneyimlerini eylem olarak göstermesini, Yeni Ahit'e daha yakın, orijinal, somut ve etkili bir bağlılığa katkıda bulunmasını beklemektedir. Böylece teolojiyi Kitabı Mukaddes perspektifiyle "toplumun ve Kilise'nin eleştirisi" olarak değerlendirerek ona gerçek hüviyetini kazandırmak istemektedir (1988, s. XXIV-XXV, 81, 9).

Bu adımla teoloji, Tanrı'nın insana yansması şeklinde, onun dâhil olduğu ve yönlendirdiği insan eylemleriyle yapılmaktadır. Bu durum, söylemleri geleneksel kalsa da Özgürlük Teolojisi'ni, yeni içerikten çok, "teoloji yapmanın yeni yolu" olarak yoksullara bağlılıktan sonraki ikinci adıma yani eyleme dayandırmaktadır (McGovern, 1989, ss. 30-31; Brackley, 1996, s. 67). Bu sebeple Özgürlük Teolojisi, ilahi sözün rehberliğiyle "tarihsel praksis", "Hıristiyanların varlığı", "temel insan ilkeleri üzerine eleştirel düşünce" şeklinde var olanın eleştirisini ifade etmektedir. Gutiérrez'in, Hıristiyanlığı teoriden çok, hayata yansıyan, "kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkan" bir olgu olarak tanımlaması bunun göstergelerindedir (Gutiérrez, 1988, ss. 3, 9, 10; 1990, s. 103; Rowland, 2011a, s. 22).

3.1.2.1.3. Eleştiriden Tekrar Eyleme Geçme (Özgürleştirici Praksis)

İlk eylemin inançla eleştirisinden sonraki metodolojik adım, yeni eylemle mevcudun dönüştürülmesi, yani dairesel döngünün "yenilenmiş eylem" aşamasıdır (Bennett, 2011, s. 244). Bu aşamada düşünce olgunlaştığı için hedefler daha da netleşmektedir. Örneğin Müller, "Tanrı'nın yeryüzündeki efendiliği"ni teminle İsa'nın tavrında olduğu gibi Tanrı'ya yabancılaşmaktan kurtulmayı hedeflemektedir (2015, s. 20).

Bu düzeyde ulaşılan yeni eylem, politik talepler içeren "siyasi bir eylem"dir. Buradaki politik talep, "insanın kendini yaratması"dır. Özgürlük Teolojisi'nin ilham kaynağı sayılan Çıkış örneğinde Musa'nın özgürlük talebinin karşısında İsrailoğullarında, köleliği kabule dayalı bir yabancılaşma vardır. Gutiérrez, baskının kabulünü yeni eyleme engel görerek Tanrı'nın, Çıkış hikâyesinde İsrailoğulları'nı kurtararak sefaletle karşı yeni düzeni talep ettiğini belirtmektedir. Tanrı'nın süreç dâhil olması, bu aşamadaki insan-Tanrı eylemlerini eşitlemektedir. Sonuçta yeni eylem, Kitab-ı Mukaddes'ten esinlenen, özgürlüğe hizmet eden, hayatı kapsayan, Gutiérrez'in, "özgürleştirici praksis" olarak adlandırdığı "tarihi Tanrı'nın saltanatının ışığında dönüştürme"yi sağlamaktadır (bk. 1988, ss. XXX, 89-90, 96-97).

Bu düzey, Müller'in yöntembilim sınıflamasının da üçüncü aşamasına denk gelmektedir. Müller'e göre, ancak inançlı bir vicdan ve Söz ışığında eleştirel düşünceyle ulaşılan bu aşama, insanları eleştirel teolojiye ve yeni teolojinin son aşaması olan dönüştürülmüş eyleme (yeni) ulaştırmaktadır. Ayrıca yeni eylem sürecinde devam ettirilen eleştiriler yoluyla olumlu-olumsuz

değer ayırımının güncellenmesi hedeflenmektedir. Böylece yeni ulaşılan değerlerle mevcut eylemin dönüştürülmesi ve inancın sosyal hayata daha kolay dahil edilmesi umulmaktadır (Gutiérrez, 1988, s. 81). Bu umudu taşıyan araştırmacılardan biri olan Müller’e göre teolojideki bu basamak, “Tanrı’nın yeryüzündeki efendiliği” temelinde yükseltildiğinde teoloji dönüştürücü, etkin ve itici bir güce dönüşebilmektedir (2015, s. 20).

Sonuç olarak Gutiérrez’in inançla başlattığı teoloji süreci, kendi içinde üç sacayağı oluşturmaktadır. Bunlar: Tanrı’nın taleplerine kulak verme ve onları uygulamayla başlayan ilk eylem, “pratiği, Tanrı’nın Söz’ü ışığında okumak” (Gutiérrez, 1988, s. XXXIV) ve yeni eylem şeklinde sürmektedir. Gutiérrez’in, teslisi andıran bu üçlü teoloji süreci, Müller (2015, s. 20) tarafından da benimsenmektedir. Müller’in de Gutiérrez gibi İsa’yı takiple (inanç) başlattığı bu süreç, yoksulluğun Yeni Ahit ışığında eleştirisi ve mevcudu dönüştürecek yeni eylemle tamamlanmaktadır.

3.1.2.2. Gutiérrez’in Teolojik Bilgi Edinme Araçları

Özgürlük Teolojisi, bilgi sürecinde diğer teolojilerden farklı araçlar kullanmaktadır. Bu, onu özgünleştirme yanında pek çok eleştirinin de odağı yapmaktadır. Özgürlük Teolojisi’nin öne çıkan bilgi edinme araçları: *sosyal analiz*, *bağlamsallık*, toplumun ötekileştirilenlerinin dinî deneyimlerini dikkate alan, onları önemseyen *şağıdan teoloji* ve *eskatoloji* (ütopya) şeklinde sıralanabilir.

İlk araç olan sosyal analiz (Marksist), nesnel gerçekliklerin teolojiye rehberlik etmesi için kullanılarak (Duncan vd., 1995, s. 109) inananların kültürel evrenindeki modern sorunlar (gerçeklik) tespit edilmekte ve yeni teolojinin temeli atılmaktadır (Gutiérrez, 1990, s. 7-8). Bu bağlamda Latin Amerika’nın en önemli ve geçerli sorunu, yoksulluk ve baskıdır (McGovern, 1989, s. 36). Dolayısıyla analiz yöntemleri, bu problemlerin gerçek nedenlerini sorgulayarak düşmanı tanımlamak için kullanılmaktadır.

Gutiérrez, analiz yöntemleriyle teolojide modern insana hitap edebilecek, verili bir algı dünyası oluşturma peşindedir. Böylece inananları, Latin Amerika’da rağbet gören popülist akımlardan ve gelişimci yaklaşımlarla Latin Amerika’da tekrar kendisini hissettiren sömürgecilikten korumayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla analiz yöntemleri; farkındalık ve gerçekliğin tespitini sağlayarak teolojik dille eylemin etkisini artırmaktadır (Gutiérrez, 2004, s. 40).

Özgürlük Teolojisi’nin diğer bilgi aracı, bağlamsallıktır. Teolojinin, formüle edildiği koşulların izini taşıması anlamına gelen bağlamsallık, Gutiérrez’e göre, onun ayrılmaz parçası olmasına rağmen küresel sorunlarla ilgilenmesine engel değildir (2003a, s. 6, 2003b, s. 26, 91, 2015b, s. 6-7). Bağlamsallık hem kaynak hem de Kutsal Ruh’un eylemi olmasıyla “özgürlükle karakterize”dir. Bu sebeple teoloji, bağlamsal olmalıdır. Bağlamsallığı “yaşamdan gelen sorularla” (2015a, s. 32) bağlantılı gören Gutiérrez, bu metodik yaklaşımı “Tanrı hakkında konuşurken aksanı olmayan teoloji yoktur. Bu, farklı aksanlara saygı duyulmalıdır; aksi takdirde, Ruh’a karşı günah işleme riskini alırız.” (1991, s. 142) sözleriyle pekiştirmektedir. Gutiérrez’e göre bağlamsallık, Özgürlük Teolojisi’nin “temeli” olma yanında, II. Vatikan Konsili’nin farklı inançlara ya da kiliselere saygıyı ve onlarda da kurtuluşun izlerini kabul eden çoğulcu yaklaşımını desteklemektedir (2003b, s. 2).

Bağlamsallık, aynı zamanda geleneksel merkezi kiliseye meydan okuma yollarından biridir. Çünkü Kilise, mevcut haliyle mâneviyat yerine, çıkar merkezlerini destekleyen mekanik araca dönüşürken Özgürlük Teolojisi, Latin Amerika bağlamında ötekileştirilenlerin bakışıyla dinî bir kimlik sunmaktadır. Bu durum, Özgürlük Teolojisi’ni bağlamsallaştırma yanında teoriden kurtararak yerel toplulukların mânevi deneyimlerine bağlamaktadır (Müller, 2015, s. 14).

Gutiérrez’in teolojik araçlarından bir diğeri, şağıdan gelen teolojidir. Bu yaklaşım, toplumun alt kesimlerinin özgürlük mücadelesindeki somut deneyimlerine dayanmaktadır (Brown, 1980, ss. 21, 29; Gutiérrez, 1988, s. XIX) Özgürlük Teolojisi, ötekileştirilen alt kesimlerin deneyimlerini referans aldığı için o, yoksullara bağlılık ve bunun üzerine düşünmek olarak tarif edilmektedir. Buradaki bağlılık ve buna dayalı gelişen şağıdan teoloji, akademik anlamı olmayan, Hıristiyanlıktan kaynaklı “mâneviyat”ı ifade etmektedir. Bu sebeple “metodolojimizin mâneviyatımız olduğuna giderek daha fazla ikna oluyorum.” (Eagleson, 1987, s. 47) diye ifade edilmektedir.

Aşağıdan teoloji, kimlik edinme ve tarihin seyrini değiştirmenin iki temel yolundan (“şağı”-“yukarı”) birini ifade etmektedir. İlki, “taban hareketleri” olarak bilinen, toplumun çoğunluğunun farkındalığıyla “şağıdan”, “yıkıcı” olarak başlayan eylemdir. Gutiérrez’in de desteklediği bu düşünce, yoksulların özne olmalarını ifade etmektedir (McKenna, 1983, ss. 3, 4, 7). Değişimin, ancak bu tavırla, içten ve şağıdan başarılabileceğini savunan Gutiérrez, şağıdan başlamayan her çabanın, mevcudu koruyacağını düşünmektedir. Üçüncü Dünya’ya “kalkınma” olarak sunulanları da bu kapsamda değerlendiren Gutiérrez, bunları modern sömürgecilik olarak görmektedir. Gutiérrez’e göre tabandan gelen eylem, “tarihi şağıdan yapmak”tır, yıkıcıdır ama kötü değildir (Gutiérrez & Shaul, 1977, ss. 92-93; 1988, ss. 14-17). Kötü, sömüren Kapitalizm’dir. Dolayısıyla kötünün yıkılması için yapılan her türlü mücadele meşrudur. Gutiérrez’in şağıdan gelen, yoksulluk temelli teoloji ısrarının sebebi, İsa’yı doğru anlayarak dinî hayatı dünya için anlamlı ve bereketli kılmaktır (Cussiánovich, 1979, s. 7; 2015a, s. 43).

Gutiérrez'in teolojik bilgi araçlardan sonuncusu, eskatolojidir. Özgürlük Teolojisi'nde anahtar konumdaki eskatoloji; zenginleştirici ve itici etkisiyle tarihsel praksi öne çıkararak Kitab-ı Mukaddes'in Çıkış bölümünün, politik olarak anlamlandırılmasında etkilidir. Gutiérrez'in "Çıkış'ın kalbinde eskatolojik bir ufuk mevcuttur." (1988, s. 89) diye özetlediği bu durum, tüm zamanları şimdi gören, zaman üstü bilinç gerektirmektedir. Bu sebeple Çıkış'ta aktarılan tarihsel praksis; onca yıla rağmen, modern teolojilerin ilham kaynağı olmaya devam etmektedir (1988, s. 8).

Gutiérrez'e göre, teolojinin devrimciliği, eskatolojinin etkisidir. Geçmişten geleceğe açılan kapı olarak eskatoloji, insanlığın tüm aşkın değerlerinin "politik" olarak değerlendirilmesini sağlayarak yeni eylemleri teşvik etmektedir. Bu durumda dinî ve politik çabalar, tek tarihte aşkın bir göreve dönüşmektedir. Böylece eskatoloji, mânevîyatı koruyup teolojinin, veriyi aşmasını sağlayarak Gutiérrez için kaynağa ve hareket ettirici unsura dönüşmektedir. Bu sebeple inanç-siyaset gibi "inanç, eskatoloji ve siyasi eylem" birliktedir. Sonuçta ütopya, "rasyonel" düzenin tarihi gerçekliği olarak, ulaşılabılır bir şeydir (1988, s. 96, 136; McGovern, 1989, s. 40).

Gutiérrez'e göre, Tanrı'nın tarihe yansıyan eylemi, ancak eskatolojik perspektifle anlaşılabilir. Çünkü o, an gibi geleceğe de rehberlik ederek bağluluk perspektifini genişletmek istemektedir. Tüm zamanları kapsamasıyla eskatoloji, tarihsel bağluluğu öne çıkararak; tarihsel, dünyevi, sosyal ve maddi gerçekliklere değer katmaktadır. Dolayısıyla o, Gutiérrez tarafından tarihsel olaylarla geleceğe doğru yavaş, sürekli ve kalıcı bir hareketlilik olarak tanımlanmaktadır. Tanrısallığıyla tarihe hükmeden eskatoloji, şimdiki ve geleceğe hitabıyla vaat-tarih ilişkisini izleme imkânı sunarak mesajın güncellenip geliştirilmesine de rehberlik etmektedir (1988, ss. 92, 95-96).

3.2. Gutiérrez'in Teolojisinin Yansımaları

Özgürlük Teolojisi, teolojinin klasik görevlerine eleştirel düşünce misyonunu ekleyerek ona yeni bir perspektif ve bilimsel verileri kullanabilme yeteneği kazandırmıştır. Bugüne kadar felsefe üzerinden yürütülen bu çalışmalara, sosyal bilimlerin veri ve yöntemlerini de ekleyerek onu modern, bilimsel alana dönüştürmüştür. Bu gelişmeler, ihtiyaçlara göre şekillenerek farklı isimler altında teoloji ve inançlara yansımaktadır. Burada Özgürlük Teolojisi'nin bu yansımalarına işaret edilmektedir.

Özgürlük Teolojisi'nin yansımalarını muhatapları açısından; i) genel yansımalar, ii) Hıristiyanlığa yansımalar ve iii) diğer din ve teolojilere yansımalar şeklinde üç başlıkta toplamak mümkündür. Hıristiyanlığa yansımalar: Latin Amerika ve Roma Katolik Kilisesi'ne yansımalar şeklinde iki grupta sınıflanabilirken; diğer din ve teolojilere yansımalar, Yahudi ve İslâmî özgürlük teolojileri ile siyahi, feminist, engellilik gibi özgürlük teolojileri vb. şeklinde gruplandırılabilir.

Özgürlük Teolojisi'nin ilk etkisi olan genel yansımalar; diğer teolojilerde içerik ve kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihte eylemleriyle kendini gösteren; "adaletsizlik yapılarını yıkmak için tarihe müdahale eden" ve madde-mana ayrımını desteklemeyen Tanrı tasavvuru, bunun ilk örneğidir. Devamında bilimsel analiz, bilgi ve eleştiri süreçlerinin teolojiye eklenmesi; pratiğe (praxis) ve yoksulların deneyimlerine dayalı, aşağıdan, yerel ihtiyacı gözetin bağlamsal teoloji yaklaşımı, kurtuluşun ve tarihin teklifi ile günah tanımı; bu kapsamdaki örneklerdir (bk. Gutiérrez, 1988, ss. XXXVIII, 69, 83-86, 91, 97).

Özgürlük Teolojisi'nin Hıristiyanlığa ilk yansımada Latin Amerika Katolik Kilisesi dikkat çekmektedir. Çünkü o, özgürlük perspektifiyle geleneksel Katolik köklerden koparak yerel değerlerle teolojiye yönelmiştir. Bu sebeple Gutiérrez, Latin Amerika için teolojiyi özgürleşme (liberation) kavramıyla izah etmektedir. Bu etki, merkezi idareye dayalı Roma Katolikliği için olumsuz gibi görünse de Latin Amerika'nın Avrupa merkezli teolojiden kopuş yaşayabileceği bir dönemde ön alarak onun, Katolik teoloji içinde özgürleşebilmesini sağlamıştır. Aksi halde toptan bir Protestanlaşma veya müstakil, yeni bir kilisenin doğması olasıydı. II. Vatikan Konsili'nin Özgürlük Teolojisi'yle Latin Amerika'ya taşındığı düşünüldüğünde Özgürlük Teolojisi'nin bu misyonunu fazlasıyla yerine getirdiği düşünülebilir. Dolayısıyla onun ilk yansımı, Katolik teolojiyi Latin Amerika'ya uyarlayarak buradaki kilisenin Katolik teoloji içinde kalması şeklinde olmuştur.

Özgürlük Teolojisi'nin Hıristiyanlığa ikinci yansımaya alanı, Roma Katolik teolojisidir. Çünkü o, geleneksel Katolik teolojinin çağdaşlığını sorgulayarak II. Vatikan Konsili'nin hazırlık ve sonuç bildirgelerine yoksulluk temelli yaklaşımların girmesini sağlamıştır. Böylece hem Kilise'nin farklı inançlara açılmasına ön ayak olmuş hem de Katolik teolojinin II. Vatikan Konsili ile kurtarmaya çalıştığı itibarını Medellin'deki konferansla Latin Amerika'ya taşıyarak korumuştur. Dominikenlerin ve Cizvitlerin II. Vatikan Konsili'ndeki etkinliği bunun göstergelerindendir (bk. Güngör, 2016, ss. 143-168).

Özgürlük Teolojisi'nin Katolik teolojiye diğer yansımı, onun sosyal öğretisini açık etmesidir. Kirwan'a göre Katoliklerin ihmal ettiği bu özellik, Özgürlük Teolojisi'yle yeniden keşfedilmiş, mevcut "kapitalist ekonominin" Hıristiyanlığı engellediği açıkça gösterilmiştir. Bu mesele, aynı zamanda Katoliklik ve özgürlük teolojilerinin ortak zeminlerindedir (2012, ss. 247-248).

Özgürlük Teolojisi, Katolik teolojiyi etkilerken pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Martin'e göre, bunların en yaygını, "şiddeti yüceltme"dir (2003, s. 78). Gutiérrez, yapıcı eleştirileri gerekli ve zenginleştirici bulurken, ötekileştirenleri reddetmektedir

(1988, s. XVIII). Brown ise, bu eleştirileri dört başlıkta toplayıp analiz etmektedir. Bunların ilki; radikallik, “ütopik bir sapkınlık”, sınıf ayrımı, düşmanlık, şiddeti teşvik; teolojii madde, siyaset ve ekonomi gibi sosyoekonomik yapılara indirgeme eleştirilerini kapsayan “yanlış beyanlar”dır. Bunlardan öne çıkan, Marksizm’i Hıristiyanlığa katma suçlamasıdır. Özgürlük Teolojisi’nin teolojiden ziyade, sosyalist bir “siyasi eylem programı” olduğuna dair eleştiriyi kabul etmeyen Gutiérrez, teolojisinin Marksizm ile ilişkisini araçsal bir gereklilik olarak değerlendirirken; Brown, Özgürlük Teolojisi’ni önemsizleştirme (tactic of trivialization) çabası olarak sınıflandırmaktadır (1980, ss. 50-51). Onun diğer sınıflandırmaları, Özgürlük Teolojisi’nin statükoyu koruduğunu ima eden ideolojileştirme ile Özgürlük Teolojisi’nin beslediği gerçeklikten koparılmasını ifade eden “seçme ve evcilleştirme taktiği” (tactic of co-option and domestication)’dir (bk. Brown, 2013, ss. 132-134). Diğer bir eleştiri konusu, yoksulların toplumdaki ayrıştırılmasıdır (sınıfçı). Gutiérrez’e göre (2003a, ss. 3-5), yoksulların önceliği (preferential option), tanrısal seçimdir ve inancın parçasıdır. Öncelik ile yoksullar, normal insanlarla eşitlenirken aynı zamanda onların müstakil bir sınıf olmasının da önüne geçilmektedir.

Özgürlük Teolojisi’nin üçüncü yansıması, diğer teoloji ve inançlardır. Bu yansıma hem Hıristiyanlık hem de diğer inanç gruplarındaki teolojileri kapsadığı için diğer teolojilere yansıma şeklinde ele alınmaktadır. Çünkü bu kapsama giren teolojiler, içerikleri farklılaşsa da aynı noktaya odaklanmaktadır. Brown, bunun Kuzey Amerika örneklerini Siyahi Özgürlük Teolojisi’yle başlatmaktadır. Dünyadaki etkinliğine rağmen feminist ve Amerikan yerlilerinin özgürlük teolojileriyle cinsel tercihlerle ilgili özgürlük teolojilerini de aynı gruba katan Brown, normalde bir arada düşünilemeyen bu teolojileri; baskı, sömürü ve marjinalleştirme temelinde “Porto Riko”, “İspanyol”, “Filipinli-Amerikalılar”ın özgürlük teolojileri şeklinde listelemektedir (1990, ss. 198-199). Dolayısıyla Özgürlük Teolojisi’nin diğer teolojilere ilk yansıması, bağlamsallık temelli olup onları yerel ihtiyaçlara yöneltmektedir. Bu tutum, Özgürlük Teolojisi için sömürüden kurtuluş olduğu gibi, diğer teolojilere de özgürleşme olarak yansımaktadır (Gutiérrez, 1988, s. XXVIII).

Özgürlük Teolojisi’nin yansımaları, farklı kültür ve inançlara kadar uzanmaktadır. Bunlar: Asya ve Afrika özgürlük teolojileri gibi genel isimli olanlar; İslâmî ve Yahudi özgürlük teolojileri gibi farklı dinî inançlara mensup özgürlük teolojileri; ezilen ve ötekileştirilen halk taleplerini yansıtan Filistin, Mujerista, Feminist özgürlük teolojileri ile Kore’de Minjung, Hindistan’da Dalit özgürlük teolojileri gibi daha özel teolojilerdir (Morales-Franceschini, 2018, s. 2).

Yerel taleplerle farklı baskı şekillerine açılan bu teolojiler, özgürlük teolojilerinin karakterini belirlediği düşünülen *esneklik* ve *değişime açıklık* ilkesinin yansımasıdır (Silva, 2009, ss. 95-97). Siyah Özgürlük Teolojisi, bu teolojilerin yerel ihtiyaca uyarlanmasına ve esnekliğine örnektir (Gorman, 1990, s. 474). Özgürlük Teolojisi’nin farklı inanç ve kültürlerle açılımını ifade eden bu özellik, Santo Domingo’nun Özgürlük Teolojisi’ne dair sonuçlarındandır. Bu konferansla dinler arası özgürleştirici bir diyaloga dönüştürülen teoloji, yeni kültürlerle açılabilmiştir. Bu süreçte eklektik bir inançtan sakınılırken, Hıristiyanlığı duyurma ve “Tanrı’nın kendisini diğer dinlerde de gösterdiği” düşüncesiyle hareket edilmiştir. Böylece hem özgürlük perspektifi farklı kültürlerle doğru genişletilmiş hem de Özgürlük Teolojisi’ne, gelecek perspektifi oluşturulmuştur. Bu gelişmede Özgürlük Teolojisi’nin, “diğer dinlerden” öğrenerek birlikte özgürleşip zenginleşeceği düşüncesi etkili olmuştur. Bundan dolayı “dinler arası diyalog, kadın meselesi, etnik ve çevrebilim (Ekoloji) gibi sektörler” onun hem ilgi alanını hem de gelecek hedeflerini oluşturmaktadır (Libanio, 2013, s. 1328, 1347). Nihayetinde bu gelişmeler, Özgürlük Teolojisi’ni Üçüncü Dünya’nın gelişimine katkı sunabilecek dinî modeller arasına sokmuş, yani özgürlük perspektifi, bu teolojilere yansımıştır (Silva, 2009, s. 113).

Özgürlük Teolojisi’nin diğer inançlara yansımasına Yahudi ve İslâmî özgürlük teolojileri örnek gösterilebilir. McKenna’nın “sonunda Eyüp kazandı” ve “bugün takip edilen bir örnek oluşturdu” dediği (1983, s. 7) gibi, Özgürlük Teolojisi, başta ötekileştirilip ezilen Hıristiyanlar olmak üzere diğer azınlıklara da farkındalık kazandırmıştır. Bunun yanında metoduyla dünyanın farklı bölgelerindeki teolojilere ilham veren Özgürlük Teolojisi, II. Vatikan Konsili’nin Hıristiyanlığı farklı kültürlerle açma idealiyle ötekileştirmelerden beslenmeye devam etmektedir (Gutiérrez, 2003b, s. 5)

Sonuç

Teolojik tartışmaların yoğun olduğu Hıristiyanlığın Katolik Latin Amerika örneğinde ortaya çıkan Özgürlük Teolojisi’ni onun fikir babası Gustavo Gutiérrez’in hayatı, metodolojisi ve bu metodolojiyle ulaştığı düşünceler üzerinden anlamayı hedefleyen bu makalede ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilmektedir.

Özgürlük Teolojisi, II. Vatikan Konsili’nin farklı inanç ve kültürlerle açılma hedefiyle uyumlu ilerleyerek Latin Amerika’nın yoksulluk ve baskıyla özdeşleşen yerel talepleri bağlamında ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Onun temel argümanı, insanın kendini gerçekleştirmesinin önündeki tüm engellerden özgürleşmesidir. Bunun için Özgürlük Teolojisi’nin, dönemin Marksist sol söylemlerini teolojide araçsal bir şekilde kullandığı, Kutsal Kitap’ın Çıkış hikayesi ve özgürleştirici tavrını teolojii geliştirirken benimsediği anlaşılmıştır.

Özgürlük Teolojisi, Gutierrez'in hayat deneyimlerinden etkilenmiştir. Bu etkileşimde, onun aile çevresi, eğitimi ve Avrupa'daki fikri çevresi, din adamı olarak Lima şehrinin yoksulları içindeki kazandığı yoksulluk deneyimi, çocukluk hastalığı ve Mestizo kökeni belirleyici olduğu görülmüştür. Bu birikimlerini yazıya döken Gutiérrez, sayısı tam olarak bilinemeyecek kadar çok eser ortaya koymuştur. Bunlardan *Teología de la Liberación: Perspectivas*'ın, Özgürlük Teolojisi'nin kurucu ilkelerini ilan etmesi sebebiyle başucu kitabı olarak öne çıktığı anlaşılmıştır.

Gutiérrez, Özgürlük Teolojisi'ni oluştururken diğer teolojilerden farklı bir metodoloji takip etmiştir. Bunun için teolojiyi inançla başlatan Gutiérrez, burada edindiği manevi deneyimle Tanrı hakkında konuşmanın dilini keşfetmeyi hedeflemiştir. İnançla çıkılan yolun, deneyimlerle somutlaştırılması ve sorgulanmasıyla teolojiyi ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Bu sebeple teolojinin, kendi içinde *eylem, eylem üzerine eleştirel düşünce ve eleştiriden tekrar eyleme geçme* şeklinde üç aşamada gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu aşamalar, modern bilimsel bilgi süreçlerini hatırlatmaktadır. Bunun yanında diğer teolojilerden farklı olarak sosyal analiz, bağlamsallık, aşağıdan teoloji ve eskatoloji (ütopya) gibi bilgi araçlarını kullanan Özgürlük Teolojisi'nin, bu yönelimiyle modern zihne hitap edebilmeyi ve mevcut teolojiyi güncelleyerek toplumun tüm kesimlerini kapsamayı hedeflediği görülmüştür.

Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas* adlı eserinde ortaya koyduğu ilkelerle ezilen toplumlar için referans haline gelmiştir. Bunun sonucunda Latin Amerika ve Roma Katolik Kilisesi'ni etkileyerek onların, yoksulların yanında yer almasını, yoksulluk temelli yaklaşımların Kilise bildirimlerine girmesini ve zaman içinde zayıflamış olan Kilise sosyal öğretisinin yeniden keşfedilmesini sağladığı görülmüştür. Bunun yanında diğer inanç ve kültürlerle farkındalık ve baskı unsurlarına karşı yerel talepler temelinde özgürleşme isteği olarak yansımış; siyahî, engellilik, İslamî vb. yeni özgürlük teolojilerinin doğmasına ya da var olanların dönüşmesine katkı sağladığı anlaşılmıştır.

Özgürlük Teolojisi, teolojiye getirdiği yenilikler sebebiyle birçok eleştirinin de odağı haline gelmiştir. Bu eleştirilerin temelinde, Marksist söylem ve teknikleri teolojide kullanmak vardır. Dönemin iki kutuplu dünya algısını yansıtan bu yaklaşımın bir sonucu olarak Özgürlük Teolojisi'nin; şiddeti teşvik, teolojiyi ideolojileştirme vb. suçlamalarla yüzleştiği görülmüştür.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra Özgürlük Teolojisi'nin, II. Vatikan Konsili'nin farklı kültür ve inançlara açılma idealinden beslenen bir teoloji olarak modern zihne hitap edebilme kabiliyetinde bir tür misyoloji çalışması olduğu, Katolik teolojinin çağdaş taleplerini yansıttığı ve gerçek inancı; insanın kendisini yaratması ve yabancılaşmaktan kurtulmak olarak tarif ederek onun, siyasi talebi ve eylemi desteklediği tespit edilmiştir. Özgürlük Teolojisi'nin, Kilise'yi güncelleme ve bunu Katolik kalarak yapma ısrarı, onun bu hedeflerinin ispatıdır. Yeni teolojik perspektifin, Katolikliğin donduğu, hatta gerilediği bir anda çağdaş kavram ve yöntemlerle ona yeni bir ufuk kazandırma çabası olmasıyla da yukarıda sayılan hedeflere odaklandığı göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir teolojinin, kendini ötekileştirilmiş hisseden toplumlarda karşılık bulması kolaylaşmıştır. Esnek yapısıyla farklı şekillere bürünerek destek gören Özgürlük Teolojisi'nin, insanların haklı taleplerine çözüm arayışı olarak sunulduğu görülmüştür. Böylece dinin sosyal hayatı kuşattığı Latin Amerika gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde teoloji, modern döneme uygun, yeni bir toplum ve medeniyet kurma çabası haline gelmiştir. Dolayısıyla böyle bir teolojinin anlaşılmasının, modern Hıristiyanlığın anlaşılması yanında baskı altındaki toplumlarda yürütülen misyoloji faaliyetlerinin fark edilmesine de katkı sağlayabileceği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça | References


- Aydın, M. (2000). Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru. *Divân*, (9), 133-150.
- Aydın, M. (2003). Özgürlük Teolojisinin İslami İzdüşümleri Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur'an'a Yeni Bir Yaklaşım. *Tezkire Dergisi*, (31-32), 137-156.
- Bacik, J. J. (1989). *Contemporary Theologians*. Chicago: Thomas More Press.
- Bennett, Z. (2011). "Eylem Herkesin Hayatıdır": Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi. İçinde C. Rowland (Ed.), & M. F. Karakaya & S. Altınçekiç (Çev.), *Kurtuluş Teolojisi* (ss. 241-258). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Betto, F. (1989). Gustavo Gutiérrez—A Friendly Profile. Within M. H. Ellis & O. Maduro (Ed.), *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez* (ss. 31-37). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Betto, F. (2016). *Fidel ve Din* (Ö. Erman, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Betto, F. (2018, Agosto del). Gustavo Gutiérrez, Padre de la Teología de la Liberación. *La Palabra de la Universidad del Valle*, ss. 4-6.
- Bidegain, A. M., & Soler, J. J. S. (2010). Religion in Latin America. *Hemisphere*, 19 (1), 5-7.
- Blue, J. R. (1989). *Origins of Gustavo Gutiérrez "A Theology of Liberation"* (Ph.D Thesis). The University of Texas at Arlington.
- Brackley, D. (1996). *Divine Revolution: Salvation & Liberation in Catholic Thought*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Brown, H. O. J. (1984). What is Liberation Theology? Within *Liberation Theology* (ss. 3-16). Milford, Mich: Mott Media.
- Brown, R. M. (1980). *Makers of Contemporary Theology: Gustavo Gutiérrez*. Atlanta: John Knox Press.
- Brown, R. M. (1990). Reflections of a North American: The Future of Liberation Theology. Within M. H. Ellis & O. Maduro (Ed.), *Expanding the View: Gustavo Gutiérrez and the Future of Liberation Theology* (ss. 194-206). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Brown, R. M. (2013). *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Cadorete, C. (1988). *From the Heart of the People: The Theology of Gustavo Gutiérrez*. Oak Park, IL: Meyer Stone & Co.
- Carmody, J., & Carmody, D. L. (1980). *Contemporary Catholic Theology: An Introduction*. San Francisco: Harper & Row.
- Cubells, V. B. (2011). Gustavo Gutiérrez, Padre de la Teología de la Liberación. *Facultad de Teología, Valencia*, 1-21.
- Cussiánovich, A. (1979). *Religious Life and The Poor: Liberation Theology Perspectives*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Duncan, W. B., A. B., & A. M. (1995). *The Political Philosophy of Gustavo Gutiérrez* (PhD Thesis). Texas Tech University.
- Eagleson, J. (1987). Gustavo Gutiérrez. Within J. Eagleson (Ed.), *Against Machismo: Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo ... And Others Talk About the Struggle of Women: Interviews* (ss. 39-48). Yorktown Heights, NY: Meyer-Stone Books.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (C. 3; A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Elizondo, V. (2009). Jesus the Galilean Jew in Mestizo Theology. *Theological Studies*, 70, 262-280.
- Füssel, K. (1996). Anlaşmazlığın Sonu. İçinde İ. Cüre (Çev.), *Marksizm ve Din* (ss. 120-130). İstanbul: Belge Yayınları.
- Gibellini, R. (Ed.). (1979). *Frontiers of Theology in Latin America*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gorman, R. A. (1990). Marxism and Theology in Liberal America. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 3 (4), 463-483.
- Groody, D. G. (2011). *Gustavo Gutiérrez: Spiritual Writings*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1982). *El Dios de la Vida*. Lima, Perú: Departamento de Teología Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gutiérrez, G. (1987). *On Job* (M. O'connell, Çev.). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (S. C. Inda & J. Eagleson, Çev.). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1990). *The Truth Shall Make You Free: Confrontations*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1991). *The God of Life*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1993a). *Las Casas: In Search of The Poor of Jesus Christ*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (1993b). Option Pour les Pauvres: Bilan et Enjeux. *Théologiques*, 1 (2), 121-134.
- Gutiérrez, G. (1997). *Sharing The Word Through The Liturgical Year*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (2003a). *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* (M. J. O'connell, Çev.). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (2003b, February 3). *Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez* (D. Hartnett) [University of Notre Dame].
- Gutiérrez, G. (2004). *The Power of The Poor in History* (R. R. Barr, Çev.). Wipf & Stock.
- Gutiérrez, G. (2015a). The Situation and Tasks of Liberation Theology Today. Within J. B. Nickoloff (Çev.), *On The Side of The Poor: The Theology of Liberation* (ss. 32-53). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (2015b). Theology: An Ecclesial Function. Within J. B. Nickoloff (Çev.), *On The Side of The Poor: The Theology of Liberation* (ss. 1-10). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Gutiérrez, G., & Shaull, R. (1977). *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press.

- Güder, S. (2021). *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş: Hıristiyan ve İslami Perspektifler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Güngör, A. İ. (2016). *Cizvitler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat.
- Hinnells, J. R. (1991). *Who's Who of World Religions*. London: Macmillan.
- Hoy, T. (1986). Gustavo Gutiérrez: Latin American Liberation Theology. *International Journal of Social Economics*, 13 (9).
- Iguñiz, J. (1976). Statement by Javier Iguñiz. Within S. Torres & J. Eagleson (Ed.), *Theology in the Americas* (ss. 284-286). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Kim, S. C. (2012). *An Immigration of Theology: Theology of Context as The Theological Method of Virgilio Elizondo and Gustavo Gutiérrez*. Eugene, Or: Pickwick Publications.
- Kirwan, M. (2012). Liberation Theology and Catholic Social Teaching. *New Blackfriars*, 93 (1044), 246-258.
- Libanio, J. B. (2013). Teología em Revisão Crítica (Theology in Critical Review). *Horizonte, Belo Horizonte*, 11 (32), 1328-1356.
- Löwy, M. (1996a). *Marksizm ve Din* (İ. Cüre, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Martin, E. J. (2003). Liberation Theology, Sustainable Development, and Postmodern Public Administration. *Latin American Perspectives*, 30 (4), 69-91.
- McGovern, A. F. (1989). *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- McGrath, A. E. (2011). *Christian Theology: An Introduction*. Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- McKenna, M. A. (1983). *Liberation Theology Method and Lonergan's Method of Theologizing: A Universal Experience of Conversion* (Doctoral Dissertations). The Faculty of the Graduate Theological Union, Berkeley, California.
- Morales-Franceschini, E. (2018). Latin American Liberation Theology. *Global South Studies: A Collective Publication with The Global South*.
- Murphy, R. (1987). Scripture and Church History. Within *Concilium: Religion in the Eighties. Exodus, a Lasting Paradigm* (ss. 3-8). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Müller, G. L. (2009). Mis Experiencias con la Teología de la Liberación. *Páginas: Centro de Estudios y Publicaciones*, 34 (213), 22-31.
- Müller, G. L. (2015). Liberating Experience: A Stimulus for European Theology. Within R. A. Krieg (Çev.), *On The Side of The Poor: The Theology of Liberation* (ss. 11-31). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Nepstad, S. E., & Williams, R. H. (2007). Religion in Rebellion, Resistance, and Social Movements. Within James A. Beckford & N. J. Demerath III (Ed.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (ss. 419-437). London: SAGE Publications Ltd.
- Nickoloff, J. B. (Ed.). (2004). *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings*. Manila, Philippines: St Pauls.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., & Zülfikar, H. (Ed.). (1998). *Türkçe Sözlük* (9. Baskı, C. 1-2). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu.
- Pew Research Center. (2011). *Global Christianity - A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*. Washington. <https://www.pewresearch.org/religion/2011/12/19/global-christianity-exec/>
- Ramsay, W. M. (1986). *Four Modern Prophets: Walter Rauschenbusch, Martin Luther King, Jr., Gustavo Gutiérrez, Rosemary Radford Ruether*. Atlanta, Georgia: John Knox Press.
- Rowland, C. (2011a). Giriş: Kurtuluş Teolojisi. İçinde C. Rowland (Ed.), & M. F. Karakaya & S. Altınçekiç (Çev.), *Kurtuluş Teolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rowland, C. (Ed.), Karakaya, M. F., & Altınçekiç, S. (Çev.). (2011b). *Kurtuluş Teolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Russo, F. Z. (2004). La Espiritualidad de Gustavo. Within *Gustavo Gutiérrez: Profesor Emérito del Departamento Académico de Teología* (ss. 13-18). Lima, Perú: PUCP. Archivo de la Universidad, 35. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/36765>
- Saruhan, Ş. C., & Özdemirci, A. (2013). *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*. İstanbul: Beta.
- Sayılğan, A. (1976). *Ansiklopedik Marksist Sözlük*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- Sevillano, H. (2003). Mi Mejor Amigo, Gustavo Gutiérrez. *El Ciervo*, 52 (628-629), 34-36. JSTOR. JSTOR.
- Silva, S. (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y Vida*, 1, 93-116.
- Tarrero, L. F. C. (2004). Gustavo Gutiérrez: Vida y Teología. Within *Gustavo Gutiérrez: Profesor Emérito del Departamento Académico de Teología* (C. 35, ss. 19-36). Lima, Perú: PUCP. Archivo de la Universidad. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/36765>
- Taşpınar, İ. (2019). *Hıristiyanlık ve Mistik Semboller*. İstanbul: MÜİFV.

Dindarlık ile Nevrotiklik ve Nevrotik Eğilimler Arasındaki İlişkiye Dair Yapılmış Araştırmalar Üzerine Bir Alanyazın İncelemesi

Mustafa ÇALIŞKAN |  0009 0005 5000 5568

Dr. Öğrencisi | Sorumlu Yazar | mustafacaliskan86@hotmail.com

Bursa Uludağ Üniversitesi |  03tg3eb07

Din Psikolojisi | Bursa, Türkiye

İbrahim GÜRSES |  0000-0002-1424-4626

Prof. Dr. | Yazar | igurses@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi |  03tg3eb07

Din Psikolojisi | Bursa, Türkiye

Öz

Dindarlık, inanılan dinin ilkeleri doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, ibadet, etki gibi boyutları olan bir olgudur. Nevrotiklik ise güvensizlik, korku, kaygı, huzursuzluk, nefret, mutsuzluk gibi belirtilerle ortaya çıkan ruhsal bir bozukluktur. Kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, özerklik yoksunluğu (bağımlılık), hastalık kuruntusu (hastalık hastalığı), takıntı ve suçluluk duygusu nevrotik eğilimleri içermektedir. Dindarlık ile nevrotiklik arasındaki ilişkiyi ortaya koyan birbiriyle zıt iki görüş vardır. Bunlardan ilki, dindarlık ile nevrotiklik arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu vurgulayan görüştür. Diğer görüş ise dindarlık ile nevrotiklik arasında negatif bir ilişkinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu araştırma, dindarlık ile nevrotiklik ve nevrotik eğilimlerden kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, özerklik yoksunluğu, hastalık kuruntusu, takıntı ve suçluluk arasındaki ilişki ile ilgili yapılmış araştırmaları incelemeyi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede betimsel alanyazın tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmaların analizinde ise betimsel ve içerik analizi kullanılmıştır. Verilerin elde edilmesinde kütüphanelerden ve isam.org.tr, tez.yok.gov.tr, scholar.google.com, ulakbim.gov.tr veri tabanlarından yararlanılmıştır. Ulaşılan yayınların başlıklarında, özetlerinde, anahtar kelimelerinde ve metin içeriğinde din, dindarlık, nevrotiklik, nevrotik eğilimler, kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, suçluluk, takıntı, hastalık kuruntusu kavramları incelenmiştir. Bu incelemede sadece dindarlık ile nevrotiklik ve nevrotik eğilimler ilişkisi ile ilgili yapılan araştırmalar çalışmamıza dâhil edilmiştir. Dindarlık ile nevrotiklik arasındaki ilişkiye dair 4(%36,36) kitap, 3(%27,27) yüksek lisans tezi, 2(%18,18) makale, 1(%09,09) kitap bölümü ve 1(%09,09) bildiri olmak üzere toplam 11 çalışmaya ulaşılmıştır. Dindarlık ile nevrotik eğilimler ilişkisini inceleyen 1(%01,96) bildiri, 23(%45,09) makale, 24(%47,05) yüksek lisans tez ve 3(%05,88) doktora tezi olmak üzere toplam 51 araştırmaya ulaşılmıştır. Bu 51 araştırma, 12(%23,52) dindarlık ve özsaygı-düşük özsaygı, 12(%23,52) dindarlık ve mutluluk-mutsuzluk, 14(%27,45) dindarlık ve kaygı, 3(%5,88) dindarlık ve özerklik yoksunluğu, 4(%07,84) dindarlık ve suçluluk, 6(%11,76) dindarlık ve takıntı ilişkisini inceleyen çalışmalardan oluşmaktadır. En çok araştırma dindarlık ile kaygı (14=%27,45), en az araştırma ise dindarlık ile özerklik yoksunluğu (3=%05,88) ilişkisiyle ilgili yapılmıştır. Dindarlık ile hastalık kuruntusu arasında yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Araştırmamızla ilgili ulaşılan bulgular, dindarlık ve dindarlığın farklı boyutları ile nevrotiklik ve nevrotik eğilimler ilişkisini "pozitif", "negatif" ya da "ilişki yok" bulgu sonuçlarına göre sınıflandırılmıştır. Araştırmaların sonuçları analiz edilerek şu veriler elde edilmiştir: Dindarlık ile nevrotiklik, kaygı, düşük özsaygı, bağımlı kişilik, takıntı arasında birbirinden farklı sonuçlara ulaşıldığı ve aralarında tek yönlü bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Dindarlık ile mutluluk ve suçluluk arasında pozitif ilişkinin olduğu görülmektedir. Dindarlık arttıkça mutluluk ve suçluluk da artmaktadır. Bu alanda az çalışma yapılmış olmasından ve birbiriyle çelişen sonuçların elde edilmesinden dolayı dindarlık ile nevrotiklik arasındaki ilişki ile ilgili genel bir yargıda bulunmak çok zordur. Dindarlık ile nevrotiklik ve nevrotik eğilimler ilişkisiyle ilgili daha genel ve sağlıklı bir değerlendirmede bulunabilmek için farklı yöntem ve tekniklerle yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Nevrotiklik, Nevrotik Eğilimler

Atf Bilgisi

Çalışkan, Mustafa-Gürses, İbrahim. "Dindarlık ile Nevrotiklik ve Nevrotik Eğilimler Arasındaki İlişkiye Dair Yapılmış Araştırmalar Üzerine Bir Alanyazın İncelemesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 29-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1338453>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.08.2023	Kabul Tarihi: 19.02.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (MÇ) %50, yazar (İG) %50.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi




A Literature Review on Research on the Relationship Between Religiosity and Neuroticism and Neurotic Tendencies

Mustafa ÇALIŞKAN |  0009 0005 5000 5568

Ph.D Student | Corresponding Author | mustafacaliskan86@hotmail.com
Bursa Uludağ University |  03tg3eb07
Psychology of Religion | Bursa, Türkiye

İbrahim GÜRSES |  0000-0002-1424-4626

Prof. Dr. | Author | igurses@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University |  03tg3eb07
Psychology of Religion | Bursa, Türkiye

Abstract

Religiosity is a phenomenon that expresses living in accordance with the principles of the religion believed in and has dimensions such as belief, knowledge, experience, worship and influence. Neuroticism is a mental disorder that manifests itself with symptoms such as insecurity, fear, anxiety, restlessness, hatred and unhappiness. Neurotic tendencies include anxiety, low self-esteem, unhappiness, lack of autonomy (dependency), hypochondria, obsession, and guilt. There are two opposing views on the relationship between religiosity and neuroticism. The first of these is the view that emphasizes that there is a positive relationship between religiosity and neuroticism. The other view suggests that there is a negative relationship between religiosity and neuroticism. This research aims to examine the research on the relationship between religiosity and neuroticism and neurotic tendencies such as anxiety, low self-esteem, unhappiness, lack of autonomy, morbidity, obsession and guilt. In this context, descriptive literature review method was used. Descriptive and content analysis were used in the analysis of the research. Libraries and databases isam.org.tr, tez.yok.gov.tr, scholar.google.com, ulakbim.gov.tr were used to obtain the data. The concepts of religion, religiosity, neuroticism, neurotic tendencies, anxiety, low self-esteem, unhappiness, guilt, obsession, and delusion were examined in the titles, abstracts, keywords, and text content of the accessed publications. In this review, only studies on the relationship between religiosity and neuroticism and neurotic tendencies were included in our study. A total of 11 studies on the relationship between religiosity and neuroticism were found, including 4(36,36) books, 3(27,27) master's theses, 2(18,18) articles, 1(9,9) book chapter, and 1(9,9) declaration. A total of 51 studies, including 1(1,96) declaration, 23(45,09) articles, 24(47,05) master's theses and 3(5,88) doctoral theses, examined the relationship between religiosity and neurotic tendencies. These 51 studies included 12(23,52) religiosity and self-esteem-low self-esteem, 12(23,52) religiosity and happiness-unhappiness, 14(27,45) religiosity and anxiety, 3(5,88) religiosity and lack of autonomy, 4(7,84) studies examining the relationship between religiosity and guilt, and 6(11,76) studies examining the relationship between religiosity and obsession. The most research has been done on the relationship between religiosity and anxiety (14=27,45), and the least research has been done on the relationship between religiosity and lack of autonomy (3=5,88). No studies have been found between religiosity and morbidity. The findings of our research were classified according to the findings of "positive", "negative" or "no relationship" regarding the relationship between religiosity and different dimensions of religiosity and neuroticism and neurotic tendencies. By analyzing the results of the research, the following data were obtained: It was determined that different results were obtained between religiosity and neuroticism, anxiety, low self-esteem, dependent personality, and obsession, and that there was no one-way relationship between them. There appears to be a positive relationship between religiosity and happiness and guilt. As religiosity increases, happiness and guilt also increase. It is very difficult to make a general judgment about the relationship between religiosity and neuroticism because few studies have been done in this field and conflicting results have been obtained. In order to make a more general and healthy assessment of the relationship between religiosity and neuroticism and neurotic tendencies, studies using different methods and techniques are needed.

Keywords

Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Neuroticism, Neurotic Trends

Citation

Çalışkan, Mustafa-Gürses, İbrahim. "A Literature Review on Research on the Relationship Between Religiosity and Neuroticism and Neurotic Tendencies". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 29-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1338453>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.08.2023	Date of Acceptance: 19.02.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (MÇ) %50, author (iG) %50.		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Nevroz ile din arasındaki ilişkiyi açıklayan birbirine iki zıt görüş mevcuttur. Birincisi, dinin, ruh sağlığını olumsuz etkilediğini ve dinin bir nevroz olduğunu savunan görüştür (Freud, 1971, 226). İkincisi ise dini yaşantı ne kadar az ise nevrozun artma ihtimalinin o kadar fazla olduğunu ve bireylerin sağlıklı oluşunun bireyin dindarlığının kalitesi ile açıklanabileceğini savunan görüştür. Bu görüş dinin, bireyi sıkıntılardan ve hastalıklardan koruduğunu vurgulamaktadır (Jung, 1933, 250-264). Bu bağlamda dindarlık ile ruh sağlığı ilişkisine dair birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalarda, dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin pozitif veya negatif olduğu ya da ilişkinin olmadığı gibi farklı bulgular tespit edilmiştir (Koenig - Larson, 2001, 69-72; Gencer, 2022, 28-45). Araştırmalarda her ne kadar birbirinden farklı sonuçlar elde edilse de dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin genelde pozitif olduğu görülmektedir (Yapıcı, 2013, 46-57). Ayrıca hastalık ile başa çıkmak için bireylerin dine yönelikleri, dinden yardım aldıkları, dua ve ibadete daha sık zaman ayırdıkları yapılan araştırmalarda görülmektedir (Gencer - Cengil, 2021, 162). Dolayısıyla din olmaksızın sağlıklı bir kişiliğin gelişmesi ve ruh sağlığının korunması pek mümkün görünmemektedir (Çetin, 2019, 39).

Ülkemizde ve yurtdışında dindarlık ile ruh sağlığı ilişkisiyle ilgili araştırmalar yapıldığı gibi ruh sağlığının ve kişiliğin olumsuz göstergelerinden olan nevroz ile dindarlık (Pfeifer- Waelty, 1999; Taylor-MacDonald, 1999; Francis- Jackson, 2003; Abdel-Khalek, 2010; Gürses, 2017) arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalarda dindarlık ile nevroz arasında pozitif veya negatif ilişkinin olduğunu ya da ilişkinin olmadığını belirten araştırmaların olduğu saptanmıştır. Bu sonuçlar, nevroz ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair çatışan iki görüş ortaya çıkarmıştır. Birincisi dindarlık ile nevroz arasında pozitif ilişkinin olduğunu savunan görüş, diğeri ise negatif ilişki olduğuna savunan görüştür (Francis- Jackson, 2003, 89).

Aynı zamanda nevroz eğilimlerinden olan kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, özerklik yoksunluğu (bağımlılık), hastalık kuruntusu (hastalık hastalığı), takıntı ve suçluluk ile dindarlık ilişkisini araştıran çalışmalar da yapılmıştır. Dindarlık ile kaygı (Argyle-Beit Hallahmi, 1975; Francis- Jackson, 2003; Öztürk, 2007; Zohra- Irshad, 2012; Shiah vd., 2015), dindarlık ile özsaygı-düşük özsaygı (Gartner, 1996; Francis- Jackson, 2003; Kimter, 2008), dindarlık ile mutluluk-mutsuzluk (Alan Lewis vd., 1997; Francis- Jackson, 2003; Sahraian vd., 2013; Sevindik, 2015; Sander, 2017), dindarlık ile özgüven-özerklik yoksunluğu (Francis- Jackson, 2003; Peter Hills vd., 2004; Hoffmann, 2013; Yüksel, 2019), dindarlık ile hastalık kuruntusu (Francis- Jackson, 2003; Peter Hills vd., 2004, 67), dindarlık ile takıntı (Francis- Jackson, 2003; Peter Hills vd., 2004; Salsman - Carlson, 2005; Uyaver, 2010), dindarlık ile suçluluk (Demaria - Kassino, 1988; Francis- Jackson, 2003; Çetin, 2018) arasındaki ilişkisi araştırılmış ve bu araştırmalarda birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu anlamda çalışmanın problemi dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimleri arasındaki ilişki üzerine ülkemizde yapılmış araştırmaları incelemek ve bu alanda oluşmuş literatüre dayanarak dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimleri arasındaki ilişki yönü ve sıklığı ile ilgili bütünsel bir durum ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bağlamda araştırmada ülkemizde yapılan dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimleri arasındaki ilişkiyi ölçen çalışmalar var mıdır? Şayet varsa ilişkilerin yönü ve yoğunluğu nedir?, Dindarlığın nevrozluğun ve nevroz eğilimlerinin ortaya çıkmasında etkisi var mıdır?, Dindarlık, nevrozluğundan ve nevroz eğilimlerinden bireyi korumakta mıdır? sorularına cevap aranmıştır.

Bu sorular neticesinde çalışmamızın amacı bu alanda ülkemizde yapılmış araştırmaları incelemek, kaç tane çalışma yapıldığını tespit etmek ve bu araştırmalar dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimleri arasındaki ilişkiyi “pozitif”, “negatif” ve “ilişki yok” yönlerinden hangilerini bulguladıklarını ortaya çıkarmaktır. Bu çalışma ülkemizde dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimlerinden olan kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, özerklik yoksunluğu, hastalık kuruntusu, takıntı ve suçluluk arasındaki ilişki ve yönünü araştıran çalışmaların betimsel alanyazın tarama yöntemi ile incelenmesinden ibarettir. Dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimlerinin ilişkisi ile ilgili yapılan analizden sonra dindarlık ile nevroz eğilimlerinin ilişki yönü ve sıklığı, dindarlığın nevrozluğuna ve nevroz eğilimlere neden olup olmadığı, dindarlığın bireyi nevroz bozukluklarından koruyup korumadığı hakkında bilgi sahibi olmak amaçlanmıştır. Ülkemizde dindarlık ile nevroz ve nevroz eğilimlerinin ilişkisine dair yapılan araştırmaların incelendiği bu çalışmanın, bu iki değişken arasındaki ilişki sonuçlarının bir bütün olarak görülmesi ve din psikolojisi literatürüne katkı sağlaması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

1. Dindarlık

Kişi, içinde doğup büyüdüğü toplumdan, ailesinden din hakkında bilgiler öğrenmektedir. Çevresinde ibadetlerini yapan bireyler görmekte, kendisi de zaman zaman ibadete katılabilmekte, sözlü ve yazılı ifadelerinde dini terimler kullanabilmektedir. Bu

süreçte bireysel anlamda “dindarlık” kendiliğinden belirmekte ve şekillenmektedir (Hökelekli, 2017, 43). Dindarlık, kişilere, toplumlara ve inanılan dinin buyruklarına göre değişik manalar ifade edebilir. Örneğin Hristiyan dinine bağlı bir dindarın din algısı ile Müslüman birinin din algısı birbirinden farklıdır. Hatta iki Müslümanın dindarlık anlayışları da birbirinden farklı olabilir. Yani aynı din mensubu oldukları halde bireylerin yaşam ve davranışlarında da birbirinden farklı uygulamalar görülebilir (Uysal, 2006, 74).

Vergote’a (1999, 88) göre dindarlık, Tanrı’yı yaratıcı olarak görmek ve güzelliklerin, iyiliklerin kaynağının Tanrı’nın olduğuna inanmaktır. Turan (2017, 110) dindarlığı, benimsenen dini inancın kişiselleştirilerek bu dini ilkelere samimi bağlılık olarak tanımlar. Yapıcı’ya (2013, 23) göre dindarlık, dinin bireysel hayata aktarılmasıdır. Hökelekli’ye (2017, 43) göre ise dindarlık, yaşanan dindir. Dini ilke ve kuralların yaşama somut bir şekilde aktarılmasıdır. Günay (2006, 22-23), dindarlığı, birey ve toplumun dinini yaşaması olarak kabul eder.

Dindarlığın, kişisel ve sosyal olmak üzere iki temel yönü vardır. Bu iki yön aynı zamanda taklidî ve tahkikî dindarlık ile de ilgilidir. Taklidî dindarlık, delillere dayanmadan, sorgulamadan, geleneksel paylaşım sonucunda ortaya çıkmaktadır. Sorgulayarak, araştırarak, düşünerek bilinçli bir şekilde inanılan aynı zamanda samimi olunan dindarlığa ise tahkikî dindarlık denilmektedir. Kurumsallaşmış dindarlık ile bireysel dindarlık da bu anlamda düşünülebilir. Kurumsallaşmış dindarlık dindarlığın uygulama ve organize boyutlarında kendisini ortaya koyarken bireysel dindarlık ise duygu ve tecrübeye önem verdiği için kişinin dinini kendi içinde yaşaması olarak görülmektedir. Bu tür dindarlık biçimleri sosyo-kültürel dindarlık ve bireysel dindarlık olarak da adlandırılmaktadır (Yapıcı, 2013, 25-27).

Toplum tarafından bireyler, dindar, az dindar ve dindar değil diye sınıflandırabilmektedir (Köktaş, 1997, 62). İnsanların bu şekilde sınıflandırılmasının temelinde yatan görüş dinden ziyade bireylerin mizaç, karakter, ihtiyaç ve tutumlarıyla ilgili bir mesele olmasıdır. Çünkü birey, dinini anladığı kadarıyla kendi yaşantısına yansıtılmaktadır. Bu yüzden dindarlık kişiye ve kültüre göre farklı şekilde görülebilir (Ok, 1996, 274-275). Yani kişilerin dindarlığının şekillenmesinde kişinin eğitim durumu, ekonomisi, medeni hali, yaptığı iş, dini bilgi düzeyi, yaşadığı olaylar gibi psikolojik ve çevresel nedenler etkili olabilir (Köse - Ayten, 2012, 111-112).

May (1940, 56), dindarlığı, sağlıklı ve sağlıksız (nevrotik) dindarlık olmak üzere ikiye ayırır. Sağlıklı dindarlık, Tanrı’ya samimi olarak inanmak ve dini ihlaslı bir şekilde yaşamaktır. Bu dindarlık tipinin, insanın gelişimi açısından olumlu fonksiyonlara sahip olduğunu belirtmektedir. Sağlıksız (nevrotik) dindarlık ise bireyin dini içselleştirmeden kabul etmesi ve çıkarları doğrultusunda yaşamasıdır. May, olumsuz dindarlığı kişinin gelişimini engelleyen dindarlık olarak görmektedir (Çetin, 74-82).

Allport (2004, 13) dindarlığı iç güdümlü ve dış güdümlü olmak üzere iki boyuta ayırmaktadır. İç güdümlü dindarlarda birey dini içselleştirmiştir. İç güdümlü dindar yaşamını dine göre belirlemektedir. Bu tip dindarlar, dini her türlü ideolojinin ve düşüncenin üstünde görürler ve dine samimi olarak inanırlar. İç güdümlü dindarların hayatlarının her alanında dinin izlerini görmek mümkündür. Dış güdümlü dindarlar, dindarlığı bir statü kazanma aracı olarak görmektedirler. Bu açıdan bakıldığında dış güdümlü dindarların, dini içselleştiremedikleri anlaşılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki dış güdümlü dindarlar kendi çıkarlarını elde etmek için dini yardımcı bir güç olarak görmektedirler (Mehmedoğlu, 2004, 41; Gürses, 2017: 30-32).

Dindarlık, çok boyutlu olarak tanımlanmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Ama genel olarak dindarlığın inanç, ibadet, bilgi, tecrübe ve etki olarak beş boyutlu tanımlanması kabul görmektedir (Glock, 1998, 257). İnanç boyutu, dindarların inandığı dinin inanç esaslarını kabul etmesini ifade eder (Köse - Ayten, 2017, 113). İbadet, dinin emrettiği ve yasakladığı davranışların yerine getirilmesi boyutudur (Turan, 2017, 117). Dinlerin, inananlarından inanç, ibadet, ahlak gibi dinin temel ilkelerinin bilinmesini istemesi bilgi boyutuna karşılık gelmektedir (Hökelekli, 2017, 54). Tecrübe boyutu, kişinin kutsal olanla direkt iletişim kurması neticesinde yaşadığı duyguları ifade etmektedir. Tecrübe boyutu, huşu, huzur, mutluluk, sevgi gibi duyguları içermektedir (Köse - Ayten, 2017, 114). Bilgi, inanç, ibadet ve tecrübe boyutlarının tamamı dinin etki boyutunda özetlenebilir. İnsanların sahip olması gereken bilinci ve uygulaması gereken davranışları belirleyen dini ilkelerin tamamı burada ortaya çıkmaktadır (Turan, 2017, 119).

2. Nevrotiklik ve Nevrotik Eğilimler

Nevroz, “kaygı, gerginlik ve dikkati toplamada güçlük çekme, aşırı korku belirtileri, unutkanlık, obsesif düşünceler, kompulsif hareketler, ruhsal çöküntü, yorgunluk ve uzun süren gerginliğin psikolojik kalıntıları gibi özellikleri taşıyan davranış bozuklukları” (Güney, 1998, 200) olarak tanımlanırken nevrotik ise “uyumsuz, dengesiz, sinir bozukluğuna uğramış” (Güney, 1998, 200) olarak tanımlanmaktadır. Nevrotiklik, kaygıların, endişelerin, sıkıntıların, korkuların ve çatışmaların sebep olduğu ruhsal bir bozukluktur (Horney, 2019,21). Bu bağlamda kişi etrafında gerçekleşen olayları daima hatalı yorumluyorsa, çoğu kimsenin normal karşıladığı durumlarda kaygı yaşıyorsa ve sorunlarını çözmekten kaçınıyorsa, bu kişinin davranışları nevrotik olarak nitelendirilebilir (Geçtan, 2017, 70).

Karen Horney (1991, 10), nevrozların insan ilişkilerindeki olumsuzluklardan kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre nevrozların ortaya çıkmasında en önemli nedenler kaygılar ve onlara karşı kurulan savunmalardır (Horney, 2019, 18). Freud (1996, 16-18), nevrozu çoklu nedenlerle açıklar. Bu nedenlerin en önemlisi ise çocuğun cinsellikle ilgili yaşantıdır. Ona göre nevroz, cinsel istek ve dürtülerin bastırılmasından kaynaklanmaktadır. Genel olarak nevrozik belirtilerin temelinde korku, kaygı ve suçluluk duygularının bulunduğu gözlenmiştir. Bu duygular denetlenemeyecek kadar güçlenirse, insana yön veren düşünceler, olması gerektiği gibi ilerleyemez. Bundan dolayı duygusal tepkilerin kontrolü zorlaşınca nevrozik belirtiler meydana gelmektedir (Geçtan, 2017, 211). Bu nevrozik eğilimler ise kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, özerklik yoksunluğu (bağımlılık), hastalık kuruntusu (hastalık hastalığı), takıntı ve suçluluk duygusudur (Eysenck - Wilson, 1998, 13).

Düşük Özsaygı: Düşük benlik saygısı, bir tür özgüven eksikliğidir. Aynı zamanda kişi kendisinin diğer insanlardan daha değersiz, önemsiz ve yetersiz olduğuna inanmaktadır. Bu duygulara sahip olan kişi çok acı çekmektedir. Çünkü kişi kendisini sürekli diğer insanlarla kıyaslamaktadır. Devamında da kıskançlık, saldırganlık, öfke, ağlama, sevgisizlik gibi olumsuz duygular yaşayacak ve yaşatacaktır (Sönmez, 2015). Eğer kişi kendisini olumsuz hissederse bireyin benlik algısı da düşük olacaktır. Ancak kendini değerli ve olumlu görürse benlik algısı da buna bağlı olarak artacaktır (Ekmekçi, 2016, 55).

Mutsuzluk: İnsanın ruhsal olarak sağlıklı ve huzurlu olması için en önemli duygulardan biri de mutluluktur (Borgna, 2013). Mutsuz insanlar, dünyayı sürekli olumsuz bir yer olarak görürler. Aynı zamanda onlar bütün olaylara kötümser yaklaşarak olayların olumsuz taraflarını öne çıkarırlar. Onlar kendilerinde bulunan imkanların farkına varmayarak hayatlarındaki olumlu şeyleri göremezler (Göka - Beyazyüz, 2011, 319).

Kaygı: Kaygı, genellikle düşsel açıdan kötü bir duruma olan bir tepki olarak açıklanmaktadır. Kaygıda ciddi şekilde titreme, kalp atışı, terleme, ürperme gibi fiziksel durumlar da gözlemlenebilir (Horney, 2019, 29-30). İnsanın kaygılanmasının nedenleri çoktur. Ancak kaygıyı oluşturan üç temel sebep önemlidir. Birincisi, insanın ölüm gerçeğini yaşayan bir canlı olmasıdır. İkincisi, insanın hayatını etkileyen kararlarının olumsuz sonuçlarına katlanmak zorunda olmasıdır. Üçüncüsü de kişinin belirsizliklerle ve anlamsızlıklarla baş başa kalmasıdır (Yapıcı, 2013, 108).

Özerklik Yoksunluğu (Bağımlılık): Bağımlı ve boyun eğici davranışlar bağımlı kişiye özgü durumlardır. Bu kişiler, başkalarının görüşlerine başvurmadan karar alamazlar. Hatta önemli kararları onların yerine başkaları almaktadır. Yine bağımlı kişiler, kendi iradelerini ortaya koyarak tek başlarına herhangi bir girişimde bulunamazlar (Göka - Beyazyüz, 2011, 57). Onun sahip olduğu düşünce, inanç, davranışlar aslında çevresindekilerine aittir. Bağımlı kimliğe sahip bireylerde bağlanma duygusu yüksek düzeyde olduğundan araştırma ve sorgulama son derece zayıftır (Ayten, 2012, 106).

Suçluluk: Suçluluk, yasanın yasakladığı veya ahlaki olarak ayıplanan bir şeyin yapılması ve bireylerin kendi ahlaki değerlerinin çiğnendiği fikrinin ortaya çıkması neticesinde bireyin iç dünyasında oluşan rahatsızlık, huzursuzluk ve pişmanlık durumu olarak görülmektedir. Suçluluk, kişinin kendisini ayıplayan, suçlayan, küçümseyen, değersizleştiren bir vicdani ses olarak belirtilebilir (Kartopu vd., 2016, 1765-1766; Kartopu - Başkonuş, 2019, 189).

Takıntı: Kendiliğinden meydana gelen, kişiyi huzursuz ve rahatsız eden, tekrarlayan düşüncelerdir. Bu kişilik bozukluğuna titiz, aşırı kuralcı, temizliğe fazla önem veren ailede yetişme, çocukluk çağında katı ve cezalandırıcı şekilde verilen eğitim gibi çevresel faktörlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz (Koç, 2002, 143). Mükemmeliyetçilik ve katı bir kişiliğe sahip olmak takıntılı kişinin genel özellikleridir. Takıntılı kişi, istediği gibi olmadığı gerekçesiyle işlerini bir türlü sonlandıramaz. Sürekli iç seslerini dinlerler ve asla kuralları esnetmezler (Göka - Beyazyüz, 2011, 58).

Hastalık kuruntusu (Hastalık Hastalığı): Hastalık hastalığı, kişinin beden belirtilerini yanlış yorumlamasına bağlı olarak, ağır bir hastalığın olduğu düşüncesine sahip olması ya da hasta olacağı endişesi taşımasıdır. Gerekli sağlık kontrolleri neticesinde hasta olmadığına dair gerekli bilgi kanıt gösterilmesine rağmen bu gerçeği yansıtmayan düşüncelerin devam etmesi ile oluşan bir bozukluktur (Hocaoğlu, 2015, 36). Hastalık kaygısı bozukluğu olan kişi, sağlıkla ilgili kaygı yüzünden korku yaşar ve sağlıkla ilgili davranışlarında olağandan çok fazla tepkiler verebilmektedir (Yorulmaz - Dirik, 2018, 445).

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmanın sorularına cevap bulabilmek amacıyla alanyazın incelemesi yöntemlerinden betimsel literatür taraması yöntemine başvurulmuştur. Betimsel alanyazın taraması, bağımsız nitel ve nicel çalışmaların incelenmesi, düzenlenmesi ve bu alandaki genel eğilimlerin belirlenmesi amacıyla yapılan tanımlayıcı sistematik araştırmalardır (Çalık - Sözbilir, 2014, 34). Dindarlık ile nevroziklik ve nevrozik eğilimler ilişkisi üzerine yapılan birbirinden bağımsız ve dağınık çalışmaları incelemek, gruplandırmak, anlamak ve sistematik bir düzenleme yapmak için en uygun yöntem olduğu görülmektedir. Çalışmamızda

girişten sonra dindarlık, nevroitiklik ve nevroitik eğilimler hakkında tanımlamalar ve açıklamalar yapılmıştır. Bulgular bölümünde ise iki başlık halinde “dindarlık ile nevroitiklik” ve “dindarlık ile nevroitik eğilimler” arasındaki ilişki ile ilgili bulgular tespit edilerek yorumlanmıştır. Son olarak ulaşılan sonuçlar verilmiştir.

3.2. Verilerin Toplanması

Çalışmanın hedefleri doğrultusunda verilerin elde edebilmek için kütüphanelerden ve isam.org.tr, tez.yok.gov.tr, scholar.google.com ve ulakbim.gov.tr veri tabanlarından yararlanılmıştır. Din, dindarlık, nevroitiklik, nevroitik eğilimler, kaygı, düşük özsaygı, mutsuzluk, suçluluk, takıntı, hastalık kuruntusu, özerklik yoksunluğu, bağımlı kişilik kavramları yayınların metin başlıklarında, özetlerinde, anahtar kelimelerinde ve metin içeriğinde taranarak incelenmiştir. Ayrıca mutsuzluk, düşük özsaygı ve özerklik yoksunluğu kavramlarının zıt kelimeleri olan mutluluk, özsaygı ve özgüven kelimeleri de dahil edilmiştir. Ulaşılan yayınlardan sadece dindarlık ile nevroitiklik ve nevroitik eğilimlerin ilişkili olduğu ülkemizde yapılan araştırmalar incelenmiştir. Bu araştırmada dindarlık ile nevroitiklik ilişkisini araştıran müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak bazı çalışmaların içerisinde bölüm ve başlık olarak yer aldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalar, çalışmamıza dâhil edilmiştir. Bu araştırmalar 4(%36,36) kitap, 3(%27,27) yüksek lisans tezi, 2(%18,18) makale, 1(%09,09) kitap bölümü, 1(%09,09) olmak üzere toplam 11 çalışmadan oluşmaktadır. Dindarlık ile nevroitik eğilimler ilişkisini inceleyen toplam 51 araştırmaya ulaşılmıştır. Bunlar 1(%01,96) bildiri, 23(%45,09) makale, 24(%47,05) yüksek lisans tez ve 3(%05,88) doktora tezinden ibarettir. Araştırmamızda herhangi bir tarih aralığı dikkate alınmamıştır. Yapılan bazı araştırmalardan yeni çalışmalar üretildiği gözlenmiştir. Aynı araştırma olduğundan tekrar olmaması için üretilen bazı yayınlar çalışmaya dâhil edilmemiştir.

3.3. Verilerin Analizi

Araştırmanın sorularını cevaplamak için kitap, kitap bölümü, makale, yüksek lisans ve doktora tezi ve bildirimler incelenirken betimsel ve içerik analiz yöntemlerinden yararlanılmıştır. Dindarlık ve dindarlığın farklı boyutları ile nevroitiklik ve nevroitik eğilimler ilişkisine dair ulaşılan bulgular “pozitif”, “negatif” ya da “ilişki yok” olma durumlarına göre sınıflandırılmıştır. Yapılan her çalışmayı tamamen “pozitif”, “negatif” ya da “ilişki yok” diye kati olarak belirtmiyoruz. Çünkü aynı araştırmada dindarlığın farklı boyutları ile nevroitik eğilimlerin ilişkisinin araştırıldığı çalışmalara rastlanmıştır. Bu yapılan aynı araştırmalarda dindarlığın farklı boyutu ile farklı ilişki yönlerinin elde edildiği tespit edilmiştir. Örneğin aynı çalışmada dinin inanç boyutu ile “pozitif”, ibadet boyutu ile “negatif” ilişki tespit edilmiştir. Yapılan analizler bulgu ve yorumlar bölümünde iki ana başlık halinde sunulmuştur. Birinci bölümde dindarlık ile nevroitiklik arasındaki ilişkiye dair yapılan çalışmalar değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise dindarlık ile nevroitik eğilimler ilişkisine dair yapılan çalışmalar analiz edilmiştir. Birinci bölümde dindarlık ile nevroitiklik ilişkisini inceleyen toplam 11(%100) araştırma incelenmiştir. Dindarlık ile nevroitik eğilimlerin ilişkisinin analiz edildiği ikinci bölümde ise 12(%23,52) dindarlık ve özsaygı-düşük özsaygı, 12(%23,52) dindarlık ve mutluluk-mutsuzluk, 14(%27,45) dindarlık ve kaygı, 3(%05,88) dindarlık ve özerklik yoksunluğu (bağımlılık), 4(%7,84) dindarlık ve suçluluk, 6(%11,76) dindarlık ve takıntı ilişkisini inceleyen toplamda 51 araştırma incelenmiştir. En çok araştırma dindarlık ile kaygı (14=%27,45), en az araştırma ise dindarlık ile özerklik yoksunluğu (3=%05,88) ilişkiyle ilgili yapıldığı görülmektedir. Ancak dindarlık ile hastalık kuruntusu ilişkisini araştıran hiçbir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Araştırmaların temel bulgularını özetleyen bu çalışma aynı zamanda araştırılmaya ihtiyaç duyulan kısımlar tespit edilerek belirtilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumlar

4.1. Dindarlık ve Nevrotiklik İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde dindarlık ile nevroitiklik ilişkisiyle ilgili bulgular verilmiş ve yorumlanmıştır. Bu araştırmada, dindarlık ile nevroitiklik ilişkisini araştıran müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak bazı çalışmaların içerisinde bölüm ve başlık olarak yer aldığı tespit edilmiştir. Tespit edilen bu araştırmalar, çalışmaya dâhil edilmiştir.

Tablo 1: Dindarlık ve Nevrotiklik İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Köthe, Gülsu. (1999). <i>Religious Orientation and Personality</i>	Yüksek Lisans Tezi	İşsel Dindarlık ve Nörotizm		
02	Uysal, Veysel. (2006). <i>Geleneksellik-Çağdaşlık Bağlamında Türkiye’de Dindarlık ve Kadın</i>	Kitap	Dindarlığın İnanç Boyutu ve Nörotizm	Dindarlığın İbadet Boyutu ve Nörotizm	

03	Şentepe, Ayşe – Güven, Metin. (2015). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma	Makale		Dindarlık ve İnanç-Etki, İbadet-Bilgi Boyutları ile Nevrotiklik	
04	Gürses, İbrahim. (2017). Dindarlık ve Kişilik	Kitap	İç GÜdümlü Dindarlık Düzeyi ve Nevrotik Eğilimler		Dış GÜdümlü Dindarlık ve Dine Karşı Olumsuz Tavrı ile Nevrotik Eğilimler
05	Turan, Yahya. (2017). Kişilik ve Din	Kitap	Dindarlığın Sosyal Etki Göstergesi ve Nörotizm	Dindarlığın İnanç Boyutu ve Nörotizm	
06	Kızılgeçit, Muhammed-Vural, M. Enes. (2017). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Güneysu Örneği)	Bildiri		Dindarlık ve Dindarlığın İnanç-Etki, İbadet-Bilgi Boyutları ile Nevrotiklik	
07	Karlı, Necmi. (2020). Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık	Kitap Bölümü		İçsel Dini Motivasyon ve Nörotiklik Dindarlık ve Nörotiklik	
08	Kalgı, Mehmet Emin – Kayıklık, Hasan. (2020). Dindarlık ile Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Saha Araştırması (Siverek Örneği)	Makale			Dindarlık ve Nevrotiklik Eğilimler
09	Kalgı, Mehmet Emin. (2021). Dindarlık ve Kişilik: Ergenler Üzerine Bir Araştırma	Kitap		Dindarlık ve Nevrotiklik Eğilimler	
10	Yağız, Nida. (2021). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Erzurum İli Örneği)	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık ve İnanç-Etki, İbadet-Bilgi Boyutları ile Nörotizm		
11	Akdoğan, Tuba. (2022). Kişilik ve Dindarlık Arası İlişkide Hayat Memnuniyetinin Aracı Rolünün İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Nörotizm

Tablo 1'deki bulgularda görüldüğü gibi dindarlık ile nevroitiklik arasındaki ilişkiyi inceleyen 4(%36,36) kitap, 3(%27,27) yüksek lisans tezi, 3(%18,18) makale, 1(%09,09) kitap bölümü, 1(%09,09) bildiri olmak üzere 11 çalışma tespit edilmiştir.

Bu araştırmalarda, dış güdümlü dindarlık ve dine karşı olumsuz tavır ile nevroitik eğilimler (Gürses, 2017, 132-133), dindarlık ile nevroitiklik eğilimler (Kalgı – kayıklık, 2020, 557), dindarlık ve nörotizm (Akdoğan, 2022, 55) arasında ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. İçsel dindarlık ile nörotizm (Köthe, 1999, 56), dindarlığın inanç boyutu ile nörotizm (Uysal, 2006, 104), iç güdümlü dindarlık düzeyi ile nevroitik eğilimler (Gürses, 2017, 131-132), dindarlığın sosyal etki göstergesi ile nörotizm (Turan, 2017, 174-175), dindarlık ile inanç-etki, ibadet-bilgi boyutları ile nevroitizm (Yağız, 2021, 64) arasında pozitif; dindarlığın ibadet boyutu ile nörotizm (Uysal, 2006, 104), dindarlık ve dindarlığın inanç-etki, ibadet-bilgi boyutları ile nevroitiklik (Şentepe- Güven, 2015, 40), dindarlığın inanç boyutu ile nörotizm (Turan, 2017, 174-175), dindarlık ve dindarlığın inanç-etki, ibadet-bilgi boyutları ile nevroitiklik (Kızılgeçit-Vural, 2017, 280), içsel dini motivasyon ve dindarlık ile nörotiklik (Karlı, 2020, 57), dindarlık ile nevroitiklik eğilimler (Kalgı, 2021, 131) arasında negatif ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

Dindarlık ile nevroitiklik arasındaki ilişkiye dair araştırmalar yurtdışında da yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda, dindarlık ile nevroitiklik arasında ilişkinin olmadığını (Pfeifer- Waely, 1999, 43-44; Francis- Jackson, 2003, 87) tespit eden araştırmalar olduğu gibi pozitif (Taylor-MacDonald, 1999, 1254) veya negatif (Abdel-Khalek, 2010, 67) ilişki olduğunu tespit eden araştırmalar da mevcuttur. Buradaki araştırmaların bulgularıyla ülkemizdeki araştırmaların bulgularının sonuçları paralellik göstermektedir.

Ülkemizde ve yurtdışında yapılan araştırmalardan dindarlık ile nevroitiklik arasında tek yönlü bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü dindarlık ile nevroitiklik arasında hem ilişkisizlik hem pozitif hem de negatif ilişkinin olduğunu tespit eden araştırmaların bulunduğu görülmektedir. Dindarlık ile nevroitiklik arasında pozitif ilişkinin tespit edilmiş olmasının birçok nedeni olabilir. En başta dindarlığın ve nevroitliğin boyutlarının ve çeşitlerinin çok olmasını söyleyebiliriz. Bu durum dindarların kendilerini günahkâr ve suçlu görmeleri veya çocukken katı ve baskıcı bir din eğitimi almış olmaları onların nevroitik olmasına neden olmuş olabilir. Bu bağlamda dindar insanların da nevroitik eğilimleri olabileceği söylenebilir. Sonuç olarak durumun nedeni yanlış din algısı, din dışı olay ve durumlarla açıklanabilir (Gürses, 2017, 173-176; Turan, 2017, 174-175).

4.2. Dindarlık ile Nevrotik Eğilimler İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde dindarlık ile nevroitik eğilimlerden olan düşük özsaygı-özsaygı, mutsuzluk-mutluluk, kaygı, özerklik yoksunluğu (bağımlılık)-özgüven, suçluluk, takıntı (obsesif kompulsif bozukluk) ilişkisi ile ilgili bulgular verilmiş ve yorumlanmıştır. Bu araştırmada, 1(%01,96) bildiri, 23(%45,09) makale, 24(%47,05) yüksek lisans tezi ve 3(%05,88) doktora tezi olmak üzere 51 çalışmaya rastlanmıştır. Bu 51 araştırma, 12(%23,52) dindarlık ve özsaygı-düşük özsaygı, 12(%23,52) dindarlık ve mutluluk-mutsuzluk, 14(%27,45) dindarlık ve kaygı, 3(%5,88) dindarlık ve özerklik yoksunluğu (bağımlılık), 4(%07,84) dindarlık ve suçluluk, 6(%11,76) dindarlık ve takıntı ilişkisini araştıran çalışmalardan oluşmaktadır. En çok araştırma dindarlık ile kaygı (14=%27,45), en az araştırma ise dindarlık ile özerklik yoksunluğu (3=%05,88) ilişkisiyle ilgili yapıldığı görülmektedir.

4.2. 1. Dindarlık ile Özsaygı-Düşük Özsaygı İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 2: Dindarlık ve Özsaygı-Düşük Özsaygı ilişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Kımtar, Nurten. (2008). Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi	Doktora Tezi	İnanç boyutu ve Benlik Saygısı		İbadet ve Etki Boyutu ile Benlik Saygısı
02	Baynal, Fatma. (2015). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi	Makale		Dindarlık ve Öz Saygı	
03	Yıldız, Murat Çapar, Betül. (2010). Ortaöğretim Öğrencilerinde Benlik Saygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi	Makale			Din ve Benlik Saygısı
04	Ekmekçi, Serkan. (2016). Benlik saygısı ve Dindarlık ilişkisi: Denizli Örneği	Yüksek Lisans Tezi			Dini Yönelim ve Benlik Saygısı
05	Topuz, İlhan. (2013). Dindarlık Tipolojileri ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma	Makale	Dindarlık ve Benlik Saygısı		
06	Karlı, Necmi. (2017). Gençlerde Özsaygı- Dindarlık ilişkisi	Makale	Dindarlık ve Öz Saygı		
07	Şahin, Adem. (2005). Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi	Makale	Dindarlık ve Öz Saygı		
08	Gürsu, Orhan. (2015). Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki ilişkisinin incelenmesi	Makale		Dindarlık ve Düşük Öz Saygı	
09	Koç, Mustafa. (2009). Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma	Makale	İç Güdümlü Dindarlık ve Benlik Saygısı	Dış Güdümlü Dindarlık ve Benlik Saygısı	
10	Kansu, Merve. (2017). Benlik Saygısı ile Benlik Tutumu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi		Benlik Saygısı ve Dindarlık	
11	Yapıcı, Asım Kayıklık, Hasan. (2005). Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği	Makale			İç Güdümlü ve Dış Güdümlü Dindarlık ile Öz Saygı
12	Yılmaz, Emre. (2017). Kur'an Kursları'nda Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği)	Doktora Tezi	Dindarlık ve Benlik Saygısı		

Tablo 2'deki bulgulara göre dindarlık ile öz saygı-düşük öz saygı arasındaki ilişkiyi inceleyen 8(%66,66) makale, 2(%16,66) yüksek lisans tezi, 2(%16,66) doktora tezi olmak üzere toplam 12 çalışma tespit edilmiştir. Bu araştırmalarda, din ile benlik saygısı (Yıldız - Çapar, 2010, 125), benlik saygısı ile dine yönelme (Ekmekçi, 2016, 100), öğrencilerin ibadetlerini yapma ve yaşamlarında dinin etkisini duyumsama seviyeleri ile benlik saygıları (Kımtar, 2008, 341), iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile özsaygı (Yapıcı - Kayıklık, 2005, 196) arasında ilişkinin olmadığı tespit edilmişken dindarlık ile özsaygı (Baynal, 2015, 223; Kansu, 2017, 90), ergenlerin dindarlık seviyesi ile düşük benlik (Gürsu, 2015, 71), dış güdümlü dindarlık ile benlik saygısı (Koç, 2009, 484) arasında negatif; dini inançlara bağlılık seviyesi ile benlik saygısı (Kımtar, 2008, 341), dindarlık ile özsaygı (Karlı, 2017, 42), yetişkinlerin dindarlıkları ile benlik saygıları (Topuz, 2013, 14), ergenlerin dindarlıkları ile benlik saygıları (Şahin, 2005, 195), Kur'an öğrenen kadınların dindarlık seviyeleri ile benlik saygısı seviyeleri (Yılmaz, 2017, 169), iç güdümlü dindarlık ile benlik saygısı (Koç, 2009, 484) arasında pozitif ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Dindarlık ile özsaygı arasındaki ilişkisiyle ilgili ülkemiz dışında da yapılan araştırmalar mevcuttur. Yapılan bu araştırmaların sonuçları, araştırmamızın bulgularıyla paralellik göstermektedir. Örneğin,

Gartner (1996, 187-214), dindarlık ile özsaygı arasında yapılan 18 araştırmayı incelemiş ve bu araştırmalarda hem pozitif hem negatif ilişkinin olduğu hem de ilişkinin olmadığı çalışmaların bulunduğunu tespit etmiştir. Yine başka bir çalışmada dindarlık ile düşük özsaygı arasında ilişkinin olmadığı saptanmıştır (Francis- Jackson, 2003, 87).

Ülkemizde ve yurtdışında, dindarlık ile özsaygı-düşük özsaygı arasındaki ilişkiyle ilgili araştırmaların yapıldığı gözlenmiştir. Bu araştırmalarda dindarlık ile özsaygı - düşük özsaygı arasındaki ilişki yönünün belirsizliğini koruduğu görülmektedir. Çünkü araştırmalara göre dindarlık ile özsaygı arasında tek yönlü bir ilişkinin olmadığı açıktır. Dindarlık ile özsaygı arasında hem negatif hem pozitif hem de ilişkisizliğin olduğu sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre, dindarlığın hem özsaygıyı artırabileceğini hem azaltabileceğini hem de etkisinin olmayabileceği söylenebilir.

Din, belirttiği inanç esas ve ilkeler ile insanların öz benliklerini olumlu yönde gelişmesini sağlayan bir işlev üstlenmektedir (Kınter, 2008: 333). Dinin insanlara iyilik, güzellik, mutluluk ve sağlıklı olmayı tavsiye etmesi bireyin hayatında olumlu izlenimlerin olmasına katkı sunmaktadır. Bu pozitif izlenim ve uygulamalar da kişide öz benliğin oluşmasını olumlu yönde etkilemektedir (Topuz, 2013: 14). Bu yüzden dindarlığın özsaygıyı artırması beklenen bir durumdur. Ancak düşük özsaygı ile pozitif ilişkide olması beklenmezdi. Dindarlık ile özsaygı-düşük özsaygı arasındaki bu olumsuz durumu şöyle açıklayabiliriz. Düşük benlik saygısı olan birisi dine yönelebilir, dindar olabilir veya özsaygısı yüksek birisi dinden uzak bir yaşantıya sahip de olabilir. Din, bireylerin özsaygılarını artırabilir ama özsaygıyı arttıran din dışı birçok faktör de olabilir. Bu konunun açığı kavuşturulabilmesi için farklı yöntem ve tekniklerle daha çok araştırma yapılmaya muhtaç bir alan olduğunu söyleyebiliriz.

4.2.2. Dindarlık ve Mutluluk-Mutsuzluk İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3: Dindarlık ve Mutluluk- Mutsuzluk İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Öztürk, Latif. Meral, İsa Gürkan, Yılmaz, Suat Serhat.(2017). Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Üniversitesi Örneği	Makale			Dindarlık ve Mutluluk
02	Kurnaz, Mahmut. (2015). İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık Algısı ve Mutluluk		
03	Sevindik, Durmuş. (2015). Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık ve Mutluluk		
04	Taş, Nurten. (2019). Tıp ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Batıl İnanç, Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Türetilmiş Makale var)	Yüksek Lisans Tezi	İç ve Dış Gündümlü Dindarlık ile Mutluluk		
05	Jasarevic, Armin. (2014). Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Bir Araştırma	Yüksek Lisans Tezi	Dini Pratikler ve Mutluluk		
06	Baynal, Fatma. (2020). Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi	Makale	Dine inanç ve Uygulama ile Mutluluk		
07	Yorulmaz, Özlem. (2016). Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?	Makale	Dindarlık ve Mutluluk		
08	Aydemir, Rüveyda Efdal. (2008). Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık ve Mutluluk		
09	Gezenler, Ayşegül. (2019). Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Mutluluk
10	Acaboğa, Asiye. (2007). Din-Mutluluk İlişkisi	Yüksek Lisans Tezi	Din ve Mutluluk		
11	Kocaçoban, Şerife. (2019). İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki	Yüksek Lisans Tezi			İbadet ve Mutluluk
12	Balcı, Fatma. (2011). Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans Tezi	İnanç Boyutu ve Mutluluk		

Tablo 3'teki bulgulara göre dindarlık ile mutluluk-mutsuzluk arasındaki ilişkiyi inceleyen 3(%25) makale, 9(%75) yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 12 araştırma tespit edilmiştir. Bu araştırmaların 3'ünde dindarlık ile mutluluk (Meral vd., 2017, 23; Gezenler, 2019, 56), dinin ibadet boyutu ile mutluluk (Kocaçoban, 2019, 106) arasında ilişkinin olmadığı görülmektedir. Ancak kalan 9 araştırmada ise, din ile mutluluk (Acaboğa, 2007, 56-57), dindarlık ile mutluluk (Aydemir, 2008, 64; Sevindik 2015, 101;

Yorulmaz, 2016, 813), dindarlık algısı ile mutluluk (Kurnaz, 2015, 124), dindarlığın inanç boyutu ile mutluluk (Balcı, 2011, 164; Jasarevic, 2014, 79), dini inanç ve uygulama boyutları ile mutluluk (Baynal, 2020, 267), iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile mutluluk (Taş, 2019, 114) arasındaki ilişkinin pozitif olduğu tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere araştırmaların büyük oranı dindarlık ile mutluluk arasında pozitif ilişkinin olduğunu göstermektedir.

Yurtdışında dindarlık ile mutluluk arasındaki ilişkiye dair yapılmış araştırmalar, ülkemizdeki araştırmaların sonuçlarını destekler niteliktedir. Sahraian ve arkadaşlarının (2013, 450) araştırmasına göre dindarlar daha çok mutludur. Sander (2017, 261), dindar olmayan ya da dini ibadete az katılanların daha az mutlu olduğunu tespit etmiştir. Başka bir araştırmaya göre dindarlık ile mutsuzluk arasında negatif bir ilişkinin olduğu görülmektedir (Francis- Jackson, 2003, 87). Alan Lewis ve arkadaşları (1997, 119), dindarlık ile mutluluğun arasında ilişkinin olmadığını tespit etmişlerdir.

Dindarlık ile mutluluk-mutsuzluk arasındaki ilişkiye dair yurtdışında ve ülkemizde yapılmış araştırmaların bulgularına bakıldığında çoğunlukla dindarlık, dindarlık algısı, dinin inanç ve ibadet boyutları ile mutluluk arasında pozitif ilişkinin olduğu görülmektedir. Buna göre bireylerin dindarlıkları arttığı zaman mutluluk seviyelerinde de artma olacağı söylenebilir. Bu beklenen bir durumdur. Çünkü dinler, mensuplarının mutlu olmasını sağlayacak kural ve ilkeler belirtmektedirler. Dolayısıyla dinin, bireyin mutlu olmasına katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bireylerin mutlu ya da mutsuz olmasını etkileyen birçok faktör vardır. Dolayısıyla dinin, bireyin mutlu olmasını sağlayan önemli bir etken olduğu ancak tek faktör olmadığı da söylenebilir.

4.2.3. Dindarlık ile Kaygı İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 4: Dindarlık ve Kaygı İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Öztürk, Ahmet Zeynel. (2007). İlköğretim öğrencilerinde (4., 5., 6., 7. Ve 8. Sınıflar) Dindarlık ile Kaygı Arasındaki İlişki	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Kaygı
02	Karlı, Necmi. (2019). Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua ilişkisi	Makale	Dini Şuur ve Kaygı		
03	Aynacı, Büşra. (2018) Aile Danışmanlığı Merkezine Başvuran Kişilerin kaygı Düzeyleri ile Dindarlık Durumlarının İlişkisi	Yüksek Lisans Tezi			Dini İnanç ve Kaygı
04	Uysal, Veysel. Turan, Yahya. (2019). Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler	Makale		Tanrı İnancı ve kaygı	
05	Kula, Tahsin. Erden, Müslime. (2017). Varoluşsal Kaygı ve Din	Makale		Hayatın Anlamı ve Kadere İnanç ile Kaygı	
06	Dağlı, Emel Nuriye. (2010). Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık	Yüksek Lisans Tezi		Dinden Alınan Psikolojik Destek ve Ahiret İnancı ile Ölüm Kaygısı	
07	Yapıcı, Asım. Kayıklık, Hasan. (2005). Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği	Makale			İç Güdümlü ve Dış Güdümlü Dindarlık ile kaygı
08	Bilici, Mustafa. Çakmak, Aişe Hümeysra. (2022). Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlakı Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi	Makale	Dindarlık ve Ölüm kaygısı		
09	Konukçu, Hüseyin. (2016). Dindarlık ve kaygı ilişkisi (Sinop E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)	Yüksek Lisans Tezi		İnanç ve Dini Yönelimler ile kaygı	
10	Yıldız, Murat. (1998). Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma	Doktora Tezi	Dindarlık ve Ölüm Kaygısı		
11	Karlı, Necmi. (2021). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık	Makale		İçsel Dini Motivasyon ve İşsizlik Kaygısı	
12	Aşkan, Beste Nevin. (2017). Psikotik Bozukluğu Olan Çocuğa Sahip Ebeveynde Gözlemlenen Depresyon, Kaygı ve Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki	Yüksek Lisans Tezi		Kaygı ve Dindarlık Düzeyleri	
13	Tokat, Okan. (2012). Orta Öğretim Öğrencilerinde Kaygı ve Dindarlık İlişkinin İncelenmesi (Denizli Örneği)	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Sürekli Kaygı
14	Köftegül, Özlem. (2017). Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık Düzeyleri ve Ölüm Kaygısı		

Tablo 4'teki bulgulara göre dindarlık ile kaygı arasındaki ilişkiyi araştıran 6(%42,85) makale, 7(%50) yüksek lisans tezi, 1(%7,15) doktora tezi olmak üzere 14 çalışma incelenmiştir. Araştırmaların 4'ünde dindarlık ile kaygı (Öztürk, 2007, 65), dini inanç ile kaygı (Aynacı, 2018, 57), iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile kaygı (Yapıcı – Kayıklık, 2005, 196), dindarlık ile devamlı kaygı (Tokat, 2012, 121) arasında ilişki tespit edilmemiştir. 4 araştırmada, dini bilinç ve dini pratik ile imtihan kaygısı (Karlı, 2019, 215), dindarlık ile ölüm kaygısı (Bilici – Çakmak, 2022, 1; Yıldız, 1998, 123; Köftegül, 2017, 188) arasındaki ilişkinin pozitif olduğu görülmektedir. Kalan 6 araştırmada ise, dinden alınan psikolojik destek ve ahiret inancı ile ölüm kaygısı (Dağlı, 2010, 148), kaygı ile dindarlık (Aşkan, 2017, 87), inanç, namaz, ahiret inancı, dua, dini yönelimler ile kaygı (Konukçu, 2016, 61-63), iç güdümlü dindarlık ile işsizlik kaygısı (Karlı, 2021, 221), tanrı algısı ile kaygı (Uysal – Turan, 2019, 90), kadere inanç ile kaygı (Kula – Erden, 2017, 40) arasındaki ilişkinin negatif olduğu tespit edilmiştir.

Ülkemiz dışında yapılan çalışmalarda da dindarlık ile kaygı arasında farklı ilişkilerin bulunduğu görülmektedir. . Zohra- Irshad (2012, 62), dindarlık ile kaygı arasında negatif; Argyle-Beit Hallahmi (1975, 126) ise pozitif ilişki olduğunu tespit etmiştir. Bunlarla birlikte iki değişken arasında ilişkinin olmadığını bulgulayan çalışmalar da mevcuttur (Shiah vd., 2015, 42; Francis- Jackson, 2003, 87).

Dindarlık ile kaygı arasındaki ilişkiyi araştıran hem ülkemizdeki hem de yurtdışındaki çalışmaların incelenmesi sonucunda bu iki olgu arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü yapılan araştırmalarda dindarlık ile kaygı arasında ilişkisizlik, pozitif ve negatif gibi birbirinden farklı ilişki yönünün olduğu tespit edilmiştir. Yani dindarlık ile kaygı arasında birbirlerini etkileyebilecekleri karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Buradan hareketle dindarlığın genel olarak kaygıyı arttırdığı ya da azalttığı sonucunu çıkartmak kolay değildir. Ayrıca sadece dindarlık ile kaygının pozitif ilişkili olduğu çalışmalara bakılarak dindarlık kesinlikle kaygıyı artırır da denilemez. Çünkü bireyin kaygılanmasına neden olabilecek birçok dışsal neden vardır. Bununla birlikte bireyin dindarlık şekli, din algısı ve kişilik yapısı gibi nedenler de kişinin kaygısının artmasına sebep olabilir. Bütün bunlarla birlikte araştırmaların çoğunluğunda dindarlık ile kaygı arasındaki ilişki negatif olarak tespit edildiğinden dindarlığın, bireyin kaygısının azalmasına katkı yaptığı söylenebilir (Yapıcı, 2013: 116).

4.2.4. Dindarlık ile Özerklik Yoksunluğu (Bağımlılık) İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 5: Dindarlık ve Özerklik Yoksunluğu (Bağımlılık) ilişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Yüksel, Büşra Nur. (2019). Bağımlı Kişilik Yapısı ile Dindarlık Eğilimleri Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Düzce Üniversitesi Örneği	Makale	Dindarlık ve Bağımlı Kişilik	Dindarlık ve Otonom (özerk) Kişilik	
02	Acar, Muhammed Cevat. (2019). Öz Güven ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma	Makale	Dindarlık ve Özgüven		
03	Gürsu, Orhan. Önce Özokudan, Fatmana Semiha. (2019) Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven	Makale		Dindarlık ve Özgüven	

Tablo 5'teki bulgulara göre dindarlık ile özerklik yoksunluğu (bağımlılık) arasındaki ilişkiyi ele alan 3(%100) makaleye rastlanmıştır. Bu araştırmalarda iki değişken arasında farklı ilişkilerin olduğu gözlenmiştir. Gürsu - Önce Özokudan'ın (2019, 452) araştırmasında, dindarlık seviyeleri ile özgüven arasındaki ilişki negatif yönde tespit edilmiştir. Yüksel'in (2019, 21) araştırmasında, dindarlık ile bağımlı kişilik arasındaki ilişkinin pozitif olduğu görülmektedir. Dindarlık puanları arttığı zaman bağımlı kişilik puanları da artmaktadır. Aynı çalışmada dindarlık ile otonomik (özerk) kişilik arasındaki ilişkinin negatif olduğu görülmektedir. İki araştırma sonucuna göre dindarlık arttığında bağımlı kişilik seviyesinde artma olurken özerk kişilik seviyesinde ise azalma olmaktadır. Acar'ın (2019, 76) yaptığı araştırmaya göre ise dindarlık ile özgüven arasındaki ilişki pozitif olarak tespit edilmiştir. Bulguya göre bireyin dindarlığı arttıkça kendisine olan güveni de artmaktadır. Kişinin dindarlığı ile beraber otonom kişiliği de olumlu olarak gelişmektedir. Bireyin kendisine güven duyması ile dindarlık arasında pozitif bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Dindarlık ile bağımlı kişilik arasında ilişkinin olmadığına dair herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Yurtdışında, dindarlık ile bağımlı kişilik arasında yapılan çalışmalarda farklı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Hoffmann (2013, 1), dini törenlere katılım ile özgüven arasında pozitif ilişkinin olduğunu tespit etmiştir. Başka araştırmalarda, dış güdümlü dindarlık ile bağımlı kişilik arasında pozitif ilişkinin olduğu görülmektedir (Peter Hills vd., 2004, 67; Homayouni, 2011, 851).

Ülkemizde ve yurtdışında yapılan araştırma sonuçlarından dindarlık ile özerklik yoksunluğu arasında tek yönlü ve doğrusal bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre birbiri ile çelişen bulguların elde edilmesi ve bu konuda az çalışma yapılmış olmasından dolayı bu konuda genel bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Ancak bireyin Allah'a inanması ve güvenmesi aynı zamanda kendisine de güvenmesini sağlayacaktır. Bu durum dindarlık ile özgüven arasında pozitif; bağımlı kişilik ile negatif ilişkinin olmasını sağlayabilir (Acar, 2019, 75). Dindarlık ile bağımlı kişilik arasında pozitif ve dindarlık ile özgüven arasında

negatif ilişkinin olmasında, dinin kendini övmeyi ve kibri hoş görmemesiyle birlikte dinde itaat, uyma ve tâbi olmanın var olması gibi hususlar etkili olmuş olabilir. Çünkü dinin bu gibi istek ve tavsiyeleri bireylerin kişiliklerini etkilemektedir (Gürsu - Önce Özokudan, 2019, 452; Yüksel, 2019, 23).

4.2.5. Dindarlık ile Suçluluk İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 6: Dindarlık ve Suçluluk ilişkisi ile ilgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Kartopu, Saffet. Aktaş, Hamza. Hacikeleşoğlu, Hızır. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Suçluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği	Sempozyum Bildiri	Namaz Kılmak ve Suçluluk Ailesi Dindar Olmak ve Suçluluk Dindarlık ile Suçluluk		
02	Bilekli, İlgün. (2016). Zihinsel Bulaşma, Dindarlık, Kendini Affetme, Suçluluk ve Düşünce Eylem Kaynaşmasının Obsesif Kompulsif Bozukluk Semptomlarıyla İlişkisinin İncelenmesi: Üniversite Öğrencilerinde Deneysel Bir Çalışma	Yüksek Lisans tezi	Dindarlık ve Suçluluk		
03	Kartopu, Saffet. Başkonuş, Leyla. (2019). Ergen Suçluluğu ve Dindarlık Lise Örneklemini Üzerinde Bir Araştırma	Makale	Dindarlık ve Suçluluk		
04	Çetin, hakan. (2018). Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri ile Suçluluk-Utanç Duygularının Karşılaştırılması	Yüksek Lisans tezi	Suçluluk ve Dindarlık		

Tablo 6'daki bulgulara göre dindarlık ile suçluluk arasındaki ilişkiyi inceleyen 1(%25) makale, 2(%50) yüksek lisans tezi, 1(%25) bildiri olmak üzere 4 çalışmaya rastlanmıştır. Bulunan araştırmaların tamamında dindarlık ile suçluluk arasındaki ilişkinin pozitif olduğu tespit edilmiştir. Dindarlık ile suçluluk arasında negatif ilişkinin olduğunu ya da ilişkinin olmadığını belirten çalışmalara rastlanmamıştır.

Kartopu ve arkadaşlarının (2016, 1783) araştırmasında, kendisini dindar kabul edenlerin, ibadetlerini yapanların, çevresini ve ailesini dindar olarak görenlerin suçluluk seviyeleri yüksek çıkmaktadır. Bilekli'nin (2016, 85) araştırmasında, dindarlık düzeyi ile suçluluk arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Çetin'in (2018, 98) araştırmasında, suçluluk ve utanma, kişinin dine olan yatkınlığını, dinle ilgili davranışlarını pozitif yönde şekillendiren bir etken olarak görülmektedir. Kartopu - Başkonuş (2019, 213) tarafından yapılan araştırmada, kendisini dindar görenlerin suçluluk seviyesi, kendisini dindar olarak görmeyenlerin suçluluk seviyesinden daha yüksektir. Batıda yapılan araştırmalarda da dindarlık ile suçluluk arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir (Demaria - Kassinove, 1988, 259; Francis- Jackson, 2003, 87).

Dindarlık ile suçluluk ilişkisini ele alan dört çalışmanın tamamında ve yurtdışında yapılan araştırmalarda pozitif ilişki tespit edilmiştir. Bu bulgulara göre, kendisini ve ailesini dindar olarak gören ve namazlarını kılan bireylerin suçluluk seviyeleri daha yüksek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni de dinin emir ve kurallarını yerine getiremeyen bireyin kendini suçlamasından kaynaklanmış olabilir. Dolayısıyla, bireyin dindarlık seviyesi arttıkça suçluluk duyma şiddeti de artabilir (Bilekli, 2016, 85).

4.2.6. Dindarlık ile Takıntı (Obsesif Kompulsif Bozukluk) İlişkisi ile İlgili Yapılan Araştırmalara Dair Bulgular ve Yorumlar

Tablo 7: Dindarlık ve Takıntı (Obsesif Kompulsif Bozukluk) ilişkisi ile ilgili Yapılan Araştırmaların Künyesi, Yayın Türü ve İlişki Yönü

Sıra No	Araştırmanın Künyesi	Yayın Türü	Pozitif İlişki	Negatif İlişki	İlişki Yok
01	Uyaver, Ayşe. (2010). Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanısı Konmuş Hastalarda Dini Tutum ve Davranışlar ile Hastalık Semptomları Arasındaki İlişki	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Obsesif Kompulsif Bozukluk
02	Bilekli, İlgün. (2016). Zihinsel Bulaşma, Dindarlık, Kendini Affetme, Suçluluk ve Düşünce Eylem Kaynaşmasının Obsesif Kompulsif Bozukluk Semptomlarıyla İlişkisinin İncelenmesi: Üniversite Öğrencilerinde Deneysel Bir Çalışma	Yüksek Lisans Tezi	Dindarlık ve Obsesif		
03	Yüksel, Büşra Nur. (2019). Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi	Makale	Dışsal Dini Yönelim Puanları ve Dini İçerikli Obsesyon	Tanrı'ya İçten İman ve Dini İçerikli Obsesyon	Dini Yönelim Biçimleri ve Dini İçerikli Obsesyon

04	Koç, Bozkurt. (2002). Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu	Makale		Din ve Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu	
05	Yağcı, Hanife Yıldız. (2006). Saplantılı Dini Davranışlar	Yüksek Lisans Tezi			Dindarlık ve Obsesif Kompulsif Bozukluk
06	Kavurkacı, Esmâ Zennure. (2021). Dini Takıntı ve Dindarlık İlişkisinde Düşünce Eylem Kaynaşması, Suçluluk Duygusu ve Kaygının Rolü	Yüksek Lisans Tezi	Geleneksel Dindarlık ve Dini Takıntı	Sorgulayıcı Dindarlık düzeyi ve Dini Takıntı	

Tablo 7'deki bulgulara göre dindarlık ile takıntı (obsesif kompulsif bozukluk) arasındaki ilişkiyi inceleyen 2(%33,33) makale, 4(%66,66) yüksek lisans tezi olmak üzere 6 çalışmaya ulaşılmıştır. Bu araştırmalarda, dindarlık ile obsesif kompulsif bozukluk (Uyaver, 2010, 94; Yağcı, 2006, 79), dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon (Yüksel, 2019, 234-235) arasında ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Dindarlık ve obsesiflik (Bilekli, 2016, 26-27), geleneksel dindarlık ile dini takıntı (Kavurkacı, 2021, 111), dışsal dini yönelim ile dini içerikli obsesyon (Yüksel, 2019, 234-235) arasında pozitif; Tanrı'ya içten iman ile dini içerikli obsesyon (Yüksel, 2019, 234-235), din ile obsesif-kompulsif bozukluk (Koç, 2002, 141-144), sorgulayıcı dindarlık ile dini takıntı (Kavurkacı, 2021, 111) arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Dindarlık ile takıntı arasında ülkemiz dışında da araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda dindarlık ile takıntı arasında pozitif (Peter Hills vd., 2004, 67) ve negatif (Salsman - Carlson, 2005, 205) ilişki olduğunu tespit eden çalışmaların bulunduğu gibi aynı zamanda ilişkinin olmadığını (Francis- Jackson, 2003, 87) bulan çalışmalar da mevcuttur. Yurtdışında yapılan araştırmaların sonuçları, ülkemizdeki araştırmaların sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.

Ülkemizde ve yurtdışında yapılan çalışmaların bulgularında, dindarlık ile takıntı arasındaki ilişkiye dair birbirinden farklı sonuçlar elde edilmiştir. Dindarlık ile takıntı arasında hem ilişkisizlik hem negatif hem de pozitif ilişkinin olduğu araştırmaların olduğu görülmektedir. Dindarlık ile takıntı arasında pozitif ilişkinin olmasında, dindarlığın yanlış algılanması, uyumsuz inançta sahip olma, günah fikrinden dolayı düşüncelerin bastırılması gibi nedenlerden kaynaklanmış olabilir (Söylev, 2022, 265). Araştırmalarda samimi inanç ve sorgulayıcı dindarlık ile takıntı arasında negatif, geleneksel dindarlık ile pozitif ilişkinin olduğu görülmektedir. Buna göre, bilinçli ve samimi inanmak ve bu yönde bir dini yaşantıya sahip olmak bireyi takıntıdan koruyabilir (Koç, 2002, 141-144; Kavurkacı, 2021, 111).

Sonuç

Bu çalışmada ülkemizde yapılmış araştırmalara dayanarak dindarlık ile nevroitiklik ve nevroitik eğilimler arasındaki ilişkilerin yönü ve sıklığının gösterilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada dindarlık ile nevroitiklik ilişkisini araştıran müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak bazı çalışmaların içerisinde bölüm ve başlık olarak yer aldığı tespit edilmiştir. Bu araştırmalar, çalışmamıza dâhil edilmiştir. Bu araştırmalar 4(%36,36) kitap, 3(%27,27) yüksek lisans tezi, 2(%18,18) makale, 1(%09,09) kitap bölümü, 1(%09,09) bildiri olmak üzere toplam 11 çalışmadan oluşmaktadır. Dindarlık ile nevroitik eğilimler ilişkisini inceleyen 1(%01,96) bildiri, 23(%45,09) makale, 24(%47,05) yüksek lisans tez ve 3(%05,88) doktora tezi olmak üzere toplam 51 araştırmaya ulaşılmıştır. Bu 51 araştırma, 12(%23,52) dindarlık ve özsaygı-düşük özsaygı, 12(%23,52) dindarlık ve mutluluk-mutsuzluk, 14(%27,45) dindarlık ve kaygı, 3(%5,88) dindarlık ve özerklik yoksunluğu (bağımlılık), 4(%7,84) dindarlık ve suçluluk, 6(%11,76) dindarlık ve takıntı ilişkisini incelediği görülmektedir. En çok araştırma dindarlık ile kaygı (14=%27,45), en az araştırma ise dindarlık ile özerklik yoksunluğu (3=%5,88) ilişki ile ilgili yapıldığı görülmektedir. Ancak dindarlık ile hastalık kuruntusu ilişkisini araştıran çalışmayla karşılaşmamıştır.

Yapılan araştırmada, dindarlık ile nevroitiklik arasında hem pozitif hem negatif ilişki olduğunu hem de ilişkinin olmadığını bulguların araştırmalar mevcuttur. Bu haliyle aralarında tek yönlü bir ilişki değil aksine karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu sonuca göre, dindarlık, nevroitikliğe neden olur ya da nevroitiklikten kesinlikle uzaklaştırır gibi genel bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Aralarında birbiriyle zıt ilişkilerin olmasının nedenleri, dindarlığın ve nevroitikliğin çok boyutlu ve çeşitli olmasından kaynaklanmış olabilir. Öte yandan bu bulgular, dindar bireylerin de nevroitik olabileceği gerçeğini göstermektedir. Yanlış dindarlık algısı, çocukken aldığı katı ve baskıcı din eğitimi, ölüm ve ahiret korkusundan kaygılanması gibi nedenlerden dolayı da dindar bir kişi nevroitik olabilir. Çünkü bireyin hayatını etkileyen din dışı birçok faktör vardır.

Dindarlık ile düşük özsaygı, kaygı, özerklik yoksunluğu, takıntı gibi nevroitik eğilimler arasında tek taraflı bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü yapılan araştırmalarda hem ilişkisizliğin hem pozitif hem de negatif sonuçların bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak dindarlık ile mutluluk ve suçluluk arasında pozitif ilişkinin olduğu görülmektedir. Bireyin dindarlığı arttıkça mutluluğu ve suçluluk duyguları da artmaktadır. Din, bireyin mutlu olmasına katkı sunmaktadır. Diğer yandan, birey günahlarından dolayı kendisini suçlu hissederek nevroitik eğilim gösterebilir. Bulgulardan hareketle, dindarlığın, bireyin mutlu

olmasında, özsaygı ve özgüveninin gelişmesinde, kaygılarının azalmasında katkısının olduğu söyleyebilir. Yani dini samimi ve bilinçli yaşamak bireyi nevroitik olmaktan koruyabilir. Bununla birlikte kişilik özelliklerinin, alınan din eğitimine, Allah ve din algısına göre şekillendiği ve etkilendiği de söylenebilir.

Özetle, dindarlık ile nevroitiklik ve nevroitik eğilimler arasındaki elde edilen farklı ve birbirinden zıt sonuçların tespit edilmesi her iki olgu arasındaki ilişkinin tek taraflı olmadığını göstermektedir. Bu sonuçlara göre, bireyin dindarlığı arttığı zaman nevroitik eğilimleri azalır veya dindarlarda nevroitik belirtiler görünmez gibi kesin değerlendirmeler yapmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca dindarlık ile nevroitiklik ve nevroitik eğilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koyan araştırmaların hem az olması hem de farklı sonuçların elde edilmesi bu alanla ilgili daha ayrıntılı çalışma yapılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Yapılacak bu çalışmalar farklı yöntem ve teknikler aracılığıyla yapılırsa daha etkin sonuçlar elde edilebilir. Buna göre dindarlık ve nevroitiklik ile ilgili nitel bir çalışmanın yapılması, konunun daha derinlemesine irdelenmesinde ve anlaşılmasında etkili olabilir.

Kaynakça | References

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Religiosity, subjective well-being, and neuroticism". *Mental Health, Religion & Culture* 13/1 (August 2010), 67-79. <https://doi.org/10.1080/13674670903154167>
- Acaboğa, Asiye. *Din-Mutluluk İlişkisi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Acar, Muhammed Cevat. "Öz Güven ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/14 (Aralık 2019), 64-78. <https://doi.org/10.34085/buifd.611302>
- Akdoğan, Tuba. *Kişilik ve Dindarlık Arası İlişkide Hayat Memnuniyetinin Aracı Rolünün İncelenmesi*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Alan Lewis, Christopher vd. "Religiosity and Happiness: No Evidence for an Association Among Undergraduates". *Personality and Individual Differences* 22/1 (Ocak 1997), 119-121. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(97\)88910-6](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(97)88910-6)
- Allport, W. G. *Birey ve dini*. Çev. Bilal Sambur. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Argyle, Michael - Beit-Hallahmi, Benjamin. *The Social Psychology of Religion*. London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Aşkan, Beste Nevin. *Psikotik Bozukluğu Olan Çocuğa Sahip Ebeveynde Gözlemlenen Depresyon, Kaygı ve Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydemir, Rüveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aynacı, Büşra. *Aile Danışmanlığı Merkezine Başvuran Kişilerin kaygı Düzeyleri ile Dindarlık Durumlarının İlişkisi*. İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/20 (Haziran 2012), 101-119.
- Balcı, Fatma. *Psikolojik ve Özel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Baynal, Fatma. "Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi". *Darulfunun İlahiyat* 31/ 2 (Aralık 2020), 247-274. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0012>
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4 /1, (Şubat 2015), 206-231. <https://doi.org/10.15869/itobiad.96269>
- Bilekli, İlgün. *Zihinsel Bulaşma, Dindarlık, Kendini Affetme, Suçluluk ve Düşünce Eylem Kaynaşmasının Obsesif Kompulsif Bozukluk Semptomlarıyla İlişkisinin İncelenmesi: Üniversite Öğrencilerinde Deneysel Bir Çalışma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bilici, Mustafa - Çakmak, Aişe Hümeysra. "Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (Ocak 2022), 1-12.
- Borgna, Eugenio. *Ruhun Yalnızlığı*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Çalık, Muammer - Mustafa Sözbilir. "Parameters of Content Analysis". *Education and Science* 39/174 (Haziran 2014), 33-38. <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2014.3412>
- Çetin, hakan. *Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri ile Suçluluk-Utanç Duygularının Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çetin, Özer. *Rollo May psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Dağlı, Emel Nuriye. *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demaria, Thomas - Kassinove, Howard. "Predicting Guilt from Irrational Beliefs, Religious Affiliation and Religiosity". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 6/4 (1988), 259-272. <https://doi.org/10.1007/BF01061292>
- Ekmekçi, Serkan. *Benlik saygısı ve Dindarlık ilişkisi: Denizli Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Emre, Yılmaz. "Kuran Kursları, Dindarlık ve Benlik Saygısı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/9 (Eylül 2018), 147-166.
- Eysenck, Hans Jürgen Wilson Glenn. *Kişiliğinizi Tanym*. Çev. Erol Erduran. İstanbul: Remzi Kitapevi, 3. Basım, 1998.
- Francis, Leslie J. - Jackson, Chris J. "Eysenck's Dimensional Model of Personality and Religion: Are Religious People More Neurotic?". *Mental Health, Religion & Culture* 6/1 (Mart 2003), 87-100. <https://doi.org/10.1080/1367467031000086279>
- Freud, Sigmund. *Nevroz, Psikoz ve Sapkınlık*. Çev. Aylin Beşiryan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Freud, Sigmund. *Totem ve tabu*. Çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Remzi kitapevi, 1971.
- Gartner, John. "Religious Commitment, Mental Health, and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literature". *Religion and the*

- Clinical Practice of Psychology*. ed. Edward P. Shafranske. Washington: American Psychological Association, 1996.
- Gencer, Nevzat. "Ruh Sağlığı ve Din: Genel Değerlendirme". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. Kars: Ertem Kafkas Yayınları, 2022.
- Gencer, Nevzat – Cengil, Muammer. "Hastalıkla Baş Etmede İbadet ve Duanın Rolü". *Birey, Toplum ve Din*. ed. Gencer Nevzat - Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Gezenler, Ayşegül. *Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". Çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyoloji*. Derleyen Yasin Aktay - M. Emin Köktaş. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım 1998.
- Göka, Erol - Beyazyüz, Murat. *Geçimsizler: Kişilikleri Tanıma ve Geçinmeyi Kolaylaştırma Kitabı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Günay, Ünver vd. (ed.). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Güney, Salih. *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. Ankara: Ocak Yayınları, 1998.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gürsu, Orhan - Önce Özokudan, Fatmana Semiha. "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Aralık 2019), 439-454. <https://doi.org/10.30622/tarr.648729>
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Aralık 2015), 49-75.
- Hills, Peter vd. "Primary Personality Trait Correlates of Religious Practice and Orientation". *Personality and Individual Differences* 36/1 (Ocak 2004), 61-73. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(03\)00051-5](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(03)00051-5)
- Hocaoğlu, Çiçek. "Farklı Bir Hipokondriyazis: Bir Vaka Sunumu". *Journal of Mood Disorders* 5/1 (Nisan 2015), 36-39. 10.5455/jmood.20141119012438
- Hoffmann, John P. "Declining Religious Authority? Confidence in the Leaders of Religious Organizations, 1973-2010". *Review of Religious Research* 55/1 (Mart 2013), 1-25. <https://doi.org/10.1007/s13644-012-0090-1>
- Horney, Karen. *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*. Çev. Başak Kıcırcı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 6. Basım, 2019.
- Horney, Karen. *Ruhsal çatışmalarımız*. Çev. Şelçuk Budak, Ankara: Feryal Matbaası, 1991.
- Hökekleli, Hayati. *Din psikolojisine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Jasarevic, Armin. *Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2014.
- Jung, Carl Gustav. *Modern man in Search of a Soul*. London: Mariner Books, 1933.
- Kalgı, Mehmet Emin - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ile Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Saha Araştırması (Siverek Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/2 (25 Aralık 2020), 552-569. <https://doi.org/10.30627/cuilah.721696>
- Kalgı, Mehmet Emin. *Dindarlık ve Kişilik (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
- Kansu, Merve. *Benlik Saygısı ile Benlik Tutumu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karlı, Necmi. "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık". *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Karlı, Necmi. "Gençlerde Özsaygı - Dindarlık ilişkisi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/6 (Haziran 2017), 16-46.
- Karlı, Necmi. "Gençlerde Sınava Kaygısı, Dindarlık ve Dua ilişkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Bahar 2019), 190-219. <https://doi.org/10.33931/abuifd.526366>
- Karlı, Necmi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 220-249.
- Kartopu, Saffet - Başkonuş, Leyla. "Ergen Suçluluğu ve Dindarlık Lise Örneklemini Üzerinde Bir Araştırma" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2019), 185-217.
- Kartopu, Saffet vd. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Suçluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 13-14-15 Ekim 2016. Derleyen Erol Asiltürk. 1/1765-1786. Elazığ: Asos Yayınları, 2016.
- Kavurkacı, Esmâ Zennure. *Dini Takıntı ve Dindarlık İlişkisinde Düşünce Eylem Kaynaşması, Suçluluk Duygusu ve Kaygının Rolü*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kınter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kızılgöçer, Muhammed - Vural, M. Enes. "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma (güneysu Örneği)". 1. Güneysu Sempozyumu Güneysu'da Dini-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat. ed. Salih Sabri Yavuz - Ümit Erkan. 259-27. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Kocaçoban, Şerife. *İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koç, Bozkurt. “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu”. *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (Kış 2002), 129-144.
- Koç, Mustafa. “Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 473-493.
- Koenig, H. G.- Larson, D. B., “Religion and mental health: evidence for an association”. *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78. <https://doi.org/10.1080/09540260124661>
- Konukçu, Hüseyin. *Dindarlık ve kaygı ilişkisi (Sinop E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2016.
- Köftegöl, Özlem. *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Köktaş, Mehmet Emin. “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”. *İslam ve Modernleşme: 2. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı*. 2/253-258. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kötehe, Gülsu. *Religious Orientation and Personality*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1999.
- Kula, Tahsin - Erden, Müslime. “Varoluşsal Kaygı ve Din”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41.
- Kurnaz, Mahmut. *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- May, Rollo. *The Springs of Creative Living: A study of Human Nature and God*. New York: Abington Cokesbury Press, 1940.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Nosheen Iffat, Zohra - Erum, Irshad. “Religiosity and Anxiety Disorder in Peshawar”. *FWU Journal of Social Sciences* 6/1 (2012), 57-64.
- Ok, Üzeyir. “James Bissett Pratt’ın Din psikolojisi Adlı Makalesinin Çevirisi ve Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Eylül 1996). 267-278.
- Öztürk, Ahmet Zeynel. *İlköğretim öğrencilerinde (4., 5., 6., 7. Ve 8. Sınıflar) Dindarlık ile Kaygı Arasındaki İlişki*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Latif vd. “Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık ilişkisi: Kırıkkale Üniversitesi Örneği”. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 8/1 (İlkbahar 2017), 23-39. <http://hdl.handle.net/11616/8096>
- Pfeifer, Samuel - Waely, Ursula. “Anxiety, Depression, and Religiosity—a Controlled Clinical Study”. *Mental Health, Religion & Culture* 2/1 (Mayıs 1999), 35-45. <https://doi.org/10.1080/13674679908406330>
- Sahraian, Ali vd. “Association Between Religiosity and Happiness Among a Group of Muslim Undergraduate Students”. *Journal of Religion and Health* 52/2 (Haziran 2013), 450-453. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9484-6>
- Salsman, John M. - Carlson, Charles R. “Religious Orientation, Mature Faith, and Psychological Distress: Elements of Positive and Negative Associations”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/2 (Haziran 2005), 201-209. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00276.x>
- Sander, William. “Religion, Religiosity and Happiness”. *Review of Religious Research* 59/2 (Haziran 2017), 251-262. <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0285-6>
- Sevindik, Durmuş. *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Shiah, Yung-Jong vd. “Religion and Health: Anxiety, Religiosity, Meaning of Life and Mental Health”. *Journal of Religion and Health* 54/1 (01 Şubat 2015), 35-45. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9781-3>
- Sönmez, Fatih. “Düşük Benlik Saygısı Sağlıklı İlişkiyi Öldürür”. (Temmuz 2015). [https://www.tavsiyedyorum.com. \(25.05.2020\)](https://www.tavsiyedyorum.com. (25.05.2020)).
- Söylev, Ömer Faruk. “Obsesif Kompulsif Bozukluk ve Din”. *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Şahin, Adem. “Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Ağustos 2005), 187-197.
- Şentepe, Ayşe - Güven, Metin. “Kişilik Özellikleri ve Dindarlık ilişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17/31 (Ağustos 2015), 27-44. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219893>
- Taş, Nurten. *Tıp ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Batıl İnanç, Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019.
- Taylor, Andrew - MacDonald, Douglas A. “Religion and the Five Factor Model of Personality: An Exploratory Investigation Using a Canadian University Sample”. *Personality and Individual Differences* 27/6 (Aralık 1999), 1243-1259. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(99\)00068-9](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(99)00068-9)

- Tokat, Okan. *Orta Öğretim Öğrencilerinde Kaygı ve Dindarlık İlişkisinin İncelenmesi (Denizli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Topuz, İlhan. "Dindarlık Tipolojileri ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Aralık 2013), 139-154.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Uyaver, Ayşe. *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanısı Konmuş Hastalarda Dini Tutum ve Davranışlar ile Hastalık Semptomları Arasındaki İlişki*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Uysal, Veysel - Turan, Yahya. "Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler". *Bilimname* 2019/40 (Aralık 2019), 67-104. <https://doi.org/10.28949/bilimname.577468>
- Uysal, Veysel. *Geleneksellik-Çağdaşlık Bağlamında Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Çev. Veysel Uysal. İstanbul: İ.F.A.V. Yayınları, 1999.
- Yağcı, Hanife Yıldız. *Saplantılı Dini Davranışlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yağız, Nida. *Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Erzurum İli Örneği)*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177-206.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitapevi, 2. Basım, 2013.
- Yıldız, Murat - Çapar, Betül. "Ortaöğretim Öğrencilerinde Benlik Saygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 103-131.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yılmaz, Emre. *Kur'an Kursları'nda Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yorulmaz, Elçin - Dirik, Gülay. "Sağlık Kaygısı ile İlişkili Faktörler: Sağlık Kaygısında Bağlanmanın Rolü Var mıdır?". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (Kasım 2018), 443-459. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.347861>
- Yorulmaz, Özlem. "Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?" *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2016), 801-818. 10.18074/cnuibf.430
- Yüksel, Büşra Nur. "Bağımlı Kişilik Yapısı ile Dindarlık Eğilimleri Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Düzce Üniversitesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2019), 9-26.
- Yüksel, Büşra Nur. "Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (Aralık 2019), 217-239. <https://doi.org/10.29288/ilted.559043>.

Michaela Mihriban Özelsel’de Dinsel Değişim

Burak Salih SELÇUK |  0000-0003-3023-5823

YL Öğrencisi | Yazar | a.burakselcuks@gmail.com

Trabzon Üniversitesi | ROR: 04mmwq306

Felsefe ve Din Bilimleri | Trabzon, Türkiye

Öz

19. yy.’da çeşitli akımların etkisiyle batıda gerçekleşen ihtida hareketleri din psikolojisi ile ilgilenen uzmanların konuyu ele almaya ve araştırmaların yapılmasına yol açmıştır. Batılı literatürde dinî değişim dinî alanda meydana gelen değişimlere işaret eder ve bireyin bir dini kabul etmesi ya da sahip olduğu dinî değeri veya inancı reddetmesi anlamına gelir. Dinî değişim din içi ve dinler arası geçişler olmak üzere iki şekilde ayrılmaktadır. Türkçe literatürde bir kişinin dinî alanda geçirdiği değişimler için “ihtida” ve “hidayet” kavramları kullanılmaktadır. Bir dine mensup olan ancak dinin gerekliliklerini yerine getirmeyen bireyin, dinî vecibelerini tekrardan yerine getirmeye başlaması hidayet ya da dine dönüş olarak adlandırılır. İhtida ya da din değiştirme kavramı ise bireyin, sahip olduğu dinî değerleri ve inancı bırakıp başka bir dinî değeri ve inancı benimsemesi durumudur. Dinî alanda değişim yaşayan bireyler mühtedi olarak isimlendirilir. Dinî alanda değişim yaşayan bireyler mühtedi olarak isimlendirilir. Din değiştirme olgusu üzerine yürütülen çalışmalar, din psikolojisi başta olmak üzere birçok bilim dalının da ilgi çeken konuları arasında yer almıştır ve hâlâ yer almaya devam etmektedir. İhtida, hem din psikolojinin ilgilendiği temel konular arasındadır hem de tanınmış bir şahsiyet üzerinden dinî değişimin farklı yönlerini inceleyen müstakil çalışmalar yapılmaktadır. Din değiştirme sürecinin psiko-sosyal nedenleri üç başlıkta toplanır. Birincisi strese karşı bir çözüm olarak din değiştirme, ikincisi bireyin aileden aldığı eğitimler gibi uzun bir zamanı kapsayan süreci dikkate alan görüştür. Üçüncü görüş ise bireyin diğer sosyal etkilenmesi neticesinde olayları farklı yorumlama davranışı kazanmasıdır. Bireylerin dinî değişim süreçleri incelenirken değişime sebep olan güdüler; din değiştirme sürecinde etkili olan motifler, değişimin yönü ve süresi, değişimin sonuçları gibi farklı açılarından incelenmektedir. Bu çalışmanın amacı, Michaela Mihriban Özelsel’in Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçişini neden, süreç ve sonuçlarıyla incelemektir. Bu bağlamda Alman psikolog Michaela Mihriban Özelsel’in kısa biyografisi ve Müslüman olma hikâyesi verilmiş ve Özelsel’in dinî değişimi incelenmiştir. Özelsel’in Türkçeye çevrilmiş iki eserinden yola çıkarak nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseniyle gerçekleştirilen araştırmada elde edilen veriler içerik analizi ve betimsel analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Bu araştırmada ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: Özelsel’in ergenlik dönemindeki arayışlarının, sorgulamalarının ve sosyal etkileşiminin din değiştirmesine kaynaklık eden en önemli güdüler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Din değiştirme motifleri bakımından Özelsel’in ihtidasının literatürde önerilen motiflerden tasavvuf yoluyla ihtida edenlerde daha fazla görülen entelektüel ve mistik tip ihtida modeline uyduğu sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada Özelsel’in ihtidası çeşitli modellere göre de değerlendirilmiş, Köse’nin öne sürdüğü modele ve zaman süreci bakımından yavaş gerçekleşen ihtida modeline uyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bulgu diğer Avrupalı mühtedilerin dinî değişim süreçleriyle uyumlu bulunmuştur. Özelsel’in ihtidasından sonra inançları, ibadetleri, tutumları, sosyal hayatına dair ve kültürel değerlerine dair geçirmiş olduğu değişimleri noktasında incelenmiş ve bu noktalara işaret edilmiştir. Araştırmanın bulgularından faydalanabilecek uzmanlara öneriler de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dinî Değişim, Dinî Değişim Motifleri, Michaela Mihriban Özelsel, Tasavvuf

Atıf Bilgisi

Selçuk, Burak Salih. “Michaela Mihriban Özelsel’de Dinsel Değişim”. *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 47-56.

<https://doi.org/10.32950/rid.1391544>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.11.2023	Kabul Tarihi: 15.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Religious Conversion at Michaela Mihriban Özelsel

Burak Salih SELÇUK |  0000-0003-3023-5823

MA Student | Author | a.burakselcuks@gmail.com

Trabzon University | **ROR** 04mmwq306

Philosophy and Religious | Trabzon, Türkiye

Abstract

In the 19th century, the conversion that took place in the West under the influence of various movements caused experts interested in the psychology of religion to address the subject and conduct research about it. In Western literature, religious conversion refers to changes in the religious era and means that an individual accepts a religion or rejects a religious value or belief. Religious exchange is divided into two ways: intra-religious and inter-religious transitions. In Turkish literature, the concepts of "conversion" and "salvation" are used for the changes that a person undergoes in the religious field. When an individual who belongs to a religion but does not fulfill the requirements of the religion starts to fulfill his religious duties again, it is called guidance or return to religion. The concept of conversion or conversion, on the other hand, is the situation in which an individual abandons his religious values and beliefs and adopts another religious value and belief. Individuals who experience changes in the religious field are called converts. Studies on the phenomenon of conversion have been and continue to be among the topics of interest in many disciplines, especially the psychology of religion. Conversion is one of the main topics that the psychology of religion deals with, and independent studies are carried out that examine different aspects of religious change through a well-known figure. The psycho-social reasons for the religious conversion process are grouped under three topics. The first is conversion as a solution to stress, and the second is the view that considers a process that covers a long period, such as the education that the individual receives from the family. The third view is that the individual gains the ability to interpret events differently because of being influenced by other people. While examining the religious change processes of individuals, the motives that cause change; the motives that are effective in the conversion process are examined from different perspectives such as the direction and duration of the change, and the consequences of the change. The aim of this study is to examine the cause, process, and consequences of Michaela Mihriban Özelsel's religious conversion from Christianity to Islam. In this context, a short biography of German psychologist Michaela Mihriban Özelsel and her story of becoming a Muslim were given and Özelsel's religious change was examined. Based on two works of Özelsel translated into Turkish, the data obtained in the study carried out by the literature review method were analyzed by content analysis and descriptive analysis method. In this study, it was concluded that Özelsel's searches and inquiries during adolescence and his social interaction during adolescence were the most important motives that led to his conversion. In terms of conversion motifs, it has been concluded that Özelsel's religious conversion fits the intellectual and mystical type of reserve model from the motifs proposed in the literature. In this study, the religious conversion of Özelsel was evaluated according to various models and it was concluded the model that recommended by Köse, and his religious conversion concluded slow religious conversion model. Özelsel's changes after his religious conversion were examined in terms of their beliefs, worship, attitudes, changes in social life, changes in cultural values and points of change were pointed out. Suggestions were also given to experts who could benefit from the findings of the study.

Keywords

Psychology of Religion, Religious Conversion, Religious Conversion Motifs, Michaela Mihriban Özelsel, Sufism

Citation

Selçuk, Burak Salih. "Religious Conversion at Michaela Mihriban Özelsel". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 47-56.

<https://doi.org/10.32950/rid.1391544>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.11.2023	Date of Acceptance: 15.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Din değiştirme olgusu, dinî tecrübenin bir çeşidi olarak değerlendirilmektedir (James, 2017; Tüzer, 2006). Batı literatüründe conversion kelimesi, her türlü değişimi ifade eder. Değişim dinî alanda meydana geldiğinde “religious conversion” kavramı kullanılır ve bireyin bir dini kabul etmesi ya da sahip olduğu dinî değeri veya inancı reddetmesi anlamına gelir. Türkçe’de dinî değişim için ihtida ve hidayet kavramları kullanılır. Dine dönüş/hidayet, bir dine mensup olan ancak dinin gerekliliklerini yerine getirmeyen bireyin, dinî vecibelerini yerine getirmeye başlamasıdır. Din değiştirme/ihtida kavramı ise bireyin, sahip olduğu dinî değerleri ve inancı bırakıp başka bir dinî değeri ve inancı benimsemesidir. Dinî değişim yaşayan kişi mühtedi olarak isimlendirilir (Hökelekli, 2020).

Din değiştirme çalışmaları din psikolojisi başta olmak üzere birçok bilim dalının ilgi çeken konuları arasında yer almıştır ve hâlâ yer almaya devam etmektedir. İhtida, hem din psikolojisi kitaplarının önemli konuları arasında yer bulmaktadır hem de tanınmış bir şahsiyet üzerinden dinî değişimin farklı yönlerini inceleyen müstakil çalışmalar yapılmaktadır. İhtida konusuna din psikolojisi kitaplarında yer veren çalışmalar Pazarlı (1982), Köse ve Ayten (2014), tanınmış şahsiyet üzerinden çalışılan araştırmalar ise Esen, (2011)’in araştırması örnek verilebilir.

İhtida konusunda yapılan çalışmalar din değiştirme olgusunun tabiatı hakkında farklı görüşler ileri sürmektedir. Dinî değişimde ilahi ve birtakım psikolojik ve sosyolojik etkiler üzerinde durulmaktadır. Din değiştirmenin psiko-sosyal nedenleri üç başlıkta toplanır. Birincisi strese karşı bir çözüm olarak din değiştirmedir. Birey stresten kurtulmak için tabiatüstü güçlere sığınır. İkincisi, bireyin aileden aldığı eğitimler gibi uzun bir zamanı kapsayan süreci dikkate alan görüştür. Üçüncü görüş ise bireyin diğer insanlardan etkilenmesi neticesinde olayları farklı yorumlaması durumudur. Araştırmacılar, din değiştirme olayının basit bir değişim değil girift bir olgu olduğunu belirtmektedir. Birey din değiştirme sonrasında hayatın çeşitli alanlarında köklü değişimler yaşayabilmektedir (Köse, 2012). Bireylerin dinî değişimi incelenirken değişime sebep olan güdüler; din değiştirme sürecinde etkili olan motifler, değişimin yönü ve süresi, değişimin sonuçları açılarından incelenmektedir (Kayıklık, 2005). Bu çalışmada şu ana probleme cevap aranmaktadır: Alman Psikolog Michaela Mihriban Özelsel’i din değiştirmeye iten dinamikler nelerdir? Ayrıca şu sorulara da yanıt aranmaktadır: Özelsel’de dinî değişimin şekli nedir? Özelsel’in dinî değişimini hızlandıran süreçler nelerdir?

1. Yöntem

Çalışmanın amacı; Alman psikolog Michaela Mihriban Özelsel’in Hristiyanlıktan Müslümanlığa doğru yaşadığı dinsel değişimi neden, süreç ve sonuçlarıyla incelemektir. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Çalışmanın verileri literatür taraması yöntemiyle toplanmıştır. Veriler içerik analizine ve betimsel analize tabi tutulmuştur. Çalışmanın sınırlılıkları şu şekilde ifade edilebilir: M. Mihriban Özelsel’in hayatındaki değişimler Özelsel’in vefat etmesi ve yakınlarından kimseye ulaşılamaması sebebiyle Türkçe’ye çevrilen iki kitabından yola çıkılarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada otobiyografik malzeme kullanılacaktır.

2. Özelsel’in Hayatı

Michaela Mihriban Özelsel, 1949 yılında Almanya’da doğmuştur. Kızlık soyadı “Jantzen”dir. Babasının Alman İrtibat Bürosu’ndaki başhekimlik görevi nedeniyle çocukluk ve ilk gençlik yıllarının bir bölümünü Türkiye’de geçirmiş ve İstanbul Alman Lisesinde eğitim görmüştür. İlk evliliğini Türkiye’de 15 yaşında tanıştığı Mehmet Bey ile görücü usulü ile yapmış, bu evliliğinden üç çocuk dünyaya getirmiştir. Eşi Mehmet Bey’le 19 yaşında evlenmiş ve eğitim görmek için birlikte Amerika’ya gitmişlerdir. Kuzey Karolina Üniversitesi’nde psikoloji eğitimi ve klinik psikoloji eğitimi almış, doktorasını Frankfurt Goethe Üniversitesi’nde tamamlamıştır. Birçok Avrupa ülkesinde, Amerika’da ve çeşitli Asya ülkelerinde klinik psikoloji, davranış bilimleri, sistemli aile terapisi ve bunların kadim sūfi teknikleri ile bağlantıları konusunda konferans vermiştir, aynı zamanda Maryland Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır (Kaplan, 8 Şubat 2003; Işık, 2007; Özelsel, 2013).

Özelsel, otuzlu yaşlarında arkadaşlarıyla birlikte Konya’ya gerçekleştirdiği ziyaretlerin birinde aşkın olarak tarif ettiği bir hâl yaşamıştır. Bu olay, Özelsel tarafından İslam’a girişi için vesile olan olay şeklinde yorumlanmıştır. Ancak Özelsel’in şahadet getirmesi bu olaydan bir yıl sonra gerçekleşmiştir: Uzun süredir görev aldığı Müslüman yardım kuruluşu, Arapça (Kur’an okuyabilmek için) kursu açar ve Özelsel de Kur’an okuyabilmek için bu kursa katılmak ister. Bu durumu kurs yöneticisi Hamdi Hoca’ya açar ancak kursa yalnızca Müslüman olanların katılabileceği cevabını alır. Özelsel o anda kelime-i şahadet getirmek istediğini söyler ve resmen Müslüman olur. Hamdi Hoca ona “Azize Mihriban” ismini verir. Ancak Özelsel “Michaela Mihriban” ismini kullanmayı tercih eder. Özelsel Müslüman olduğunda 36 yaşındadır (Özelsel, 2016; Şenler, 2017). Özelsel kelime-i şahadet

getirmesinden bir süre sonra ABD’de bir konferans sırasında “ilk mürşidim” dediği kişiyle tanışır ve onun tasavvufa ilgisi başlar. Mevlâna ve İbnü’l-Arabî’ye büyük merakı olan Özelsel tasavvufu âdetâ yeniden hayat bulduğunu söyler. 1990’da ilk halvet deneyimini gerçekleştirir. Özelsel halvet deneyiminden önce ilk eşinden boşanır ve Almanya’ya taşınır. Özelsel ikinci evliliğini Peer ile yapar. Hac yolculuğuna çıkar, hacdan sonra ikinci halvet deneyimini gerçekleştirir. Bu süreçte ikinci eşinden de boşanır. Bu deneyimlerini günlükler tutarak iki ayrı eserde yayımlar (Özelsel, 2016). Özelsel, 2011 yılında Frankfurt’ta vefat eder.

3. Özelsel’de Dinî Değişimin Arka Planı

Din değiştirmenin, genelde ani bir olay değil uzun yıllara yayılan bir olgu olduğu dile getirilir. Bu alanda yapılan çalışmalar genelde mühtedilerin hayatlarını çocukluk döneminden başlayarak inceler (Gürsu, 1999; Kayıklık, 2002; Köse, 2012; Esen, 2011; Kartopu, 2013). Çocukluk döneminde bireyin ailesi ile ilişkisinin kötü olması (bireyin mutsuz bir çocukluk geçirmesi), anne babadan ya da bakıcısından ayrılış, ailenin dinî temayülleri bireyin ilerleyen süreçte din değiştirmesine zemin hazırlayan sebepler olarak zikredilmektedir (Köse, 2012).

Özelsel’in çocukluk döneminde travmatik mutsuzluğuna, babasız büyümesine ya da olumsuz baba imajına ve anne-babanın ayrılması gibi travmatik bir olay yaşadığına dair veriye ulaşamamıştır. Ancak Özelsel kendisine çok yakın bulunduğu teyzesinden ayrılmasının hayatı boyunca taşıyacağı “ayrı düşmüşlük” duygusunu ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Bu durum Özelsel’in ruhuna zarar veren travmatik bir durum ortaya çıkarmış ve onu arayışa itmiş olabilir. Nitekim Özelsel bu ayrı düşmüşlük hâlinin kendisini Allah özlemine hazırladığını ifade etmektedir (Özelsel, 2013). Yapılan çalışmalar ayrılık anksiyetesi ile bağlanma stilleri arasında ilişki olabileceğini öne sürmektedir. John Bowlby tarafından temelleri atılan bağlanma kuramı, bebeklik döneminde bireyin ebeveyn ya da bakıcısıyla kurduğu bağın bireyin sonraki hayat dönemlerinde etkili olduğunu öne sürer. Bu kurama göre Güvenli, kaçınan ve kaygılı kararsız şeklinde üç tür bağlanma kuramı vardır (Hayta, 2019). Çocukluk döneminde güvenli bağlanma stili geliştiren bireyler yetişkinlik döneminde daha az ayrılık anksiyetesinden muzdarip olurken, korkulu ve saplantılı bağlanma stili ile ailesine bağlanan bireyler daha fazla ayrılık anksiyetesinden muzdarip olmaktadır (Aydın, 2020). Tanrıyı güvenli bağlanma aracı olarak gören Kirkpatrick ve Shaver, bağlanma stillerinin tanrı tasavvuru ve dinî inancalarla ilişkili olabileceğini öne sürmüştür. Kirkpatrick ve Shaver’e göre birey sağlıklı bir bağlanma stili geliştirememişse bu eksikliği tanrıya bağlayarak tamamlayabilir (Kirkpatrick ve Shaver, 1990). Buradan hareketle Özelsel’in yaşamış olduğu ayrılık duygusunun onun din değiştirmesinde etkili olan güdülerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Bir diğer gelişim aşaması olan ergenlik dönemi de din değiştirme olayı için önemli bir yere sahiptir. Bireyler bu dönemin en önemli özelliği olan şüphe ve sorgulamayı çocukluğunda ailesinden aldığı dinî bilgilere de uygular ve bu dönemde dinî yaşayışta bir azalma ya da dinî yaşayıştan uzaklaşma görülebilir (Karaca, 2016). Bu uzaklaşma ileriki yaşlarda bireyin din değiştirme sürecini başlatır ve bu döneme “moratoryum dönemi” denir. Bu moratoryum döneminde birey hayatın anlamına dair sorular sorar ve yeni dinî ya da dünyevi görüşleri dener (Köse, 2012). Gürsu (1999), Köse (2012) ve Kartopu (2013) da çalışmalarında inceledikleri mühtedilerin ergenlik dönemlerinde şüphe ve sorgulama neticesinde dinî bir moratoryum dönemi yaşadıkları sonucuna ulaşmışlardır. Özelsel’in de ergenlik döneminde bir kimlik arayışında olduğuna, toplumun ve ailesinin ona öğrettiği dinî bilgi ve değerleri sorguladığına, ailesinin kendisine öğrettiği dinden uzaklaştığına ve başka dinî ve dünyevi akımlar deneyimlediğine dair örnekler mevcuttur.

“Ailemde asla din hakkında konuşulmazdı. Genel görüşe uygun olarak ‘iyi insan’ olmak daha önemliydi, bunun için de kiliseye gitmek gerekmiyordu. Yine de arada bir İncil’e göz atılırdı. İnsanlarla konuşan bir ‘Tanrı’ vardı. Çocukluğumun en derin özelemlerinden biri de Tanrıyla bu tarz bir ilişki kurmaktı. Ama yaptığım bütün çocukça dualar cevapsız kaldı ve Tanrı hacı leylek, Noel Baba veya paskalya tavşanlarından başka bir şey ifade etmez oldu. (...) Ancak içsel arayışım devam etti. Saf çocukluk inançlarım yerini ‘izm’lere bıraktı: komünizm, altruizm, hümanizm, ateizm...” (Özelsel, 2013, 42).

“(…) boşu boşuna dua ederek geçirdiğim yıllar boyunca, yavaş yavaş hayal kırıklığına uğradım. Daha ufakken Noel baba ve ‘bebekleri leylekler getirir’ hikâyesinde olduğu gibi, Tanrı da aynı şekilde yitip gitti. Geride kalan boşluk Alturizm, hümanizm, ateizm gibi ‘izmleri’ benimseyip komünizmle flört etmemle oldu.” (Özelsel, 2016, 69).

Özelsel’in tüm bu satırları ve halvet notlarında paylaştığı İslam ile ilk karşılaşmasından Müslüman olmasına kadar geçen sürenin yirmi yıl olduğunu bildirmesi de moratoryum dönemine girdiğine ve bu dönemde farklı akımları denediğine işaret eder.

Hökekleli (2020), bireyin din değiştirmesinde etkili olan faktörleri üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar psikolojik faktörler, manevi faktörler ve sosyo-kültürel ve dinî faktörlerdir. Suçluluk ve günahkârlık duygusu, anlama isteği ve zihinsel tatmin, kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik isteği, dramatik tecrübeler, dinî olgunlaşma, estetik etkilenme psikolojik faktörlerdir. Dinî değişimin bir kaza, rüya, ses, mistik bir tecrübe vb. olaylar ile aniden gelişmesi manevi faktörlerdir. Telkin ve sosyal etkileşim, eski bağlı olduğu dine karşı tepkiler ve evlenme sosyo-kültürel faktörler olarak belirtmektedir.

Hökelekli'nin sınıflandırmasına göre Özelsel'de psikolojik faktörlerden anlama isteği ve zihinsel tatmin, kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik isteği, dramatik tecrübeler ve estetik etkilenmenin etkili olduğu söylenebilir. Özelsel'in (2013), *Halvette 40 Gün ve Kalbe Yolculuk* adlı kitaplarının ön sözünde İslami uygulamaları (halvet, hac, namaz, oruç vb.) bir sosyal bilimci bakış açısıyla anlayıp deneyimlerini aktarmaya çalıştığını belirtmesi, Özelsel'in kitaplarının çeşitli yerlerinde hayatı boyunca devam eden anlam arayışını gösteren ifadelerin olması (Özelsel, 2013, 32-33), anlama isteği ve zihinsel tatmin maddesine işaret eden örneklerdir. Daha önce de belirtildiği gibi Özelsel'in çok sevdiği teyzesinden ayrılması, onun hayatı boyunca taşıyacağı "ayrı düşmüşlük" duygusunu tetiklemiştir (Özelsel, 2013, 93), bu durum hem dramatik tecrübeler hem de kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik arayışına örnek verilebilir. "Hayatımda ilk kez Arapça bir yazı gördüğümde hissettiğim şey ilk görüşte aşkı..." (Özelsel, 2016, 71), ifadesi Özelsel'in din değiştirmesinde estetik etkilenmenin etkili olduğunun göstergesidir. Hökelekli'nin manevi faktörleri ani bir değişime işaret eden, ses, rüya, kaza vb. tecrübeleri ifade eder (Hökelekli, 2020: 298). Özelsel'de dinî değişim yavaş ve uzun süreli olduğundan bu tecrübeler Özelsel'in dinî değişimiyle uyuşmamaktadır.

Mühtedinin aile yapısı, onlarla ilişkisi, anne ve babanın ayrı ya da birlikte olması, ihtida edilen dine mensup arkadaş, alınan dinî eğitim, hâkim kültür gibi etkenler din değiştirmeye etki eden sosyokültürel faktörlerdir (Zavalsız, 2012; Hökelekli, 2020: 297). Yapılan çalışmalara bakıldığında sosyokültürel etmenlerin dinî değişime sebep olan önemli güdüler arasında gösterildiği görülmektedir. Başkurt (2006), Kadıköy, Beyoğlu ve Üsküdar özelinde psikososyal açıdan ihtidayı incelediği çalışmada din eğitimi, eş ve çocuklar aracılığıyla ihtida etme, Türkiye'de, Müslüman kültürün hâkim olduğu ülkede, doğmuş olmak ve arkadaş grubu gibi sosyal faktörlerin önemi olduğunu belirtmiştir. Özelsel'in dinî değişimine sebep olan sosyokültürel ve dinî faktörlere bakıldığında Özelsel'in Hristiyanlık dininden duyduğu tatminsizliği ve dinî uygulamaların sembolik olduğunu (Özelsel, 2013) dile getirmesi, eski bağlı olduğu dine karşı tepki maddesine karşılık gelmektedir. Özelsel'in ilk evliliği Müslüman bir kişiyle olsa da bu evliliğin Özelsel'in Müslüman olmasına yol açtığına dair veri yoktur. Ancak şunu belirtmek gerekir ki; Özelsel'in çocukluk ve ilk gençlik yılları İstanbul'da geçmiştir. "...ben bir İslam ülkesi olan Türkiye'de büyümüştüm. Onlu yaşlarım boyunca, sabah ezanıyla başladığım günü, yatsı ezanıyla tamamlamıştım hep. Müslümanların kültürünü ve yaşayış tarzlarını merak etmiş ve araştırmışumdur." (Özelsel, 2016, 70-71), bu satırlar Özelsel'in Müslüman olmasında sosyal etkileşimin tek başına olmasa da önemli bir güdü olduğu gösterebilir.

Doğüstü varlık ya da varlıklarla kurulan ilişkiye tecrübe denir, tecrübe öznel ve herkesin aynı şekilde anlayabileceği tarzda ifade edilememesinden dolayı ortak bir tanımla yapılamamaktadır (Tüzer, 2006). William James'e göre tecrübe vasıtasız olarak Yararıdan gelen işaretlerin öznel olarak algılanmasıdır. Dinî değişim de dinî tecrübenin bir çeşididir (James, 2017). Özelsel'in dinî değişiminde ilahi müdahalenin de rolü olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Özelsel otuzlu yaşlarında Türkiye'yi tekrar ziyaret ettiğinde Konya'daki Mevlâna türbesine gider. Bu ziyaret esnasına yaşadığı duyguları şöyle ifade etmektedir: "...Birden (daha sonra 'aşkın' [transzendent] diye nitelendireceğim) başka bir hal'e girdiğimi fark ettim. Yanı başımda, çok güçlü bir varlığın dolaysız etkisini hissediyorum..." (Özelsel, 2016, 69), bu duygular neticesinde Özelsel İslam dinine ihtida etmeyi düşünür ve bir yıl sonra ihtida eder (Özelsel, 2016). Bu "aşkın" diye nitelendirdiği olayın ilahi müdahale ya da dinî tecrübe olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bireylerin din değiştirmeden önce duygusal karmaşa (bireysel stres) ya da entelektüel (varoluşsal) arayışlarda bulunabileceği belirtilmektedir (Köse, 2012). Duygusal belirtiler her türlü travmatik yaşantıyı içeren, özellikle boşanma ve stresli durumları ifade eder. Özelsel İslam'a girişinden sonra deneyimlediği halvet ve hac deneyimlerinden önce eşlerinden ya da çocuklarından ayrılık süreci yaşamıştır. Bu ayrılıkların Özelsel'i sorgulamaya, anlam arayışında artışa ve Tanrı'ya sığınmaya itmiş olduğu söylenebilir (Özelsel, 2013; Özelsel, 2016). Entelektüel arayışlar ise sosyal konularda arayış ve sorgulama, dinî şüphe ve hayatın anlamına dair arayışlar ve sorgulamaları içerir (Köse, 2012). Özelsel'in hayatında entelektüel arayışlar yukarıda da değinildiği gibi mevcuttur. Hristiyanlık dinini sorgulaması sonucunda farklı dinî ve dünyevi akımları denemesi, hayatın anlamına dair yaşadığı derin sorgulama ve anlamlandırma isteğine (Özelsel, 2013; Özelsel, 2016), örnek verilebilir.

4. Özelsel'de Din Değiştirme Motifleri

Din değiştiren kişileri dindarlaşmaya nelerin ittiğini, bireylerin neyden veya nelerden etkilendiğini anlatan temalara din değiştirme motifleri denir (Köse ve Aytan, 2014). Din değiştiren kişide bu motiflerden sadece bir tanesi değil birden fazla motif de bulunabilir, nitekim Köse (2012), İngiliz mühtedilerle yaptığı çalışmada katılımcıların din değiştirmelerinde birden fazla motifin etkili olduğunu bulgulamışlardır. Lofland ve Skonovd (1981) daha önce yapılan din değiştirme ve dindarlaşma çalışmalarını inceleyerek entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve cebrî din değiştirme olmak üzere altı din değiştirme motifini belirlemiştir.

Entelektüel motif, bireyin yeni bir dini veya ideolojiyi araştırarak (kitap, tv, internet) öğrenmesiyle gerçekleşen din değiştirmedir. Özelsel (2016), *Kalbe Yolculuk* kitabında çocukluğunda yaşadığı ülkenin dinini merak edip Kur'an-ı Kerim meali

okuduğunu ve daha önce de belirtildiği gibi farklı ideolojik yaklaşımları merak ederek onların görüşlerini belli süre benimsediğini ifade etmektedir. Bu tip ihtidalarda sosyal baskı düşüktür ya da hiç yoktur. Sorgulama süresi orta düzeyde devam eder, duygusal uyarılım orta düzeydedir ve ihtidada aydınlanma duygusu etkilidir, önce inanç sonra katılım gerçekleşir (Lofland ve Skonovd, 1981). Özelsel'in sorgulama süresi uzun sürmüş olsa da çocukluğundan başlayarak farklı din ve ideolojilere merakı olduğu, onlarla ilgili araştırmalar yaptığı ve ihtidasında entelektüel motifin etkili olduğu söylenebilir.

Mistik tip, bireyi derinden etkileyen rüya, kaza ve gaipten sesler duyma gibi aşkın olayların yaşanması üzerine gerçekleşen ihtida motifidir. Bu tip ihtidada sosyal baskı yoktur ya da çok azdır, ihtidanın gerçekleşme süresi kısadır. Mistik tiple gerçekleşen ihtidalarda duygusal uyarılım yüksek iken huşu, sevgi ve korku duyguları hâkimdir, önce inanç sonra ibadete katılım gerçekleşir (Lofland ve Skonovd, 1981). Özelsel Konya'da Mevlâna türbesini ziyaret ettiği sırada yaşadığı olayı aşkın "transzendent" diye nitelendirmektedir (Özelsel, 2016). Dolayısıyla Özelsel'in ihtidasında mistik tipin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca mistik ihtidada tasavvufun, tasavvufi şahsiyetlerden ve bunların eserlerinden etkilenme de söz konusudur (Gürsu, 1999). Özelsel'in "... ilgim Hz. Mevlâna ve İbnü'l-Arabî'ye yönelikti." (Özelsel, 2013, 120), ayrıca Özelsel hem halvet süresinde hem de hac sırasında Mevlâna ve İbnü'l Arabî'nin eserlerine atıflarda bulunur ve kendi durumunu anlatan beyitlerden örnekler verir, bu durum tasavvufi etkilenmenin yani mistik motifin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Deneyisel tip, bireyin kabul edeceği dinin kurallarını, ibadetlerini ve yaşayış tarzını öğrenmek için bir süre o dini kabul etmiş gibi yaşamasıdır. Bu tip ihtidalarda sosyal baskı düşüktür. İhtidanın gerçekleşme süresi uzundur. Duygusal uyarılma düşük iken hâkim duygu meraktır. Deneyisel tip ihtidada önce ibadatlara katılım, sonra inanç gerçekleşir. Özelsel'in İslam'ı seçmesinde deneyisel motifin etkili olmadığı söylenebilir. Duygusal motif, bireyin geçeceği dinin müntesiplerinin hayat tarzlarından ya da kendilerinden etkilenmesini ifade eder. Bu tip ihtidada orta düzeyde sosyal baskı vardır. Değişimin süresi uzundur, duygusal uyarılım orta derecede iken hâkim duygu sevgidir (affection). Duygusal motifte önce ibadete katılım sonra inanç gerçekleşir. Özelsel'in ilk eşi ve ailesi Müslümandır ancak onlara duyduğu duygusal yakınlığın direkt olarak din değiştirmesine sebep olmamıştır. Eşinin Müslüman olması onun din değiştirmesinde doğrudan etkili olup olmadığına yönelik (Şenler'in Müslüman olanlarla yaptığı röportajlardan oluşan *Hidayet* adlı eserinde) soruya Özelsel tarafından şu şekilde cevap verilmiştir: "Direkt olarak değil, (...) belki İslâm'la tanışmama vesile oldu ama yeterli değil..." (Şenler, 2017, 64).

Yeniden uyanış motifi bireyin bir vaaz esnasında bağlı bulunduğu din ile, o anki dinî duygularının tesiriyle, bağlarını güçlendirmesidir. Bu tip ihtidalarda sosyal baskı yüksektir ve ihtidaların gerçekleşme süresi kısadır, yeniden uyanış motifinde duygusal uyarılım yüksek iken hâkim duygu sevgi ve korkudur, önce ibadatlara katılım, ardından inanç gerçekleşir. Cebrî motif, çeşitli teknikler kullanılarak bireyi gruba veya dine sadık bir kişi yapmak yoluyla gerçekleşen dinî değişimdir. Bu tip ihtidalarda sosyal baskı yüksektir ve ihtidanın gerçekleşme süresi uzundur. Cebrî motifte duygusal uyarılım yüksek iken hâkim duygu korku ve sevgidir, önce katılım, sonra inanç gerçekleşir (Lofland ve Skonovd, 1981).

Araştırmacılar, ihtidayı zaman süreci açısından ani ihtidalar ve yavaş (kademeli) gerçekleşen ihtidalar olmak üzere iki şekilde inceler. Ani dinsel değişim çatışma, engelleme ve bilinç dışı süreçleriyle açıklanır. Bireyin bilinç dışına ittiği çeşitli duyguların aniden ortaya çıkması ve tüm bilinci etkilemesiyle olan dinî değişimlerdir. Ani dinsel değişimde birey, duygusal yapıdadır, rasyonel düşünemez, bilinçdışı süreçlerin etkisi altında olduğu için bu süreçte pasiftir. Bu tür ihtidalarda birey önce iman eder ardından dinî davranışları yerine getirir ve bireydeki değişimler çok keskindir. Yavaş gerçekleşen dinî değişim ise bireyin çeşitli alanlardaki sorgulamalarını içeren, daha çok entelektüel süreçleri içinde barındıran, belli bir zamana yayılmış dinsel değişimlerdir. Yavaş dinsel değişimlerde birey, ani dinsel değişimlerin aksine rasyoneldir, bilinçli şekilde karar verir ve aktif bir değişim süreci yaşar. Birey önce davranışlarını değiştirir sonra iman eder, bu tür değişimde anlam ve amaç bulma çabası ön plandadır ve bu çabalamalar neticesinde bireyin kendini gerçekleştirme söz konusudur (Köse, 2004; Kayıklık, 2005).

Özelsel'in değişiminin hızlı mı yoksa yavaş mı gerçekleştiğini söylemek oldukça zor görünmektedir. Çünkü onun ihtidası hem yavaş hem de ani gelişen ihtidanın özelliklerini içermektedir. Özelsel'in "Ancak şimdi dönüp geriye baktığımda yaşamın kendisinin, olayların başka türlü gelişmesini istediğini fark ediyorum. Kararımı, son derece ilginç bir şekilde, aşama aşama verir sonra da bu kararı dışa yansıtmaya başladım. Aslında bu süreç de çocukluğumdan başladı." (Özelsel, 2016, 71), sözleri ve Şenler'e verdiği röportajdaki "İslâmiyet'i seçişim bu konu üzerinde uzun uzadıya düşünmem, çalışmalarım ve araştırmalarım neticesinde olmuştur" (Şenler, 201, 64) sözleri onun çocukluğundan itibaren devam edegelen arayışlarıyla birlikte düşünüldüğünde yavaş bir dinî değişim geçirdiğini söylemek mümkündür. Ancak Özelsel Konya'da yaşadığı aşkın tecrübe sonrasında Müslüman olduğunu, bunun duyurulması noktasında ve kelime-i şehadet gibi yükümlülükleri yapma noktasında düşündüğünü "İstemsiz bir dürtü gibi kalbime hâkim olan din değiştirme dürtüsünün asıl geçerli olduğu yer yine kalbim değil miydi? Kalbimden geçeni dışarıdan teyit etmek anlamsız ve gereksiz görünüyordu bana." (Özelsel, 2016, 71), sözleriyle ifade etmektedir. Bu durum irdelendiğinde Özelsel'in aşkın deneyim yaşamış olması ve önce iman etmiş olması, ardından dinî yükümlülükleri öğrenmiş (Özelsel, 2013), sorgulamış ve hayata geçirmeye başlamış olması ani dinsel değişimi çağrıştırmaktadır. Bu çalışmada yukarıda

sayılan sebeplerden dolayı Özsel'in yavaş bir dinî değişim geçirdiği savunulmaktadır.

5. Bazı İhtida Modelleri Açısından Özsel'in İhtidası

Lofland ve Stark (1965), yaptıkları inceleme neticesinde yedi aşamalı bir din değiştirme modeli önermişlerdir. Bu model bireyin hangi aşamalardan geçerek din değiştirdiğini göstermektedir. Birincisi gerginlik hissetme aşamasıdır. Din değiştirecek olan birey gerginlik/çatışma yaşar. Çatışma, olması istenilen durum ile olan durum arasındaki farktan kaynaklanır. İkincisi dinî arayış aşamasıdır, bu aşamada birey gerginlik hissettiği durumlardan kurtulmak için dinî bakış açısıyla çözüm yolları arar. Üçüncü aşama dönüm noktasıdır, bu aşama bireyin girmeyi düşündüğü grupla karşılaşma anının hayatının dönüm noktasına rast gelmiş olmasını ifade eder. Beşincisi grupla duygusal bağlar aşamasıdır. Bireyin gireceği grubun üyeleri ile önceden var olan bir ilişkisinin bulunması durumudur. Altıncısı grupla daha fazla bağ aşamasıdır. Bu aşamada kişi grup üyeleri ile daha fazla etkileşim içinde olduğu için diğer grup üyeleri ile ilişkilerinin, her ne kadar zorunlu olmasa da azalmasını ifade eder. Yedinci aşama ise grupla yoğun etkileşim aşamasıdır. Bu aşama bireyin artık grup üyeleriyle etkileşimini artırmasının yanında grubun faaliyetlerine de katılmasını ifade eder. Bir başka model Rambo'nun süreç modelidir (Rambo ve Bauman 2012). Bu model Lofland ve Stark'ın modeliyle benzer aşamaları içerdiği ve benzer kavramlar üzerinde durduğu için detaylı şekilde incelenmeyecektir. Rambo'nun süreç modeli "bağlam, kriz, sorgulama, karşılaşma, etkileşim, bağlılık ve sonuç" aşamalarını içerir (Rambo ve Bauman 2012). Köse (2012)'nin İngiliz mühtediler üzerinde yaptığı çalışmada Lofland ve Stark'ın modeli İngiliz mühtedilerin ihtida süreçleri ile sınırlı şekilde uyumlu bulunmuş, Köse'nin kendisi bir süreç modeli önermiştir. Bu başlıkta Köse'nin süreç modeline göre Özsel'in ihtida süreci incelenecektir.

Köse'nin öne sürdüğü din değiştirme süreci üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama *arayış* aşaması olarak isimlendirilebilir ki bu aşamada birey kendisine ailesi ve toplum tarafından aktarılan her türlü, dinî ya da dünyevi bilgiyi sorgular ve bu bilgileri kendisine uygun bulmaz. Ergenlik yıllarından sonra birey bu sorgulamaları erteler ve moratoryum devresine girer. Birey yaşadığı strese, çatışmalara ve entelektüel sorgulamalara yeni bir dinin çözüm bulup sorularını cevaplayabileceğini düşünür ve bu doğrultuda bir arayış içine girer (Köse, 2012). Özsel kendisine anlatılan tanrının pasif bir tanrı olmasından dolayı ona karşı çıkar. Ayrıca ailesinin kutsal kitapla ya da dinle ilişkisinin sınırlı olması Özsel'i kimlik bunalımına itmiş ve arayış içine sokmuştur. Bu arayışı farklı gruplarla başlamış, uzun bir süre sonra İslam'la nihayet bulmuştur (Özsel, 2013). Özsel'in eserlerinde moratoryum devresini açıkça dile getirildiğine daha önce de işaret edilmiştir.

İkinci aşama *temas* aşaması olarak isimlendirilebilir. Çünkü bu aşamada birey geçeceği din ile herhangi bir şekilde iletişime geçer. Bu iletişim ister bir komşu, eş, arkadaş ister kutsal kitapları da içeren yazılı ve görsel materyalle olsun bireyin dinle iletişimini, temasını ifade eder (Köse, 2012). Özsel'in İslam ile tanışması ailesiyle Almanya'dan Türkiye'ye gelip yaşamıyla olmuştur. On üç yaşında, bulunduğu ülkenin dinini merak edip Kur'an meali okumasının Özsel'in (2013), İslam'la ilk etkileşimi olduğu söylenebilir. Özsel'in ilk eşi ve ailesi de Müslümandır ancak Özsel'in ihtidasında Mehmet Bey'le olan evliliğinin doğrudan etkili olduğu söylenemez (Şenler, 2017). Özsel otuzlu yaşlarında Almanya'da yaşadıkları bölgede faaliyet gösteren İslami bir dernekte gönüllü olarak çalıştığını ifade etmektedir. Özsel'in çocukluk yıllarının Türkiye'de geçmiş olması da ayrıca üzerinde durulması gereken bir karşılaşmadır. "... ben İslam Ülkesi olan Türkiye'de büyümüştüm. Onlu yaşlarım boyunca, sabah ezanıyla başladığım günü, yatsı ezanıyla tamamlamıştım hep." (Özsel, 2016, 71-72), diyerek Özsel de bu karşılaşmayı Müslüman olmasına vesile olan sebepler arasında saymıştır. Özsel'in duygusal etkilenmesinin tasavvuf yoluyla hatta Mevlâna ve İbnü'l-Arabî vesilesiyle olduğu söylenebilir zira Özsel "Müslüman olduğumda, bu kutsal kitab'a 'kutsal' oluşundan dolayı çekinerek yaklaştım. İçeriği beni pek ilgilendirmiyordu bile, ilgim Hz. Mevlâna ve İbnü'l-Arabî'ye yönelikti" (Özsel, 2013, 120) sözleriyle on üç yaşında okuduğu Kur'an-ı Kerim mealinden yirmi yıl sonra ilgisinin kutsal kitaptan çok Mevlâna ve İbnü'l-Arabî'ye olduğunu söyler. Bu satırların Özsel'in İslami uygulamaları denemesi şeklinde de yorumlanması mümkündür. Ancak bu satırların Özsel'in Müslüman olmasının üzerinden belli bir süre geçtikten ve halvete girdikten sonra yazıldığı birlikte düşünülürse, onun Müslüman olduktan sonraki dinî değişimine yönelik örnek teşkil ettiği söylenebilir. Sonuç olarak Özsel'in duygusal etkilenmesi Mevlâna ve İbnü'l-Arabî gibi şahsiyetler ve onların eserleri çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Üçüncü aşama *hazırlık ve deneme* aşaması olarak isimlendirilebilir. Bu aşamada birey geçmeyi düşündüğü dinin kural ve ibadetlerini uygulamaya çalışır şayet kendisine uygun bulursa ihtidasını açıkça herkese söylemeye başlar (Köse, 2012). Özsel yukarıda değinilen aşkın deneyimleri yaşadktan sonra İslam ve Müslümanlar hakkında epeyce sorgulama yaptığını söylemektedir. Bu durumu ailesine ve arkadaşlarına (hatta eşi Türk olmasına rağmen bu fikrini "saçma" bulmuştur) nasıl anlatacağıyla ilgili uzun düşüncelere girmiştir. Onun namaz, oruç ve benzeri ibadetleri denemediği daha çok "manevî" olarak nitelenebilecek kuralları deneyimleyip Müslüman olduğu söylenebilir. Ayrıca Özsel, Konya'da yaşadığı deneyim sonrasında zaten Müslüman olduğunu söylüyor (içsel olarak). Kelime-i Şehadet ve bunun duyurulması noktasında onun bazı düşünceleri olduğu söylenebilir. Bu noktalar Özsel tarafından tali meseleler olarak görülmektedir (Özsel, 2016). Köse'nin üç aşamalı süreç

modeline benzer bir model de Hökeleki (2020), sunmuştur. Bu model benzer aşama ve kavramlara vurgu yaptığı için detaylı incelemeye tabii tutulmayacaktır. Hökeleki'nin modeli dört aşamalı bir din değiştirme modelidir. Bunlar kanaat ve bunalım safhası; arayış, araştırma ve karşılaştırma safhası; karar verme ve teslim olma safhası, sonuç safhası olarak adlandırılmaktadır.

6. Özelsel'de Tasavvufi Etkilenme

Tasavvuf yoluyla gerçekleşen ihtidalarda bireyler, genellikle manevi yönlerinin zayıflamasından dolayı tasavvuf yolunu seçtiklerini, diğer dinlerden ziyade tasavvufi yaşamı aşkın alanı deneyimlemek ve kendilerini keşfetmek amacıyla tercih ettiklerini dile getirmektedirler (Köse, 2012). Avrupa örneğinde yürütülmüş ihtida çalışmaları, mühtedilerin çoğunluğunun ihtidasında mistik ve tasavvufi araçların rolü olduğunu göstermektedir (Köse, 2012; Gürsu, 1999; Top, 2007).

Tasavvufi etkilenme ile ihtida eden bireylerde bunalım ve değer yoksunluğunun getirdiği arayış, tasavvufa dair bir eserden etkilenme, şeyh veya müritlerden etkilenme ve sanat eserlerinden etkilenme söz konusu olabilmektedir (Gürsu, 1999). Bu sayılan unsurlara yukarıda çeşitli vesilelerle değinilmiş olmasından dolayı yüzeysel şekilde Özelsel'deki karşılıklarından bahsedilecektir. Değer yoksunluğu ve bunalım Özelsel'de açık bir şekilde yoktur ancak kendisinin hayatı boyunca bir anlam arayışı içinde olduğunu söylemesi bu madde için örnek teşkil edebilir (Özelsel, 2013). Bununla birlikte onun Hristiyanlık dini ve ailesinin Tanrı hakkındaki görüşleri (Özelsel, 2013), bu değerleri beğenmeme şeklinde yorumlanabileceği gibi değer arayışı içinde olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Tasavvufa dair eserlerden etkilenme maddesine gelindiğinde Özelsel'in İbnü'l Arabî ve Mevlâna'dan etkilendiğine hem yukarıda değinilmiştir hem de eserlerinin her yerinde bu şahıslardan alıntılar yapması bunun göstergesidir (Özelsel, 2013). Özelsel kendisinin tasavvufa girmesine sebep olan şeyhi ile de derin bağlar kurması şeyh ya da müritlerden etkilendiğine örnek olarak verilebilir. Özelsel'in "... duyarsızlığım bariz biçimde Mürşidimden bir haber alma saplantısına dönüştü." (Özelsel, 2013, 34) sözleri bu duruma örnek teşkil eder. Özelsel'in bu bağlılık hissi halvetle birlikte inanca dönmüştür. Özelsel'in hat sanatı başta olmak üzere İslam sanatlarına dair bir koleksiyonu olması ve "Hayatımda ilk kez Arapça bir yazı gördüğümde hissettiğim şey ilk görüşte aşkı..." (Özelsel, 2016: 71), ifadesi Özelsel'de estetik etkilenmenin örneği olarak verilebilir.

Köse, tasavvuf yoluyla ihtida edenlerin gruba katılmadan önce uyuşturucu madde kullanabileceğini belirtmiştir. Ayrıca bu mühtedilerde daha çok duygusal ve mistik din değiştirme motifinin belirgin olduğunu belirtmektedir (Köse 2012). Ancak Özelsel'de böyle bir durum söz konusu değildir.

7. İhtida Sonrası Değişim

Mühtedilerin, ihtidadan sonraki değişimleri tek bir alanda olmaz. İhtidadan sonra mühtedilerde isimden karakter, tutum ve davranışlara kadar çok boyutlu bir değişim yaşanır (Köse, 2012).

Özelsel, ailesinin sözde Hristiyan olduğundan, dini hayatlarının içine dâhil etmediklerinden ve inandıkları tanrının pasif bir tanrı olarak algılandığından şikâyet etmektedir (Özelsel, 2013). Bu sebeple bu durumun kendisini farklı dinî arayışlara yönlendirdiğini ve bu arayışlarının da kendisini İslam'a ittiğini belirtmiştir. Yani dinin ve tanrının insan hayatındaki yeri ile ilgili tutumlarında değişiklikler meydana gelmiştir, bu değişimin en açık kanıtı Özelsel'in birlik olma arzusudur. İnanç noktasında Özelsel'in kelime-i şehadet getirdiği bilinmektedir, eserlerinden inanç esaslarına dair bir sorgulama ya da reddettiğine dair veri elde edilememiştir. İbadetler noktasına bakıldığında Özelsel'in eserlerinden anlaşılıyor ki ilk Müslüman olduğu yıllarda ibadetlerini tam anlamıyla yerine getirememiştir. Bunu "İslam'ın beş şartından biri olan namazı tam anlamıyla yerine getirememiştim..." (Özelsel, 2013: 27), sözleriyle ifade etmektedir. Buna binaen Özelsel'in Müslüman olduktan sonra bir bunalım evresi geçirdiği söylenebilir. Bu bunalımın neticesinde tasavvufia karşılaşmış ve tasavvufia birlikte dini tam anlamıyla yaşamak için öğrenmeye ve deneyimlemeye devam etmiştir. Bu bunalım ve öğrenme sürecinin en somut delili de Özelsel'in Türkçe'ye çevrilen iki kitabıdır (Özelsel, 2013; Özelsel, 2016).

Girilen yeni dinin üyeleriyle kurulacak olan sağlıklı ilişkiler din değiştirmeyi başarılı ve kalıcı kılar (Köse, 2012). Özelsel'in ilk eşinin Türk olmasından dolayı zaten etrafındakiler İslam'a aşına olan kişilerdir. Ayrıca Özelsel'in gönüllü olarak çalıştığı Müslüman yardım kuruluşundakilerle de iyi ilişkileri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Özelsel'in sosyal çevresinde dramatik bir değişim olmamıştır. Öte yandan Özelsel, Alman arkadaşlarının Müslüman olmasına tepki göstereceğini düşünmüş ancak onlarla da herhangi bir olumsuz olay yaşanmadığını, Müslüman olduktan sonra sosyal çevresinin çok fazla değişmediğini belirtmiştir (Özelsel, 2016). Son olarak Özelsel'in sosyal çevresindeki belki de en önemli değişikliğin tasavvuf ile tanışması ve halvet tecrübelerinden sonra olduğu söylenebilir. Ayrıca İslam'ı tam anlamıyla içselleştirmesinin de bu yolla gerçekleştiğini söylemek doğru olur.

Mühtediler, ihtidadan sonra ait oldukları kültürün öğelerini terk edip tamamen İslam'ın kültürünü benimseyebilirler. Özelsel'in de tamamen kültürel bir değişim yaşamadığı söylenebilir.

“Bazı hacı arkadaşlar bana, artık ben de hacı olduğuma göre, Almanya’ya döndüğümde başımı örtecek miyim ya da oje sürmekten vazgeçecek miyim vb. gibi şeyler soruyor. Ben de kendi kendime, neden herkese bu dış göstergelerin en önemli şeylermiş gibi görüldüğünü soruyorum. Neden kimse kimseye, bundan böyle inandığın gibi yaşamak için (inanmaktan ne alıyorsan ona göre elbette) ne yapacaksın diye sormuyor...” (Özsel, 2016, 162).

Özsel’in bu sözleri kültürel değişim hakkında ipucu olabilir. Özsel örtünme (başörtüsü) konusunda da sorgulamalarda bulunmaktadır, Müslüman olduktan sonra örtüyü yalnızca namaz kılarken takmıştır. Öte yandan *Kalbe Yolculuk* adlı kitabı, *Halvette 40 Gün* kitabından daha sonra yazılmış ve yayımlanmıştır, Özsel’in kitap kapağındaki fotoğrafında da başını örtmediği görülmektedir. Ayrıca Özsel, alkol ve domuz etinden uzak durduğunu belirtmektedir (Özsel, 2016). Kültürel değişim konusunda son olarak Özsel’in kendine verilen “Azize Mihriban” isminin yerine “Michaela Mihriban” ismini kullanması, bu noktada bir kültürel kabullenmesinin yanında kendi ait olduğu kültürü de tamamen reddetmediğinin en önemli göstergesi sayılabilir.

Sonuç

Bu çalışmada Özsel’in dinî değişimi sebep, süreç ve sonuçlarıyla incelenmiştir. Özsel’in din değiştirmesinin arka planında çocuklukta yaşadığı ve hayatı boyunca etkisini hissettiği travmatik bir olay, ergenlik dönemindeki arayış ve sorgulamaları gibi psikolojik faktörlerin ve çocuklukta yaşadığı ülkenin; insanlarıyla, kültürleriyle ve diniyle kurduğu sosyal etkileşimin olduğu sonucuna varılmıştır.

Özsel’in din değiştirme sürecinde hangi din değiştirme motiflerinin etkili olduğuna bakıldığında entelektüel ve mistik tipin etkili olduğu görülmektedir. Bu iki din değiştirme tipi tasavvuf yoluyla ihtida edenlerde en fazla görülen motiflerdir.

Özsel’in, din değiştirme sürecinde geçtiği aşamaların, arayış, temas, hazırlık ve deneme şeklinde ilerleyen modele uygun olduğu sonucuna varılmıştır.

Özsel’in hayatında tasavvufun önemli yeri olduğu ve değişiminde tasavvufun etkisinin de olduğu anlaşılmıştır. Tasavvuf yoluyla ihtidada şeyh ve müritlerden ya da tasavvufi şahsiyetlerden ve onların eserlerinden etkilenmenin Özsel’de açık bir şekilde görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Özsel’i etkileyen en önemli şahsiyetler Mevlâna ve İbnü’l-Arabî’dir.

Özsel din değiştirme sonrasında çeşitli alanlarda değişim yaşamıştır. İnanç ve tutumlar noktasında belirgin değişim yaşamıştır. İbadetler noktasında ise ilk dönemlerde bir bunalım dönemine girmiş ancak tasavvufla tanışmasından sonra ibadetler noktasında da değişim yaşamıştır. Özsel’in sosyal çevresi ihtidadan sonra tamamen değişmemiştir. Yine Özsel, İslam kültürünü kabul etmesinin yanında Alman kültürünü de tamamen reddetmemiştir.

Son olarak Özsel’in ihtidasının tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar karmaşık ve birçok faktörün etkili olduğu bir süreç olduğunu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın ve literatürde var olan diğer çalışmaların sonuçları da göz önünde bulundurulduğunda her bireyin değişim süreci biricik olmakla birlikte süreçte bazı ortak noktaların olduğu görülmektedir. Bu ortak noktalar İslam’ın mistik boyutu olan tasavvufun bireylerin ihtida sürecinde etkin rol oynadığı şeklinde ifade edilebilir. Buradan hareketle Diyanet İşleri Başkanlığında ihtida etmek isteyenlerle ilgilenen görevlilere şu öneride bulunulabilir: İslam’ı tanımaya çalışan bireylere öncelikle İslam’ın hoşgörülü ve kolay olarak kabul görülen yönleri gösterilip akabinde diğer yönleri öğretilmelidir. Ayrıca dinin temsilcisi olan insanların da bu bilinçle yetiştirilmesi ve bu bilinçle davranması bireylerin ihtidası için kolaylaştırıcı unsur olabilir. Araştırmacılar için ise şu öneride bulunulabilir: İhtida farklı boyut ve türleri ile farklı örneklemeler üzerinde incelenebilir, ihtida etmiş bireylerin psiko-sosyal özelliklerine katkıda bulunulabilir. Bununla birlikte sadece diğer dinlerden İslam’a doğru gerçekleşen ihtidalarla ziyade İslam dininden diğer dinlere doğru gerçekleşen ihtidalar da araştırmaya muhtaç konular arasındadır.

Kaynakça | References

- Aydın, Abakay Bengisu. Yetişkin Bireylerde Erken Dönem Uyum Bozucu Şemalar ile Bağlanma Stilleri ve Ayrılık Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, İstanbul, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Başkurt, İrfan. “Yaygın Din Eğitimi ve Sosyo-Psikolojik Açından İhtida Hadisesi (Üsküdar, Kadıköy ve Beyoğlu Örneği)”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (14), (2006), 173-205.
- Esen, Nesibe. “Necip Fazıl Kısakürek’te Dinsel Değişim”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1, (2011), 129-154.
- Gürsu, Orhan. *Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslam’a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Hayta, Akif. *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, (2019).
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2020.
- Işık, İhsan. “Michaela Mihriban Özelsel”. *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*.7/2880. Ankara: Elvan Yayınları, 2008.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kaplan, Sefa. “Alman Psikolog Michaela Üsküdar’da 40 Gün Halvete Girdi”. *Hürriyet* (8 Şubat 2013), <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/alman-psikolog-michaela-uskudar-da-40-gun-halvete-girdi-126973>
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, (2016).
- Kartopu, Saffet. “Muhammed Esed’de Dini Değişimin Psikolojik Analizi”. *Turkish Studies*, 8/6, (2013), 345-364.
- Kayıklık, Hasan. (2005). “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, (2005), 5-23.
- Kayıklık, Hasan. “Gazali’de Dinsel Yaşayışın Evrimi”. *Dini Araştırmalar*, 5/14, (2002), 117-130.
- Kirkpatrick, Lee, A. ve Shaver Phillip, R. “Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29/3, (1990), 315-334.
- Köse, Ali- Aytan, Ali. *Din Psikolojisi* İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Köse, Ali. “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri”. *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman 407-427. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Köse, Ali. *Neden İslam’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Lofland, John- Skonovd, Norman. “Conversion Motif”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20/4, (1981), 373-375.
- Lofland, John- Stark, Rodney. “Becoming A World-Saver: A Theory Of Conversion To A Deviant Perspective”. *American Sociological Association* 30/6 (1965), 862-875.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette Kırk Gün: Psikolog Bir Dervişe’nin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. çev. Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Kalbe Yolculuk: Alman Psikoloğun Hac Yolculuğu ve Bir Manevi Uyanış Hikâyesi*. çev. Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 18. Basım, 2020.
- Rambo, Lewis R- Bauman, Steven C. “Psychology of Conversion and Spiritual Transformation”. *Pastoral Psychol* 61 (2012), 879-894.
- Şenler, Şule Yüksel. *Hidayet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017
- Top, Nuriye. *İhtida Hâdiselerinde Tasavvuf Kültürünün Rolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tüzer, Abdülâtil. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Yapıcı, Asım. “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”. *Jurnal of Islamic Research*, 20/2 (2007), 221-231.
- Zavalsız, Yusuf Sinan. “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 12(2), 185-200.

Modern Dönemde Hissî Mûcizelere Yöneltilen Eleştirilerin Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi

Talha YAVUZ |  0000-0001-6871-8850

Dr. Öğrencisi | Yazar | talha_yavuz19@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR**: 007x4cq57

Temel İslam Bilimleri | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  0000-0001-6400-3268

Prof. Dr. | Sorumlu Yazar | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR**: 0468j1635

Kelam | Rize, Türkiye

Öz

Kullarının hidâyet ve doğru yoldan ayrılmalarını istemeyen Allah zaman içinde bozulan ve hak yoldan uzaklaşan toplumlara, onları uyarmaları ve hak yola davet etmek için peygamberler göndermiştir. Her biri birer hidayet rehberi olan peygamberler, Allah'ın emir ve yasaklarını gönderilmiş oldukları toplumlara tebliğ etmişler ve bu uğurda türlü sıkıntılara göğüs gelerek büyük mücadele örnekleri sergilemişlerdir. Böylesine zorlu bir vazifede peygamberler elbette yalnız bırakılmamış, nübüvvet davalarında haklı olduklarını ispatlamaları için her birine Allah tarafından farklı mucizeler bahşedilmiştir. Hz. Salih'in devesi, Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması, Hz. Musa'nın asası, Hz. İsa'nın ölülere diriltmesi vb. olağanüstü hadiseler Kur'an'da zikredilen mucizelerden bazılarıdır. Hz. Peygamber'e verilen en büyük mucizenin Kur'an-ı Hakîm olduğu konusunda İslam âlimleri arasında ittifak vardır. Kur'an dışında hissî mucize olarak adlandırılan ayın ikiye bölünmesi, hurma kütüğünün inlemesi, taşların konuşması, kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi gibi mucizeler de nübüvvet bahislerinde ele alınmaktadır. Bu makalede söz konusu hissî mucizeler incelenmiş ve kelâm ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Özellikle pozitivist okuma biçimlerinin de etkisiyle hissî mucizelerin varlığını kabul etmeyenler olmakla birlikte ulaştığımız deliller neticesinde bu tür mucizelerin Hz. Peygamber'e verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Nübüvvet, Mucize Çeşitleri, Hissî Mucize, Ayın Yarılması

Atıf Bilgisi

Yavuz, Talha-Yavuz, Salih Sabri. "Modern Dönemde Hissî Mûcizelere Yöneltilen Eleştirilerin Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 57-73.

<https://doi.org/10.32950/rid.1321495>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 01.08.2023	Kabul Tarihi: 25.12.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz danışmanlığında devam eden 'İbn Teymiyye'nin Hıristiyanlığa Yöneltiltiği Eleştirilerin Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi (el-Cevâbü's-Sahîh Bağlamında)' isimli doktora tezinden üretilmiştir.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (TY) %66, yazar (SSY) %33.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Theological Evaluation of Criticisms Directed to Sensory Miracles in the Modern Period

Talha YAVUZ |  0000-0001-6871-8850


Dr. Candidate | Author | talha_yavuz19@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University |  007x4cq57

Basic Islamic Sciences | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  0000-0001-6400-3268

Prof. Dr. | Corresponding Author | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University |  0468j1635

Kalam | Rize, Türkiye

Abstract

Allah, who does not want His servants to stray from the right path, sent prophets to warn peoples and to invite them to the true path. The prophets, each of whom was a guide, conveyed the orders and prohibitions of Allah to the individuals and societies to which they were sent, and for this purpose, they showed great examples of struggle by enduring all kinds of troubles. Of course, the prophets were not left alone in such a difficult task, and each of them was given different miracles by Allah to prove that they were right in the cases of prophethood. Hz. Salih's camel, The fact that Abraham did not burn in the fire, Hz. Moses' staff, Hz. Jesus' resurrection, etc. It is one of the miracles mentioned in the Qur'an. There is an agreement among Islamic scholars that the greatest miracle given to the Prophet is the Qur'an. Miracles such as the splitting of the moon into two, the groaning of the palm stump, the speech of stones, the news that fried mutton is poisonous, which are called sensory miracles outside the Qur'an, are examined in this article and evaluated in terms of the discipline of theology. Even though there are those who do not accept the existence of sensory miracles, especially under the influence of positivist reading styles, as a result of the evidence we have obtained, it is clear that such miracles are related to the Prophet Muhammad. It has been concluded that it was given to the Prophet.

Keywords

Theology, Prophethood, Types of Miracles, Sensory Miracle, Splitting of the Moon

Citation

Yavuz, Talha-Yavuz, Salih Sabri. "Theological Evaluation of Criticisms Directed to Sensory Miracles in the Modern Period". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 57-73.

<https://doi.org/10.32950/rid.1321495>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 01.08.2023	Date of Acceptance: 25.12.2023	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is extracted from ongoing doctorate dissertation entitled "The Theological Evaluation of Ibn Taymiyya's Criticism of Christianity (In the Context of al-Cevabu's-sahih)", supervised by Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz at Institute of Graduate Studies of Recep Tayyip Erdogan University.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (TY) %66, author (SSY) %33.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



ULAKBİM
TIZİN



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

Giriş

Nübüvvet meselesi usûl-i selâse¹ olarak adlandırılan İslam'ın temel inanç esaslarından biri olup, Allah ile kulları arasındaki iletişimin sağlanmasında önemli bir yer tutmaktadır. Allah'a kulluk yapmakla mükellef olan insan² böylesine büyük bir vazifede tek başına bırakılmamış, iyiyi kötüden ayırt edecek aklın yanında peygamberler ile ve onlara verilen vahiy ile desteklenmiştir. Vahiy ile olan bu destek sonsuz ilim, irade ve kudret sahibi olan bir Zat tarafından gelmesi hasebiyle kıymete şayandır. Zira “haber vermek” yahut “üstünlük, yücelik” gibi anlamları barındıran nübüvvetin kaynağı Allah olduğu için peygamberlerin başta vahiy olmak üzere ümmetlerine aktardıkları bilgi ve haberler, diğer bilgi ve haberlerden daha özel ve daha değerlidir.³ Bununla birlikte akıl nakil uyumsuzluğunda akla öncelik veren ve bunu kânûn-i küllî'ye dönüştüren âlimler de mevcuttur. Akıl olmadan vahyin anlaşılabilmesi ve teklifte aklın şart olması gibi sebepler Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıları böyle düşünmeye sevk etmiştir.⁴

Peygamberlerin gönderiliş sebep ve hikmetlerini haber veren ayetlerden bazıları şu şekildedir:

“İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi.”⁵

“O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”⁶

İslam düşünce tarihinde, özelde de kelâmda peygamberlik konusu ele alınıp değerlendirilirken onun ispatı üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiada doğru mu yoksa yalancı mı olduğu ancak iddiasını ispatlamakla mümkün olabilir. Bu açıdan mûcize, peygamberliği ve doğru söyleyen ile yalan söyleyeni birbirinden ayırt etmesi sebebiyle önemlidir. Zira hak peygamber (nebi) ile sahtekâr olanı (mütenebbi) ayırt eden en büyük kıtas mûcizedir.

Geçmişten günümüze nübüvvet inancına yönelik birçok itirazlar yapılmış olup, bu müesseseyi inkâr eden⁷ veya buna eleştirel yaklaşan farklı şahıs ve fırkalar olmuştur. Buna mukabil İslam âlimleri nübüvvetin gerekliliği üzerinde durmuş, yapılan itiraz ve eleştirilere sessiz kalmayarak İslam akaidini muhafaza etmişlerdir. Hatta bu hususta telif edilen eserler o kadar çoktur ki, “A'lâmü'n-nübüvve, Hücecu'n-nübüvve, Delâilü'n-nübüvve, Hasâisü'n-nebi”⁸ isimli farklı bir literatür de meydana gelmiştir.

İslam âlimleri mûcizeyi peygamberliğin önemli bir unsuru olarak görmekle beraber, hissî mûcizeler konusunda farklı kanaat benimseyenler de bulunmaktadır. Özellikle yakın dönemde yapılan ilmî araştırmaların birçoğunda hissî mûcize konusu bir problem olarak ele alınmış ve birçok farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kimileri hissî mûcizelerin sübutunu Hz. Peygamber'e nispet ederken kimileri bunu reddetmektedir. Makalemizde, Hz. Peygamber'e nispet edilen hissî mûcizeleri lehte ve aleyhte delillerle birlikte kelâmî açıdan değerlendirmeye çalışacağız. Böylelikle hissî mûcize etrafında dönen tartışmaları, ulaştığımız ve kelâmî tahlilini yaptığımız delillere göre objektif bir şekilde neticelendirmeyi hedeflemekteyiz.

Şu hususun altını çizmekte yarar vardır: İfade etmeye çalıştığımız üzere hissî mûcize konusunda gerçekten geniş bir literatür

¹ Usul-i selâse, İslam inancının üç temel esasını ifade eder ki, bunlar ulûhiyet, nübüvvet ve ahirete dair konulardan oluşmaktadır.

² İlgili ayet için bk. “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Zâriyat, 51/56)

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâhu'l-luğa/Tâcü'l-luğa*, (Beirut: 1990), 6/2499; Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: 1990), 1/161-162; Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdadî, *Usulu'd-din*, (Beirut: 1981), 153-154; Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Beirut: ts.), 509; Ebü'l-Feyz Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, (1988), 10/354; Ebü't-Tâhîr Mecdüddîn el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, (Beirut: 1991), 4/57; Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, (Kahire: ts.) 337; Ayrıca bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün vd., *Kelâm El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları. 2015), 333, 343-347; S. Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2020), 12-14.

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurrûf Sad, (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 51; Detaylı bilgi için bk. Faruk Sancar, “Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dinî Araştırmalar*, 18/46 (2015), 97-125.

⁵ el-Bakara, 2/213.

⁶ el-Cum'a, 62/2.

⁷ Muattıla (ateistler) ve Berahime gibi bazı fırkalar nübüvveti inkâr etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, nşr. İmamüddin Ahmed Haydar, (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 126-127; Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, 8. Baskı, (Ankara: İSÂM Yayınları, 2016), 271-280; Ayrıca bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, “Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 173-196.

⁸ Peygamberlik müessesesini, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılan eserlerin ortak ismidir. Delâilü'n-nübüvve türü eserlerden bazıları şunlardır: Kâdî Abdülcebbar'ın *Tesbîtü delâ'ilü'n-nübüvve'si*; Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin *Delâilü'n-Nübüvve'si*; Ebü Dâvud es-Sicistânî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*, İbn Kuteybe'nin *A'lâmü'n-nübüvve'si* (*Delâ'ilü'n-nübüvve*), İbn Ebü'd-Dünyâ, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, İbn Hibbân, Taberânî ve Ebü Zer el-Herevî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'leri*, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*; Abdülkâhîr el-Bağdadî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*. Ayrıca bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115-117.

meydana gelmiştir. Özellikle modern dönemde bilimsel düşüncenin kabul ettiği tabiat kanunlarının değişmezliği ilkesi, İslam âlimlerini hissî mucize konusunda daha çok çalışmaya diğer bir tabirle din ile bilim arasında bir uzlaşma yolu bulmaya sevk etmiştir. Çünkü pozitivizm ve rasyonalizm gibi felsefi akımlar, bilimsel düşüncenin önünde engel olarak gördükleri hissî mucizelere çok katı eleştiriler yöneltmiş olup, bu da ortaya ciddi bir problem çıkarmıştır. Batı'daki bu ayrışma hissî mucizeleri ele alıp onları başka bir zeminde değerlendirmeye yol açmıştır. İslam düşünürleri de bu problem karşısında yeni arayışlar içine girmiştir. Bu bağlamda modern bilimin dayattığı bilimsel düşünceye cevap vermek ve hissî mucizeleri güncel zeminde yeniden konumlandırmak amacıyla birçok yeni çalışma yapılmıştır.

Hissî mucizeleri kelâmî açıdan ele alan çalışmaların sayısı oldukça fazladır.⁹ Bizim araştırmamızın bu çalışmalardan farkını özet bir şekilde ifade etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Pozitif bilimlerin etkisi ve bilimsel düşünce baskısı son dönemdeki ilim adamlarını etkilemiştir ve bu etkinin izleri ilmî çalışmalarda da görülmektedir. Yukarıdaki çalışmaların genelinde hissî mucizelere karşı olumsuz bir tavır sergilenmektedir. Bu olumsuz tavrın detayları burada zikredilemeyecek şekilde son derece uzundur. Kısaca, kimi yazar hissî mucizeleri mecazî anlamda, kimi sembolik anlamda, kimi de ayın yarılmasında olduğu gibi kıyametin kopma sürecinde yaşanacak hadise şeklinde değerlendirmiştir. Hissî mucizeleri ya inkâr ya da modern bilimin verilerine göre tevîl etme seçeneği, bizce olayı hakiki mecrasından uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla hissî mucize konusunu Batı'nın sunduğu felsefî akımlardan etkilenmeden, başta ayet ve hadisler olmak üzere naklî deliller ile yeniden değerlendirme ihtiyacı hasıl olmuştur.

Araştırmada hissî mucizeler konusu incelenirken bu alanda ilk dönem klasik kelâm kaynaklarından son dönem modern kaynaklara kadar birçok farklı eser incelenmiş, geniş bir literatür taraması yapılmış ve böylece zengin bir kaynakça oluşturmaya gayret edilmiştir.

1. Mûcizenin Tanımı

Arapça bir kelime olan mûcize, kudretin zıddı anlamını ifade eden ve bir şeye güç yetirememeye anlamındaki “a-c-z” veya “i'caz” kökünden türeyen ism-i fâildir. Türkçe'de “harikulâde, tabiatüstü, aciz bırakan” gibi anlamları barındıran bu kelimenin sonundaki “tâ”, müennes (dişillik) alamenti olmayıp, “el-allâmetü” kelimesinde olduğu gibi mübâlağa içindir. Böylece mûcize kelimesi “asla güç yetirilmeyen, kesinlikle aciz bırakan” anlamlarına gelmektedir.¹⁰

Mûcize kelimesi bu haliyle Kur'an'da geçmeyip, çoğu kez âyet/âyât,¹¹ beyyine,¹² burhân,¹³ sultân,¹⁴ hak,¹⁵ furkân¹⁶ gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Kelâmî terim olarak mûcize kelimesinin ilk ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hicrî IV.

⁹ Yapılan çalışmaların tamamını burada zikretmek mümkün olmamakla beraber kelâm alanında olup önemli gördüklerimizden bazıları şu şekildedir:

- Halil İbrahim Bulut'un *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* isimli doktora çalışması. Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda 2001 yılında yapılmıştır.
- Serpil Dayı'nın *Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mucizelere Yaklaşımı* isimli yüksek lisans çalışması. Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda 2019 yılında yapılmıştır.
- İhsan Arslan'ın “Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Aralık 2017), 13-48 adlı makalesi.
- Adil Bebek'in “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Ocak 2014), 121-148 adlı makalesi.
- Musa Koçar'ın “Kur'an'daki Hissî Mucizelere Farklı Bir Yaklaşım (Muhammed Esed Örneği)”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 6/15-16 (2006), 279-295 adlı makalesi.
- Recep Orhan Özel'in “Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]*, 8 (2017), 75-123 adlı makalesi.
- Soner Akpınar'ın “Modern ve Gelenekçi Bazı Yazarların Hissî Mucizelere Yaklaşımı”, *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi = Journal of Bitlis İslamiyat*, 5/1 (Haziran 2023), 54-77 adlı makalesi.
- Mehmet Salmazzem'in “Tehaddî Olgusu Bağlamında Hz. Peygamber'in Hissî Mucizeleriyle İlgili Görüş ve Tartışmaların Analizi”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, (2019), 83-114 adlı makalesi.

¹⁰ Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu, 15. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 47; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Hüccetullahi ale'l-âlemîn*, (Diyarbakır: ts.), 13; İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Resâil*, nşr. Ahmed Cevdet, (İstanbul: 1316), 137; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, (Beyrut: 1989), 5/11.

¹¹ el-A'râf, 7/73.

¹² el-Beyyine, 98/1.

¹³ el-Kasas, 28/32.

¹⁴ en-Nisâ, 4/153.

¹⁵ Yûnus, 10/76.

¹⁶ el-Bakara, 2/53.

(X.) yüzyıldan itibaren bu kavrama rastlanmaktadır. Eş'arî ile Mâtürîdî'nin eserlerinde dolaylı da olsa mûcize teriminin kullanılması bu bilgiyi doğrulamaktadır.¹⁷

Kelâm âlimlerine göre mûcizenin terim anlamı şudur: İnkarcılara karşı meydan okunduğu esnada, peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın elinde kendisini doğrular mahiyette, başkalarının benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı, tabiat kanunlarına aykırı olan bir hadisenin zuhur etmesidir.¹⁸

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere mûcizenin oluşabilmesi için şu şartlar gerekmektedir:

- a- Mûcize fâil-i muhtar olan Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir ve O'nun bir fiilidir. Her ne kadar peygamber eliyle meydana gelse de mûcizenin asıl yaratıcısı Allah'tır.¹⁹ Filozoflara göre ise mûcize Allah'ın fiili olmayıp, peygamberlerin kendi fiilidir.²⁰
- b- Olağanüstü, harikulâde olması gerekir. Bu mûcizenin olmazsa olmaz şartlarından biridir.²¹
- c- Peygamberlik iddiasında bulunan şahsın bizatihi elinde meydana gelmesi gerekir.²² Bir peygamberin gösterdiği mûcize, başka bir peygamber için delil olmaz.
- d- Tehaddî ile birlikte vuku bulmalıdır. Dolayısıyla tehaddî olmadan bir peygamberde meydana gelen olağanüstü durumlar ayrıca ele alınmakta olup, bunlara farklı isimlendirmeler yapılmaktadır.²³ Kimi âlimler Hz. Peygamber'in gösterdiği tüm olağanüstü olayların zımnî de olsa tehaddî vasfı taşıdığını ileri sürerek hepsine mûcize denilebileceğini savunmuştur. Ancak tehaddîde esneme kabul etmeyenler ağıktan meydan okuma olmadan meydana gelen olaylara mûcize değil, ilahî birer lütuf veya işaret gibi isimler vermişlerdir.²⁴
- e- Mûcize peygamberlik iddiası esnasında vuku bulması gerekir. İddiadan önce meydana gelen olağanüstü hadiseler ile nübüvvet iddiası kanıtlanamaz.²⁵
- f- Mûcize iddiaya uygun bir şekilde zuhur edip, sahibini yalanlamamalıdır. Örneğin, bir kimse 'şu deve dile gelip peygamberliğime şahitlik edecektir' dese ve sonrasında o deve onun yalancı olduğunu söylese, bu mûcize olmaz.²⁶
- g- Mûcizenin karşı konulamaz bir şekilde cereyan edip, dünyada gerçekleşmesi gerekmektedir.²⁷

2. Tasnifi

Kaynaklarda mûcizenin şartları yanında tasnifi konusunda farklı kategorik değerlendirmeler yapılmıştır. Kimileri mûcizeyi kevnî ve aklî olmak üzere iki grupta ele alırken kelâm âlimleri mûcizeyi genellikle hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç başlık altında incelemişlerdir.²⁸

2.1. Hissî Mûcizeler

Hissî mûcizeler insanların duyularının idrakine dayanan olağanüstü olaylar olup, tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde cereyan eden hadiselerdir. Tabiatla alakalarından dolayı bunlara "kevnî", belli bir zamanla sınırlı oldukları için "zamanî" mûcizeler de denmiştir.²⁹

Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi,³⁰ Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalarını iyileştirmesi,³¹

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 286.

¹⁸ Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn*, thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfi, (Kahire: 1983), 122; *Gâyetü'l-merâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 233; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 101; Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Ta'rifât*, (İstanbul: 1918), 194; *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedreddin en-Nasânî, (Kahire: 1907), 8/222; Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî*, (Kahire: 1962), 15/200.

¹⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, thk. Claude Salame', *Tebseratü'l-edille*, (Dimaşk: 1990), 1/469-470; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Mehdî, (Kahire: 2002), 4/24-26.

²⁰ İbn Haldun et-Tûnisî, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvahid Vâfi, (Kahire: ts.), 1/402-403.

²¹ Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Hüccetullahi ale'l-âlemîn*, 13.

²² Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 340.

²³ Bâkîllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, 258-259.

²⁴ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: 1998), 176-180.

²⁵ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1/471.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/430-434.

²⁷ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1/469.

²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübe, 2003), 143-144; Süyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Mutevella Mansûr, (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2007), 5/1873; Bâkîllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l- Maârif, ts), 38.

²⁹ Bâkîllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, 38; Râğıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfahânî* 1/42.

³⁰ el-A'râf, 7/107-108, 117-122.

³¹ el-Mâide 5/110.

ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması³² Kur'an'da zikredilen mucizelerden bazılarıdır.

İslam âlimlerinden bazıları peygambere verilen mucize ile o peygamberin gönderildiği toplum alışkanlıkları veya revaçta oldukları meslek arasında bir bağlantı kurmaktadır. Örneğin, Hz. Musa'nın yaşadığı bölgede sihir ve büyü revaçta olan bir meslek olduğu için Allah ona, asanın yılanı dönüşmesi mucizesini vermiştir. Aynı şekilde Hz. İsa döneminde tıp, son derece gelişmiş ve halkın ilgi duyduğu bir meslek olduğundan dolayı Allah ona, tıp ile alakalı mucizeler vermiştir. Anadan doğma kör ve alaca hastalarını iyileştirmesi bu kabilden olan mucizelerdir.³³

2.2. Haberî Mucizeler

Bu tür mucizeler peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahye dayanarak geçmiş, gelecek ya da şimdiki zamana dair aktardıkları gaybî haberlerdir.³⁴

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın haber verdiği Hz. Zülkarneyn'den,³⁵ Hz. Nuh'tan ve dokuz yüz elli yıl kavmi arasında kaldığından,³⁶ Hz. İbrahim'den ve ateşe atılmasından,³⁷ Ashab-ı Kehf kıssasından,³⁸ Hz. Yusuf kıssasından³⁹ vb. önceki ümmetlerinden bahsetmesi, Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta mağlup edeceğini⁴⁰, Ammar'ın âsi bir grup tarafından öldürüleceğini⁴¹ bildirmesi bu gaybî haberlerdendir.

2.3. Aklî Mucizeler

Manevî mucize ya da bilgi mucizesi olarak da isimlendirilen bu tür mucizeler, insanların akıl yürütme ve muhakeme gücüne hitap eden, düşünce yoluyla algılanabilen ve insanı somut deliller ile baş başa bırakan hakikatlerden oluşur. Muhakeme ve düşünce yoluyla idrak edilen aklî mucizelerin hissî mucizelerden ayrılan ve dikkat çeken özelliği, belirli bir zaman ya da mekân ile sınırlı olmaması yani süreklilik ifade etmesidir. Diğer bir farklılık da Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) zikrettiği husus olup, hissî mucizelerin anlaşılması için özel bir kabiliyete ihtiyaç yokken aklî mucizelerde durum aynı değildir.⁴²

Kur'an-ı Kerîm aklî mucizelerin en büyüğü olarak kabul edilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'an ile birlikte bütün insanlara ve cinlere meydan okuduğu İslam âlimlerinin kahir ekseriyetinin ittifak ettiği bir meseledir. En büyük mucize olan Kur'an'ın hem Hz. Peygamber'in kavmine hem de bütün nesillere tehdîde bulunması İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamada tek başına yeterli olup, kıyamete kadar geçerli olacak bir delildir.⁴³

Aklî mucizelerin Kur'an dışında da örnekleri mevcuttur. Hz. Peygamber'in doğru sözlü, güvenilir, son derece yüksek ahlâk sahibi, şefkatli ve merhametli olması, iyiliği emredip kötülükten sakındırması, her türlü kusurdan arınmış, maddi ve manevi bütün meziyetlerde donatılmış olması, ilâhî mesajı bizzat uygulayıp insanlara her alanda örneklik teşkil etmesi, ahlaklı ve erdemli bir toplum için vazgeçilmez ilkeler ortaya koyması gibi tüm hususlar Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet eden bilgi mucizelerindendir.⁴⁴ Tüm bu üstün meziyetleri onun nübüvvetinin doğruluğunu rasyonel açıdan doğrulamaktadır.

3. Mucizenin Nübüvvet Delâleti

Ehl-i sünnet kelâmcıları mucize ile nübüvvet arasında bir bağ kurup, nübüvvetin en önemli delilinin mucize olduğu hususunda fikir birliktelikleri bulunmaktadır. Buna göre mucize sadece Allah'tan vahiy alan gerçek peygamberlerin elinde zuhur edip, yalancı olanlara asla mucize verilmemiştir. Mucize ile nübüvvet arasındaki ilişki klasik dönem kelâm kitaplarının birçoğunda

³² el-Enbiya, 21/69.

³³ İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/344; Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/350; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, (Kahire: Hecer, 2001), 17/570.

³⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 107; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348-351.

³⁵ el-Kehf, 18/83.

³⁶ el-Ankebut, 29/14.

³⁷ el-Enbiya, 21/51-72.

³⁸ el-Kehf, 18/9.

³⁹ Yûsuf, 12/7.

⁴⁰ er-Rûm 30/1-4.

⁴¹ Buharî, "Salat", 63.

⁴² Bâkîllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, 38; Bulut, "Mucize", 30/348-351.

⁴³ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, 4/175.

⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, nşr. Şemrân el-İclî, (Beirut: 1988), 128-129; Câhiz, *Hucecû'n-nübüvve*, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, (Kahire: 1979), 3/280-281; Neseîfî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/492-535; Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, 176-180.

zikredilmiş, dahası peygamberliğin olmazsa olmaz şartının mûcize olduğu konusu kelâmcılar tarafından dillendirilmiştir.⁴⁵

Tüm şartları barındıran bir mûcizenin peygamberin doğruluğunu kanıtlaması kimi kelâmcılara göre zorunlu bilgi niteliğinde olsa da kelâmcıların ekserine göre mûcize istidlâlî bilgi ifade etmektedir.⁴⁶

Hız. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan en büyük delilin Kur'an mûcizesi olduğu hususunda âlimlerin ittifakı bulunmaktadır. Hız. Peygamber'den sadır olan diğer olağanüstü hadiselerin nübüvvetine delâleti konusunda ise benzer yaklaşımı söylemek zordur. Zira Kur'an'ın dışındaki diğer harikulade hadiselerde tam bir ittifak mevcut değildir. Bununla birlikte çoğunluk Hız. Peygamber'e isnad edilen ve gerekli şartları taşıyan hissî mûcizeleri nübüvvet ile ilişkilendirir ve bunları nübüvvetin delillerinden kabul eder.⁴⁷

Nübüvvetin aklî temellendirmesi şöyle bir istidlal ile ortaya konmaktadır: Nübüvvet iddiasında bulunup da yalancı olan herkesi Allah zelil edip, yalancını açığa çıkartmıştır. Esved el-Ansî, Müseylimetü'l-kezzâb vb. gibilerini Allah yardımsız bırakıp, yalancı olduklarını ortaya çıkartmıştır. Nübüvvet iddiasında bulunup da insanları acze düşürecek, olağanüstü mûcizelerle desteklediği kişiler de hakiki peygamberdirler. Hız. Nuh, Hız. İbrahim, Hız. Mûsâ, Hız. İsâ, Hız. Süleyman, Hız. Muhammed ve diğer peygamberler bu şekilde ilahî yardıma mazhar olup, mûcizelerle desteklenmişlerdir.⁴⁸

4. Kur'an'da Geçen Peygamber Mûcizeleri

4.1. Önceki Peygamberlere İsnad Edilen Mûcizeler

Mûcize kelimesi kökü itibariyle Kur'an'da doğrudan yer almayıp, benzer manayı ifade etmek üzere âyet/âyât,⁴⁹ beyyine/beyyinât,⁵⁰ hak,⁵¹ burhân,⁵² furkân⁵³ ve sultân⁵⁴ gibi kelimelerle ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Hakîm Hız. Mûsâ'ya asânın yılanı dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık vermesi (yed-i beyzâ)⁵⁵, Hız. Salih'e dişi bir deve,⁵⁶ Hız. Süleyman'ın emrine sabah gidişi bir ay ve akşam dönüşü bir ay olan rüzgârın verilmesi⁵⁷ gibi mûcizeler verildiğini beyan etmiştir.

Bu ayetler önceki peygamberlere mûcizeler verildiğini ifade etmenin yanında onların ellerinde hissî/kevnî mûcizelerin de ortaya çıktığını da bildirmektedir.

4.2. Hız. Peygamber'e İsnad Edilen Mûcizeler

Peygamberliğin ispat edilmesi için en önemli delillerden olan mûcize, önceki peygamberlere verildiği gibi Hız. Peygamber'e de verilmiştir. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet incelendiğinde Hız. Peygamber'in çeşitli mûcizeler ile desteklendiği görülecektir.

4.2.1. Hız. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mûcizeler

Kur'an'dan sonra nübüvveti ispat eden delillerin başında, Hız. Peygamber'in elinde zuhur eden ve çoğunluğun hissî mûcize olarak adlandırdığı harikulade olaylar yer almaktadır. Mûcizenin şartları açıklanırken tehadî bahsinde de temas ettiğimiz üzere, Hız. Peygamber'den sadır olan tabiatüstü hadiselerin hissî mûcize şeklinde isimlendirilmesinde tüm kelâmcıların ittifakı bulunmamaktadır. Kimine göre yeterli şartları taşımadığı gerekçesiyle bunlar mûcize olmayıp, ilahî birer lütuf ve işaretlerdir.⁵⁸ Ancak ulemanın çoğunluğu Hız. Peygamber'den zuhur eden harikulade olayları hissî mûcize olarak adlandırdığı için biz de bu

⁴⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 275.

⁴⁶ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen en-Nisâbü'rî, *Mücerredü makâlât*, nşr. D. Gimaret, (Beyrut: 1987), 176.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/22.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, 1/218, 219; 4/502, 512.

⁴⁹ el-Mâide, 5/75; el-En'am, 6/109, 124; Yûnus, 10/101.

⁵⁰ Âl-i İmran, 3/86, 105, 184; el-Mâide, 5/32, 110; el-En'am, 6/157.

⁵¹ Yûnus, 10/76, 77, 94, 108; el-Enbiyâ, 21/55; el-Mü'min, 40/25.

⁵² en-Nisâ, 4/174; Yûsuf, 12/24; el-Kasas, 28/32.

⁵³ Âl-i İmran, 3/4; el-Enbiyâ, 21/48; el-Furkân, 25/1.

⁵⁴ en-Nisâ, 4/153; Hûd, 11/96; İbrâhîm, 14/10, 11.

⁵⁵ el-A'râf, 7/107-108, 117-122; Tâhâ, 20/19-22, 67-70.

⁵⁶ el-A'râf, 7/73; Hûd, 11/64; eş-Şuarâ, 26/155-156.

⁵⁷ el-Enbiyâ, 21/81; Sebe, 34/12.

⁵⁸ Bulut, "Mûcize", 30/348-351.

şekilde isimlendirmeyi uygun görmekteyiz.

Klasik dönem İslam kaynaklarına bakıldığında Hz. Peygamber'in hissî mucizeler gösterdiği konusunda ciddi bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Geride de temas edildiği üzere Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla *Delâilü'n-nübüvve*, *Siyer*, *Şemâil* türü eserlerde çok sayıda mucize zikredilmiştir.

Hz. Peygamber'e isnad edilen hissî mucizelerin bazıları ayetle çoğunluğu ise hadislerle sabit olmuştur. Ayın ikiye bölünmesi,⁵⁹ ağacın Hz. Peygamber'in huzuruna gelmesi,⁶⁰ ağaç kütüğünün inlemesi,⁶¹ kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi,⁶² devenin halinden yakınması,⁶³ taşın Hz. Peygamber'e selam vermesi⁶⁴ gibi hissî mucizelerin hepsi şöhret bulmuş ve ashap tarafından müşahade edilmiştir.⁶⁵ Hz. Peygamber'e isnad edilen hissî mucizeler burada zikredilenlerden çok daha fazla olup, tamamını bu makalede incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla hissî mucize denilince en çok akla gelen ayın ikiye bölünmesi, hurma kütüğünün inlemesi gibi olağanüstü hadiseleri ele alıp, mahiyetlerinin ne olduğunu inceleyeceğiz.

4.2.1.1. Ayın İkiye Bölünmesi/İnşikâku'l-Kamer

Ayın iki parçaya bölünmesi hadisesi şakkul-kamer ya da inşikâku'l-kamer terimi ile ifade edilmiştir. Bu olay hem Kur'an'da hem de hadislerde geçtiği için tefsir kitaplarında da geniş bir biçimde ele alınmıştır. Şakku'l-kamere dair rivayetler Buhârî ve Müslim başta olmak üzere çeşitli hadis kitaplarında birbirlerine yakın manalar ile nakledilmiştir.

Kamer sûresinin ilk ayetlerinde olay şu şekilde ifade edilmiştir: “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir ayet görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler. Peygamberi yalanladılar, nefislerinin arzularına uydular.*”⁶⁶

Bu ayetlerin nüzul sebebi şu şekildedir: Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'den kendilerine bir mucize göstermelerini istemiştir. Hz. Peygamber de nübüvvetinin doğruluğunu onlara kanıtlamak için ayın ikiye yarılması mucizesini onlara göstermiştir. Ne var ki, Mekkeli müşrikler şakku'l-kamer mucizesini görünce yüz çevirip Hz. Peygamber'i yalanladılar ve “Bu devam edegelen bir sihirdir. Muhammed bizleri büyüledi” dediler.⁶⁷

İnşikâku'l-kamer ile ilgili rivayetler sahâbeden Ali b. Ebû Tâlib,⁶⁸ Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyle b. Yemân'a dayanmaktadır. Bu rivayetlere göre ayın yarılması hadisesi hicretten yaklaşık beş yıl önce Mekke'de meydana gelmiş ve ayın iki parçasını Hira dağının arasında, diğer bazı rivayetlerde ise bir parçasını Safâ tepesinde, diğer parçasını da Merve tepesinde görmüşlerdir. Olaydan sonra Hz. Peygamber: “*Ey Fulân, Ey Fulân Şahit olunuz*” demiştir.⁶⁹

Mücahid, Katâde, İbrâhîm en-Nehâî, Taberî, Mâtürîdî, Ebu Bekir el-Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Zemahşerî, Nüreddîn es-Sâbûnî, Râzî, Kurtubî, Seyfeddîn el-Âmidî, İbn Kesîr, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Abdüllatif Harpûtî, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen vb. İslam âlimlerinin çoğunluğu ayın ikiye yarılma mucizesinin Mekke döneminde meydana geldiğini savunmuştur.⁷⁰ Gerek ayette “ay yarıldı” şeklinde geçmiş zaman kipiyle olayın ifade edilmesi gerekse de birçok hadis kitabında

⁵⁹ el-Kamer, 54/1-3; Buhari, “Menakıb”, 27, “Meâkıbü'l-Ensâr”, 36; Müslim, “Sıfatü'l-Münafikîn”, 34-44.

⁶⁰ İbn Mace, “Fiten”, 23.

⁶¹ Buhari, “Buyû”, 32; “Menakıb”, 25.

⁶² Müslim, “Selam”, 45; Buhari, “Tib”, 55; Ebu Dâvûd, “Diyât”, 6.

⁶³ Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledümiyye*, nşr. Salih Ahmed eş-Şamî, (Beirut: 1412/1991), 1/204, 2/26-35, 3/74; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ vd., (Kahire: 1375/1955), 2/ 396-408.

⁶⁴ Müslim, “Fezâil”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/89, 95, 105.

⁶⁵ Tâcuddin es-Sübkî, *es-Seyfu'l-meşhur*, thk. Mustafa Saim Yeprem, 1. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 27; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 310; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, 4/333-405.

⁶⁶ el-Kamer, 54/1-3.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, (Beirut: 1984), 13/84-85; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/296.

⁶⁸ Hz. Ali'ye nispet edilen şakku'l-kamer rivayeti sahih hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Ayrıca bazı rivayetlerde müşriklerin mucize talebi olmaksızın sadece hadisenin nasıl gerçekleştiği nakledilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Salmazzem, “Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2018): 859-884.

⁶⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 27, “Tefsîr”, 54/1; “Menâkıbü'l-enşâr”, 36; Müslim, “Sıfatü'l-Münafikîn”, 44-48; Tirmizi, “Kitabu Tefsiri'l-Kur'an”, 54; Tirmizi, “Tefsir”, 54, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/82.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/84-85; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 310; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/275-278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994), 3/165; Abdüllatif Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm*, (İstanbul: 1911), 293; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 4/420; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 106; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: ts.), 211; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-meşîr*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/290-291; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 27/100; İlyas Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/343-345.

konunun zikredilmesi, cumhuru ulemanın bu görüşü desteklemesine vesile olmuştur.

Şakku'l-kamer hadisesi Kur'an ve sünnette varit olmakla birlikte, bunun henüz gerçekleşmeyip, kıyametten önce vuku bulacağı da ileri sürülmüştür.⁷¹ Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh⁷² ile İzzet Derveze ve Muhammed Esed⁷³ gibi son dönem bazı âlimler bu görüştedir.

Ayın yarılması olayını Hz. Peygamber'in bir mûcizesi kabul etmeyip, bunu kıyametten önce vuku bulacak bir hadise olarak kabul edenlerin birtakım gerekçeleri bulunmaktadır. Şimdi bu gerekçeleri ve onlara verilecek cevapları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

a. Gerek ayın ikiye yarılması olayını kabul etmeyenler gerekse de Hz. Peygamber'in diğer hissî mûcizelerini kabul etmeyenler genelde Kur'an'dan şu ayeti kendilerine referans almaktadırlar: “Bizi, (Kureyş'in istediği) mûcizeleri göndermekten, ancak öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoymdu. (Nitekim) Semûd kavmine o dışı deveyi açık bir mûcize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mûcizeleri sırf korkutmak için göndeririz.”⁷⁴

Hissî mûcizeleri kabul etmeyenlere göre Hz. Peygamber'e sadece Kur'an mûcizesi verilmiştir. Bu ayette de Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mûcize talepleri reddedilmiştir. Halbuki hissî mûcizeleri kabul eden Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre bu ayet ile kastedilen “Âyât-ı Mukteraha” da denilen helak mûcizeleridir. Bu tür mûcizeler inkârda ısrar eden kavimlerin cezalandırılmasına yönelik mûcizelerdir. Nûh kavminin tûfan ile, Semûd, Âd ve Medyen kavimlerinin korkunç bir gürlütleyle, Lût kavminin zelzeleyle, Firavun ve ordusunun denizde boğulmak suretiyle yok edilmesi önceki peygamberlere verilen helak mûcizelerindedir.⁷⁵ Ancak Allah'ın bir lütfu olarak son peygamber Hz. Muhammed'e helak mûcizesinin verilmediği yani ‘gösterilen mûcizelere rağmen iman etmeyenlerin toptan helak olmaları’ prensibinin Mekke müşrikleri için tam olarak uygulanmayacağına dair Kur'an'da açık bir beyan vardır. “Hani onlar, “Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'an) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir azap getir” demişlerdi. Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi. Başışlanma dilerlerken de Allah onlara azap edecek değildi.”⁷⁶ Bu ayette inkârcı Mekke müşriklerinin gökten taş veya elem verici bir azap ile helak edilmeleri talepleri, Hz. Peygamber'in onların aralarında bulunması ve istiğfar eden müminlerin olmaları gerekçesiyle reddedilmiştir. Hz. Peygamber hicret ile birlikte Mekke'den çıkıp, istiğfar eden müminler de orayı terk ettikten sonra inkârcı müşrikler Bedir'de cezalandırılmışlardır.⁷⁷

İsrâ sûresinin 59. ayetinde Hz. Peygamber'e verilmediği ifade edilen mûcize hissî mûcize olmayıp, görüldükten sonra inkâr etmeleri halinde topyekûn cezalandırılmaları ile sonuçlanacak helak edici mûcizelerdir. Tefsirlerde İsrâ sûresi 59. ayetinin nüzul sebebi olarak şu olay zikredilir: Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak için Safa tepesini altına çevirmesini, Mekke'nin dağlık çevresini bereketli bir ova haline getirmesi gibi mûcizeler istemişlerdir.⁷⁸ Allah da eski ümmetlerin de benzer şekilde mûcize talepleri olduğunu, mûcizelerden sonra da iman etmedikleri için helak edildiklerini onlara hatırlatmıştır. Ümmetine son derece düşkün olan rahmet ve şefkat peygamberi Hz. Muhammed ümmetinin eski ümmetler gibi helak olmasını istemediği için Allah'tan böyle mûcizeler talep etmemiştir.⁷⁹

İsrâ sûresinin 59. ayeti ile Ankebut sûresinin 50. ayeti Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğinin delili değildir. Aksine bu ayetler müşriklerin altından bir dağ, altından bir ev, göğe çıkıp oradan okuyacakları bir kitap getirmesi⁸⁰ gibi keyfi ve şımarıkça isteklerine bir cevap vermektedir. Bu husus şakku'l-kameri talep eden müşrikler ile bir tezat oluşturmamaktadır. Zira Allah mutlak güç ve irade sahibi olup,⁸¹ hangi mûcize talebine müsbet, hangisine menfi cevap vereceği bizzat kendi irade ve meşîetindedir.

b. Bazı rivayetlerde şakku'l-kamer olayının iki kez olduğu geçmektedir.⁸² Dolayısıyla rivayetler arasında çelişki olduğunu iddia edip, böyle bir mûcizenin gerçekleşmediğini ileri sürenler olmuştur. Enes b. Malik'ten gelen rivayette “merrateyn” ifadesi bazılarınca “iki defa” şeklinde yorumlanmıştır. Elmalılı'nın da ifade ettiği üzere “merrateyn” fiile değil

⁷¹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, nşr. Ali M. Muavvaz, (Beirut: 1413/1993), 3/297.

⁷² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (Beirut: 1992), 5/409.

⁷³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (İstanbul: İşaret yayınları, 2002), 1087.

⁷⁴ el-İsrâ, 17/59.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/89-90.

⁷⁶ el-Enfâl, 8/32-33.

⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/123-127; el-Ahzâb, 33/9.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/90; Hayrettin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 3/496-497.

⁷⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/466.

⁸⁰ el-İsrâ, 17/93.

⁸¹ en-Nahl, 16/40.

⁸² Mehmet Azimli, “Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Şubat 2008), 27.

eşyanın kendisine taalluk etmektedir. O takdirde mana “Ay iki kez yarıldı” değil, “Ay iki parçaya ayrıldı” şeklinde olmaktadır.⁸³

c. Şakku'l-kameri Hz. Peygamber'in hissî mûcizesi olarak kabul etmeyenlerin diğer bir gerekçeleri de ilgili rivayetlerin mütevâtir olmayıp, âhad haber olması ve âhad haberlerin kesin bilgi ifade etmemeleri hususudur.⁸⁴

Öncelikle şakku'l-kamer hadisesi rivayetlerden önce ayet ile sabit olan bir konudur. Ayet ise geçmiş zaman kalıbıyla kullanılmıştır. Ayın yarılmasını mûcize olarak kabul etmeyenler ayeti gelecek zaman ile tevil etmişlerdir. Ancak ayetin gelecek zaman ile tevil edilebilmesi için geçmiş zaman anlamı vermeye engel bir delilin bulunması gereklidir. Halbuki bunu gerektirecek bir delil yoktur. Aksine ayetin devamı “Onlar bir mûcize görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler. Peygamberi yalanladılar...”⁸⁵ şeklinde olup, bu cümleler ayın yarılması olayının gelecek zaman ile tevil edilmesine uygun değildir.⁸⁶

Şakku'l-kamer ile ilgili rivayetlerin âhad olması meselesine gelince şunun altını çizmekte fayda vardır: Bir rivayetin âhad olması onun güvenilir olmadığı ya da sahîh olmadığı anlamına gelmez.⁸⁷ Rivayetlerin mütevâtir ya da âhad olması râvî sayısı ile alakalı iken sahîh, hasen veya zayıf olması ise sihhati ile ilgilidir. Yani âhad haberler içinde sahîh olan rivayetler de mevcuttur. Hatta mevcut hadis rivayetlerinin çoğunluğu âhad olup çok az bir kısmı mütevâtir derecesindedir. Şakku'l-kamer ile ilgili rivayetler Müslümanlar arasında o kadar şöhret kazanmıştır ki, bu hadise manevî mütevâtir derecesine ulaşmıştır. Vâhidî,⁸⁸ İbn Kesîr⁸⁹ ve Şevkânî⁹⁰ gibi âlimler nezdinde de şakku'l-kamere dair rivayetler senet bakımından mütevâtirdir. Olayı işitmeyen çok az kişi kalmıştır.⁹¹

4.2.1.2. Hurma Kütüğünün İnlemesi

Hurma kütüğünün ağlaması meselesi kaynaklarda ‘Hanînü'l-Ciz’ mûcizesi olarak geçmektedir. Hadise şu şekilde cereyan etmiştir: Hz. Peygamber hicretten sonra Mescid-i Nebevî’de ashâb-ı kirâma hutbe okuyacağı zaman ilk zamanlarda kible tarafında bulunan bir hurma kütüğüne (Ciz’) dayanıp yaslanarak ya da üzerine çıkarak ayakta hutbe irat ederdi.⁹² Yaşının ilerlemesi sebebiyle Hz. Peygamber’e kolaylık olması için hicretin sekizinci yılında bir minber yapılması teklif edilmişti. Hz. Peygamber bu teklifi kabul etmiş ve yeni minberi kullanmaya başlayınca daha önce üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğü “Ciz” bu ayrılıktan son derece müteessir olmuş ve inlemeye başlamıştır.⁹³ Bu inilti çocuğun ağlaması gibi ya da yavrusunu kaybeden bir devenin inlemesi⁹⁴ gibi bir sese benziyordu. Mescitte bulunan bütün sahabeler bu olaya şahit olmuştur. Bu olaydan duyulan Hz. Peygamber inleyen hurma kütüğünün yanına varmış, okşar gibi yaparak elini üzerinde gezdirmiş ve onu kucaklayarak teskin etmeye çalışmıştır. Böylece hurma kütüğünün inlemesi kesilmiştir.⁹⁵

Hurma kütüğünün dinlediği zikirden ayrı kaldığı için inlediğini ifade eden Hz. Peygamber,⁹⁶ onu teskin ettikten sonra “Şayet onu kucaklamasaydım ve teselli etmeseydim, kıyamet gününe kadar inleyecekti” buyurmuştur. Hz. Peygamber ile hurma kütüğü arasında geçen konuşmalar Mescid-i Nebevî’de bulunan herkes tarafından işitilmiş ve ikrar edilmiştir.⁹⁷

Diğer bir rivayette Hz. Peygamber hurma direğinin yanına gitmemiş, aksine hurma direği yerinden çıkıp Hz. Peygamber’in yanına gelmiş ve aynı şekilde yerine geri dönmüştür.⁹⁸ Hz. Peygamber’in emriyle minberin altına konulan hurma kütüğü, Mescid-i nebevî tamir edilince Übey b. Ka’b’ın eminde muhafaza edilmiştir.⁹⁹

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/335; Ayrıca bilgi için bk. İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, 2/483.

⁸⁴ Bulut, “Mûcize”, 30/348-351.

⁸⁵ el-Kamer, 54/2-3.

⁸⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 5/410.

⁸⁷ Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 58.

⁸⁸ Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vesid*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 4/207.

⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 13/289.

⁹⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2007), 1426.

⁹¹ Âlîsî, *Rûhu’l-Meânî*, 27/99; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kurân*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsî’l-Arabî, 1985), 3/414; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.), 1/249. Ayrıca bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 207.

⁹² Kâdî Hüseyin ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fi ahvâli enfesî’n-nefs*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/69; Hibetullah b. el-Hasen el-Lâlekâî, *Şerhu usûli itikad Ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, thk. Ahmed b. Saîd el-Gâmidî, (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003), 4/881.

⁹³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd*, thk. Şeyh Âdil Ahmed, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 9/494.

⁹⁴ İbn Sa’d el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*. thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/253.

⁹⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Buyû”, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaud vd. (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 10/127; 22/47; 22/117.

⁹⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 25.

⁹⁷ Dârimî, “Mukaddime”, 6; İbn Allân es-Siddîkî, *Delîlü’l-fâlihîn li turuki Riyâzi’s-sâlihîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2004), 8/653.

⁹⁸ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, (Ammân: Dâru’l-Feyhâ, 1407), 1/584.

⁹⁹ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salat”, 199; İmam Şâfiî, *el-Müsned*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1400), 64-65.

Muhaddis ve müfessir olan İbn Kesîr el-Haşr sûresi 21. ayetin tefsirinde Hanînü'l-Ciz' hadisesinin mütevâtir haberle sabit olduğunu söylemiştir. Ayrıca *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde bu olayın sahabe topluluğu tarafından müşahade edildiğini ve hadis mütehasıslarınca bu rivayetlerin kesinlik ifade ettiğini ortaya koymuştur. İmam Şafî'de Hz. Peygamber'e verilen hurma kütüğünün inlemesi mûcizesinin, ölüleri diriltmekten daha büyük bir mûcize olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁰

Hız. Peygamber'e Kur'an dışında başka bir mûcize verilmediğini kabul edenlerin diğer hissî mûcizelerde gösterdikleri menfi tutumun burada da devam ettiği görülmektedir. Bu kimselerin öne sürdükleri delillerin başında el-İsrâ 17/59 ve el-Ankebût 29/51. ayetleri gelmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın tek mûcize olduğunu savunanlar bu görüşlerine bazı ayetleri delil getirdiği gibi aksini savunanların da delil getirdiği ayetler vardır. Örneğin "...Biz ayetleri, kesin olarak inanacak bir toplum için açıkladık"¹⁰¹ ayetinde çoğul kalıbıyla ifade edilen "âyet/ayetler" kelimesi, Fahreddîn er-Râzî ve Hâzin gibi müfessirlere göre Kur'an dışında başka mûcizelerin de Hz. Peygamber'e bahşedildiğini göstermektedir.¹⁰²

Hanînü'l-Ciz' mûcizesine yapılan diğer bir itiraz, bu hadisenin tehadî vasfı taşımadığı meselesidir. Çünkü tehadî vasfı, kelâmcıların mûcizeyi tanımlarken en çok üzerinde durdukları meselelerden biridir.¹⁰³ Bu itiraza verilen cevap şudur: Bazı mûcizeler tehadî bildirme özelliğini doğrudan taşıırken, bazıları da dolaylı yoldan bu özelliği taşırlar. Kütüğün inlemesinde olduğu gibi Hz. Peygamber'den sadır olan parmaklarından su fıskırması ve yemeğin bereketlenmesi gibi hissî mûcizeler, dolaylı yoldan meydan okuma bildirmektedir.¹⁰⁴

Buna ilave olarak kütüğün inlemesi mûcizesinin Medine'de vuku bulduğu ve orada gizli bir nifakın olduğu bilinen bir hadisedir. Dolayısıyla bu mûcize, inananların imanını arttırdığı gibi münafıkları da imana ve ihlâsa davet etmektedir.

Hadis usulünün konusu olan cerh ve tadil meselesine girmeyi uygun görmüyoruz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Hanînü'l-Ciz' hadisesine dair rivayetler Ebû Hüreyre, Übey b. Kab, Câbir b. Abdullâh, Enes, Abdullâh b. Abbas, Sehl b. Sa'd, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullâh b. Ömer, Hz. Âişe, Ümmü Seleme gibi meşhur on farklı sahâbeden yirmi farklı tarikile bize ulaşmıştır. İbni Sa'd, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Taberânî, Beyhakî ve daha birçok meşhur muhaddis bu olayı rivayet etmiş ve sıhhatinden şüphe etmemiştir.¹⁰⁵

Rivayet kritikleri konusunda sertliğiyle tanınan İbn Kayyım el-Cevziyye dahil alanının en önemli münekkidi, Hanînü'l-Ciz' hadisesini tereddüt etmeden eserlerine almış ve Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁶ Dolayısıyla hadis ilminin uzmanlarına göre rivayetin bize aktarılmasında herhangi bir problem gözükmemektedir.

Günümüz ulemasından Hz. Peygamber'in en büyük hissî mûcizelerinden olan hurma kütüğünün inlemesi olayının senedinde herhangi bir problem olmadığını, râvî sayısı ve rivayetler arasındaki tutarlılık da göz önüne alındığında bu rivayetlerin mütevâtir derecesine ulaştığını ifade edenler de olmuştur.¹⁰⁷

4.2.1.3. Kızartılmış Koyun Etinin Zehirli Olduğunu Haber Vermesi

Hız. Peygamber'in gösterdiği bu mûcize Hayber Gazvesi'nin (7/628) ardından Zeyneb bint el-Hâris isimli Yahudi bir kadının onu zehirlemeye kalkışması üzerine meydana gelmiştir. Çünkü Hayber'in fethi esnasında Zeyneb'in babası Hâris, amcası ve kocası Sellâm b. Mişkem bu gazvede öldürülmüştü. Ayrıca Zeyneb, Hayber'de öldürülen Yahudi savaççı Merhab'ın da yeğeniydi. Hayber'in fethini hazmedemeyen ve yakınlarını kaybeden Yahudiler Hz. Peygamber'i öldürmeye karar verirler. Bunun üzerine Zeyneb bint el-Hâris özellikle kol ve kürek kemikleri etlerine daha fazla zehir sürülmüş olan kızartılmış koyun etini Hz. Peygamber'e ikram eder. Akşam namazını kılan Hz. Peygamber aşap ile birlikte yemeğe oturmuştu. Hz. Peygamber ilk lokmayı ağzına alınca yemeğin zehirli olduğunu anladı ve lokmayı ağzından çıkararak oradakilere etten yememelerini söyledi. Fakat ashaptan Bişr b. Berâ el-Ensârî bu sırada zehirli eti çiğneyip yutmuş olduğundan o anda vefat etti. Hatta Bişr'in dışında diğer bazı sahâbîlerin de zehirlendiği ve öldüğü rivayet edilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1323), 6/44; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 106; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/603; Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 6/524.

¹⁰¹ el-Bakara, 2/118.

¹⁰² Hâzin *Lübâbü't-te'vîl*, 1/74; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/22.

¹⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/5.

¹⁰⁴ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi'icâzi'l-Kur'an*, (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1416), 17.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/249;

¹⁰⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/415.

¹⁰⁷ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne*, (Dâru's-Selâm, 1995), 3/1172. Detaylı bilgi için bk. Ramazan Önal, "Hz. Peygamber'in Mûcizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi (Mahiyeti ve İntikal Şekli)", *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi = Journal of Medieval Researches*, 3/2 (2020), 416-423.

¹⁰⁸ Dârimî, "Mukaddime", 11; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, nşr. M. Jones, (Beyrut: 1984), 2/677.

Hız. Peygamber ete zehir karıştıran Zeyneb bint el-Hâris'i çağırıp sorguya çekince Yahudi kadın suçunu itiraf etmiştir. Zeyneb bint el-Hâris: "Koyun etinin zehirli olduğunu sana kim haber verdi? diye sorunca Hız. Peygamber (elindeki) kolu göstererek: "Şu elimdeki haber verdi" şeklinde cevap vermiştir. Hız. Peygamber niçin böyle bir şey yaptığını ona sorunca Zeyneb bint el-Hâris: "Düşündüm ki, eğer gerçekten peygamberse ona zarar vermeyecektir, şayet peygamber değilse ölür, biz de ondan kurtuluruz" demiştir. Hız. Peygamber kadını affetmiştir ancak Bışr b. Berâ'nın ölümünden dolayı onun kısasen öldürüldüğü de nakledilmiştir.¹⁰⁹

Hissî mucizelerin Hız. Peygamber hakkında vuku bulmadığını savunanlar Hayber'de meydana gelen bu hadiseyi de birtakım gerekçelerden dolayı kabul etmezler. Bu gerekçelerin başında ilgili ayetler¹¹⁰ gelmektedir. Ayetlerin dışındaki ret gerekçeleri ise daha çok hadis ilminin alanına giren rivayetlerdeki lafız ve muhteva farklılıklarıdır. Bu hadiseye yapılan itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları özet olarak şöyle ifade edebiliriz:

Hayber'de meydana gelen ve Hız. Peygamber'i zehirleyerek öldürme teşebbüsüne dair rivayetler yapılan tespitlere göre biri mürsel olarak Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik'ten, diğerleri Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Ebû Lübeybe, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Saîd el-Hudrî isimli sahâbîlerden gelmektedir. Bu rivayetler arasında çelişkili görülen bazı lafız ve metin farklılıkları vardır. Örneğin, rivayetlerin genelinde Hız. Peygamber'i zehirleme girişiminde bulunan Yahudi bir kadından bahsedilirken, Ebû Hureyre'den Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî yoluyla gelen rivayette ise böyle bir kadından söz edilmemiştir. Bu rivayete göre eylemi yapan Yahudi bir grup olup, Hız. Peygamber ile koyuna zehir süren Yahudi grup arasında bir diyalog geçmiştir.¹¹¹ Her ne kadar ilk bakışta rivayetler arasında çelişki var gözükse de bu işkâli ortadan kaldırmak mümkündür. Şöyle ki, Yahudilerin ileri gelenleri Hız. Peygamber'i öldürmeyi planlayıp, bu eylemi Zeyneb bint el-Hâris isimli kadına verdiklerinde çelişki ortadan kalkmaktadır. Zira Yahudilerin Hız. Peygamber'e suikast şüphesi ile diğer rivayetlerde Yahudi bir kadından bahsedilmesi birleştirildiğinde bu işi Zeyneb bint el-Hâris isimli kadına vermeleri daha anlaşılır hale gelmektedir.

Rivayetler arasında çelişki gibi görünen diğer bir nokta da Yahudi kadının bazı rivayetlerde öldürüldüğü,¹¹² Enes b. Mâlik rivayetinde affedildiği,¹¹³ Cabir b. Abdillâh'tan gelen rivayette ise kadının affedilip cezalandırılmadığı, sonrasında ise Hız. Peygamber'in iki kürek kemiği arasından kan aldırıldığı nakledilmiştir.¹¹⁴ Bu rivayetler arasındaki ihtilafı muhaddisler şu şekilde te'lif etmektedir: Hız. Peygamber koyun etinin zehirli olduğunu ilk öğrendiğinde kendi şahsı için intikam almamış ve Yahudi kadını affetmiştir. Ancak sonrasında Bışr b. el-Berâ zehirden dolayı vefat edince, kadın Bışr'ın ailesinin isteği üzerine kısas edilmiştir.¹¹⁵ Her râvînin şahit olduğu olayı naklettiği düşünülürken rivayetler arasındaki ihtilaf ve çelişki de giderilmiş olmaktadır.

Rivayetler arasında lafız ve mana yönünden çelişki gibi görünen hususlar, rivayetlerin tamamı dikkate alındığında ortadan kalkmaktadır. Lafız ve içerikteki farklılıklar ya râvîlerin kendi şahit oldukları olayı naklettiklerini ya da bazı râvîlerin nakil esnasında mana ile rivayet ettiklerini göstermektedir. Bu durum Hız. Peygamber'in Hayber'de Yahudi bir kadın tarafından zehirlendiği ve koyun etinin bunu Hız. Peygamber'e haber verdiği gerçeğini değiştirmemektedir. Hatta ete zehir koyan Yahudi kadının kısas edilerek öldürüldüğü konusunda hadisçilerin icmâsının olduğunu söyleyen âlimler de bulunmaktadır.¹¹⁶

Netice itibarıyla İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcıları, bu hadiseyi Hız. Peygamber'in risâletini ispat eden hissî mucizeler başlığında ele almıştır.¹¹⁷

4.2.1.4. Diğer Hissî Mucizeler

Yukarıda zikredilen mucizelerin dışında taşların Hız. Peygamber'e selam verip avucunda tesbih etmeleri,¹¹⁸ az bir sudan birçok

¹⁰⁹ Buhari, "Tıb", 55; Müslim, "Selam", 45; Ebû Davûd, "Diyât", 6; Dârimî, "Mukaddime", 11.

¹¹⁰ el-İsrâ 17/59 ve el-Ankebût 29/50-51. ayetleri hissî mucizeyi kabul etmeyenlerin delilleri olup, izahları önceki bölümlerde yapılmıştır.

¹¹¹ İbn Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme, (Dâru'l-Kible, ts.), 12/65.

¹¹² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 2/34.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/15.

¹¹⁴ Dârimî, "Mukaddime", 11.

¹¹⁵ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 12/179.

¹¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/126; Ayrıntılı bilgi için bk. Serkan Çelikan, "Hız. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'an Dışı Vahiyle İlgisi", *Dergiabant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2020), 412-413.

¹¹⁷ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: 1941), 1/322; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâli Balta, (Beyrut: 1992), 3/312-313; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl, (Beyrut: Dâru Süveydân, ts.), 3/15; M. Âsım Köksal, *İslâm Tarihi: Hız. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet, Medine Devri*, (İstanbul: 1987), 6/93-99; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 13/242; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 310; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 12/179; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 106.

¹¹⁸ Müslim, "Fezail", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/89, 95, 105; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-kelem*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-

insanın içmesi ve kanması,¹¹⁹ ağacın Hz. Peygamber'in huzuruna gelmesi,¹²⁰ az bir yemekle çok insanın doyması,¹²¹ hicret esnasında Hz. Peygamber'i takip eden kişinin atının yere gömülmesi,¹²² kendisinden yardım istendiğinde dua edip, insanların suya ve bolluğa kavuşmaları,¹²³ bulutun Hz. Peygamber'i gölgelendirmesi¹²⁴ gibi birçok olağanüstü hadise, hissî mûcizenin imkanını kabul edenlere göre Hz. Peygamber'e verilen hissî mûcizelerden bazılarıdır.

Aynı şekilde saklandıkları Sevr mağarasında kendisini arayanların gözlerini Allah'ın görmez hale getirmesi¹²⁵ ve Hz. Peygamber'in attığı bir avuç kumun düşmanların gözüne isabet etmesi¹²⁶ de hissî mûcizeler arasında zikredilmektedir.

Hadis-i şeriflerin yanı sıra Kur'an'ın "Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler"¹²⁷, "(Savaştta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı"¹²⁸ ayetleri hissî mûcizelerin Hz. Peygamber'e bahşedildiğine işaret etmektedir. Âlimlere göre bu iki ayette geçen "set çekme ve görmeme" eylemi ile "atma" eylemi Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerini haber vermektedir. Buna göre birinci ayet Medine'ye hicrette geceleyin evinden çıkarken kendisini öldürmeye gelenlere bir avuç toprak atmasını ve müşriklerin gözlerinin görmez hale gelmesini ifade etmektedir. İkinci ayet ise Bedir ya da Huneyn'de Hz. Peygamber'in bir avuç toprağı düşmana doğru savurmasına ve gözlerine giren kum taneleri ile düşmanların saf dışı bırakılmasına işaret etmektedir. İkinci ayetin Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından olan Übey b. Halef'i Uhud savaşında mızrağı ile boynundan yaralaması üzerine indiği de nakledilmiştir.¹²⁹

Son olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen hissî mûcizeler konusunda şu hususun altını çizmekte fayda vardır: Bazıları ayetlerde çoğunluğu da hadislerde haber verilen hissî mûcizeler konusunda eleştirel yaklaşımlar, son dönemlerde giderek kendisini daha fazla hissettirmektedir. Bu yaklaşım sahipleri ilgili ayetleri farklı anlamlara hamledip, tevil etme yoluna giderken, hadisleri de âhad haber oldukları gerekçesiyle delil kabul etmezler. Ancak görebildiğimiz kadarıyla hissî mûcizelere yönelik bu mesafeli yaklaşım, sırf onları inkâr etme amacına matuf değildir. Bazı kelâmcılar mûcizenin tüm şartlarının oluşmaması, özellikle de tehadî vasfının taşınmadığı gerekçesiyle bu harikulade olaylara mûcize denmesini uygun görmemiş, onun yerine ilahî lütuf gibi isimlendirme yapmayı tercih etmiştir. Kimileri de Kur'an mûcizesine daha fazla ağırlık verilmesi gayesiyle eleştirel bir yaklaşım benimsemiştir.

Hissî mûcizelerden bahseden rivayetlerin âhad haber olması meselesinde Gazzâlî, Kâdî İyâz, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî gibi İslam âlimlerinin dile getirdikleri şöyle bir incelik vardır: İnanç ve itikada dair âhad bir yol ile gelen rivayetler her ne kadar kelâm ilmine konu olmasa da bu o haberin reddedilmesini gerektirmez. Bu âlimlere göre Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerini bildiren rivayetler, senet bakımından haber-i vâhid kabul edilse de "Hz. Peygamber'in elinde olağanüstü hadiselerin meydana geldiği" bilgisi, manevî tevâtür derecesine ulaşmıştır ve zorunlu bilgi ifade etmektedir.¹³⁰ Burası hissî mûcizelerin kelâmî yönünü ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Zira bu mûcizeleri mütevatir haber olarak kabul eden âlimlere göre hissî mûcizeler kesin bilgi (ilim) ifade ettiğinden akâid konularının ispatında delil teşkil ederler. Haber-i vâhid olarak değerlendirildiklerinde ise aynı şey söz konusu değildir. Zira âhad haberler zannî bilgi ifade etmelerinden dolayı inanç konularına dahil edilmezler.¹³¹

Gazzâlî *el-İktisâd fî'l-İtikâd* adlı eserinde manevî mütevatirle sabit olan hissî mûcizeleri temellendirmek için halk arasında meşhur

İlmiyye, 2005), 121.

¹¹⁹ Buhari, "Eşribe", 31; "Rikak", 17.

¹²⁰ İbn Mace, "Fiten", 23.

¹²¹ Buhari, "Eyman", 22, "Menakıb", 25, "Et'ime", 48; Müslim, "Eşribe", 142-143, "Eyman", 45.

¹²² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülberr Abbas, (Beyrut: 1991), 2/332-334; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/489-490; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 1/304.

¹²³ Buhari, "İstiska", 13.

¹²⁴ Buhârî, "Bed'ül-halk", 7; Müslim, "Cihâd", 111; Tirmizi, "Menâkıb", 3; İbn İshâk, *es-Sîre*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 129; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: 1992), 1/153; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fî't-târîh*, (Beyrut: 1994), 1/4722; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/698; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/108; İbnü'l-Esrî, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaq ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/355.

¹²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/485-486; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 1/291-299; Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/327-328.

¹²⁶ el-Enfâl, 8/17.

¹²⁷ Yâsîn, 36/9.

¹²⁸ el-Enfâl, 8/17.

¹²⁹ Müslim, "Cihad ve Siyer", 8; Dârimi, "Siyer", 16; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/280-281; Ebubekir Tanrıku, *Tarih Boyunca Yaşamış Zalim, Hain ve Kâfirlerin Hazin Sonu*, (Ankara: 2021), 130; Ahmet Önkâl, "Übey b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/272.

¹³⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 305; Râzî, *Kitâbu'l-erbaîn*, thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 300; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 114; Kâdî İyâd, *eş-Şifâ*, 1/254.

¹³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, (Bulak: 1324), 1/145.

olan Hâtim et-Tâî'nin cömertliği ile Hz. Ali'nin cesaretini örnek vermektedir. Her ne kadar bu kimselerin cömertliği ve cesareti ile ilgili rivayetler tek tek âhad haber ile nakledilseler de toplamından Hz. Ali'nin cesareti ve Hâtim'in cömertliğine dair kesin ve zarûrî bilgi ortaya çıkmaktadır. Aynen bu misallerden anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed'e ait mûcizelerin her biri, müstakil olarak tevâtür derecesine ulaşmasa dahi O'nun elinde hissî mûcizelerin olağanüstü bir şekilde zuhur ettiği bilgisi manen tevâtür derecesinde olup, kesindir ve Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle hiçbir Müslüman bundan şüphe etmez.¹³²

Sonuç

Mûcize konusu kelâmcıların üzerinde durduğu ve çokça yorumlar yaptığı önemli meselelerden birini oluşturmaktadır. Hemen hemen kelâmî eserlerin tamamında mûcize ile nübüvvet birlikte ele alınmış ve biri diğerinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür.

Allah tarafından peygamberlik vazifesi ile gönderilen elçilere birtakım mûcizelerin verildiğini bizzat Kur'an haber vermektedir. Bunları tasnif eden kelâmcılar genelde aklî, haberî ve hissî olmak üzere üç ayrı kısma ayırmaktadırlar. Hz. Peygamber'e verilen en büyük aklî mûcizenin Kur'an olduğu hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in vahye dayanarak Kur'an'ın haber verdiği Hz. Nûh ve tufandan, Hz. Mûsâ ve Firavun ile olan mücadelesinden, Hz. İbrahim ve ateşe atılmasından bahsetmesi gaybî bilgiler olup, geçmişe dair haberî mûcizedirler. Aklî mûcizelerde olduğu gibi haberî mûcizeler konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.

Aklî ve haberî mûcizelerde gösterilen müspet tavır, ifade etmeye çalıştığımız gerekçelerden ötürü hissî mûcizelerde sergilenmemektedir. Şakku'l-kamer, hurma kütüğünün inlemesi, koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi vb. hissî mûcizeler başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok sahih hadis kitabında nakledilmiştir. Hatta bu mûcizeler İbn Teymiyye, İbn Kesîr gibi âlimlere göre tevâtür derecesine ulaşmış ve ümmetin nesilden nesile bu hadiseleri aktarmasıyla şöhret bulmuştur.

Öyle ki, Hz. Peygamber'in bazı hissî mûcizeleri yalan üzere toplanmaları mümkün olmayacak kadar büyük topluluklar önünde cereyan etmiştir. Örneğin, Hudeybiye günü Hz. Peygamber'in parmaklarından suyun fişkırması ve oradaki kuyudan çıkan suyun tüm askerlere yetmesine 1.500 kişinin şahit olması, Tebük seferinden dönüşte 30.000 kişilik İslâm ordusunun az miktardaki su ve yemeğin çoğaldığına şahit olması gibi birçok hadise hissî mûcizelerin büyük topluluklar tarafından müşahede edildiğine örnek olarak verilmektedir. Hz. Peygamber'in elinde zuhur eden bu olağanüstü hadiselerde, meydan okuma vasfı tam anlamıyla teşekkül etmediği için bunlara ilahî birer lütuf da denmiştir.

Netice itibariyle ayet ve hadisler bütüncül bir yaklaşımla incelendiğinde ulemanın çoğunluğunun benimsediği ve savunduğu Hz. Peygamber'e diğer mûcizelerin yanında hissî mûcizelerin de verildiği görüşü bizce daha isabetli görülmektedir.

¹³² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 114; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/130.


Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-sebî'l-mesânî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Âmidî, Seyfeddin Alî b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr*. nşr. Ahmed Mehdî. Kahire: 2002.
- Âmidî, Seyfeddin Alî b. Muhammed. *el-Mübîn fi me'ânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî. Kahire: 1983.
- Âmidî, Seyfeddin Alî b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed. *'Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Azimli, Mehmet. "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Şubat 2008), 25-40.
- Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Uşulu'd-din*. Beyrut: 1981.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*. nşr. İmamüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *İ'cazü'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l- Maârif, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmünim Kaleci. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: ts.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mücize". 30/348-351. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mücize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mücizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2001), 173-196.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *Hucecü'n-nübüvve*. Resâ'ilü'l-Câhiz içinde. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: 1979.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kurân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Sihâhu'l-luga/Tâcü'l-luga*. Beyrut: 1990.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Ta'rifât*. İstanbul: 1918.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-mevâkif*. nşr. Muhammed Bedreddin en-Nasânî. Kahire: 1907.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". 22/343-345. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelikan, Serkan. "Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'ân Dışı Vahiyle İlgisi". *Dergiabant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2020), 401-421. <https://doi.org/10.33931/abuifd.753951>.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali vd. *Kelâm El Kitabı*. 4. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları. 2015.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhî fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî. *Tefsîru Ebî'l-Leys*. nşr. Ali M. Muavvaz. Beyrut: 1413/1993.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Delâilü'n-nübüvve*. nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbas. Beyrut: 1991.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. İstanbul: İşaret yayınları, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhî*. Beyrut: 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Bulak: 1324.
- Harpûtî, Abdülatif. *Tenkîhu'l-keâm fi akâidi ehli'l-İslam*. İstanbul: 1911.
- Hâzin, Alâüddîn Alî el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi maani't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Allân, Muhammed Alî. *Delîlü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 2004.
- İbn Atıyye, Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen en-Nîsâbü'rî, *Mücerredü makâlât*. nşr. D. Gimaret. Beyrut: 1987.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd vd. Kahire 1398/1978.
- İbn Haldun, Veliyyüddîn Abdurrahmân et-Tûnisî. *Mukaddime*. nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi. Kahire: ts.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Beyrut: 1986.

- İbn Hişam, Muhammed b. İshak. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Resâil*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: 1316.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: 1990.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Cevâbu's-sahîh li men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Abdurrahman b. Hasen Kaid. 5 Cilt. 1. Baskı. Cidde: Daru İbn Hazm, 2019.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvağ ve Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*. Kahire: ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğib. *el-İ'tikâdât*. nşr. Şemrân el-İclî. Beyrut: 1988.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: ts.
- Kâdî, Abdülcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî, Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğni*. Kahire: 1962.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Musa el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi tarîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.s.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. nşr. Salih Ahmed eş-Şamî. Beyrut: 1412/1991.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.
- Köksal, M. Âsım. *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet, Medine Devri*. İstanbul: 1987.
- Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen er-Râzî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Ahmed b. Saîd el-Ğâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâ'u'l-esmâ'*. nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: 1941.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. 8. Basım. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Maverdî, Alî b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: 1992.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mustafa Müslim. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1416.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Hüccetullahi ale'l-âlemîn fi mu'cizâti Seyyidi'l-murselîn*. Diyarbakır: ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keîâm*. thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. thk. Claude Salame'. *Tefsiratü'l-edille*. Dimaşk: 1990.
- Önal, Ramazan. "Hz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi (Mahiyeti ve İntikal Şekli)". *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi = Journal of Medieval Researches*, 3/2 (Aralık 2020), 416-423. <https://doi.org/10.48120/oad.826033>.
- Önkâl, Ahmet. "Übey b. Halef". 42/272. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râğib, el-İsfahânî. *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî*. Mısır: 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*. thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurrûf Sad. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. 15. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fi's-Sünne*. Dâru's-Selâm, 1995.
- Salmazzem, Mehmet. "Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (Aralık 2018), 859-884. <https://doi.org/10.18505/cuid.448167>.
- Sancar, Faruk. "Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)". *Dinî Araştırmalar*, 18/46 (Haziran 2015), 97-125. <https://doi.org/10.15745/da.85975>.
- Sübkî, Tacuddin. *es-Seyfu'l-meşhur fi şerhi akîdeti Ebi Mansur*. thk. Mustafa Saim Yeprem. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mutevella Mansûr. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2007.

- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Said Havvâ. *el-Esâs fi's-sünne*. Dâru's-Selâm, 1995.
- Şâmî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Şeyh Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Hecer, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl. Beyrut: Dâru Süveydân, ts.
- Tanrikulu, Ebubekir. *Tarih Boyunca Yaşamış Zalim, Hain ve Kâfirlerin Hazin Sonu*. Ankara: 2021.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-mekâsîd*. Beyrut: 1989.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâmda İnanç Esasları*. İstanbul: 1998.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vesîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-megâzî*. nşr. M. Jones. Beyrut: 1984.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zebidî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Türkçe Kur'an Meallerinde İhmal Edilen Tevhid Vurgusu: Furkân 25/77 Âyeti Örneği

Hasan NAS |  0000-0001-6879-5389

Dr. | Yazar | hasannas29@hotmail.com

İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi | **ROR**: 00jga9g46

Tefsir | İstanbul, Türkiye

Öz

Allah Teâlâ'nın insanları esenliğe ulaştırarak mesajlarını doğru anlayabilmek için, Kur'an'ın ilk muhataplarının sahip oldukları zihniyeti dikkate almak zorunludur. Çünkü ilahî mesaj evvelemlerde muhatap kitlenin lisani üzere ve onların kültür ve zihin kodlarını dikkate alarak nazil olmuştur. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın muradına uygun olarak anlaşılabilmesi için dil tahlilleri ve sözlük bilgisiyle birlikte Mekke toplum kültürünün de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bilindiği gibi Câhiliye Arapları Allah mefhumundan habersiz kimseler değillerdi. Nitekim ilahî kelâmın ilk nazil olan surelerinden itibaren onun Allah'ı bilen ve O'na inanan bir topluma hitap ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Mekke müşrikleri Allah'ı en yüce tanrı olarak benimsemekle birlikte O'nun yanı sıra birtakım tanrılar edinmişler ve onlara da Allah'a ibadet ettikleri gibi tazimde bulunuyorlardı. Bu minvalde Mekke toplumunun günlük yaşamı adeta putların etrafında dönüyordu ve şirk zihniyeti toplumun bünyesini tamamen sarmıştı. Müşrikler, ilah edindikleri putlarına tazimde bulunmalarının yanı sıra bu putların onları kötülük ve felaketlerden koruduğuna, ihtiyaç duydukları şeylerin onlar sayesinde elde edildiğine inanıyorlardı. Anlaşıldığına göre Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke müşriklerinin tanrı tasavvuru, en üst kademede Allah adında yüce bir tanrının bulunduğu bir "tanrılar sistemi"ne benzemektedir. Vahyin nazil olmaya başladığı vasattaki bu özel duruma mukabil Kur'an, şirk müptelası olan Mekkelileri tevhid zihniyetine ulaştırmayı hedeflemiş ve şirkle amansız bir mücadele başlatmıştır. Bu münasebetle özellikle Mekke döneminde nazil olan âyetleri bu konteksti göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak gerekir. Aksi halde Furkân sûresi 77. âyette olduğu gibi tevhid çağrısı dikkatlerden kaçacak ve Kur'an'ın vermek istediği mesaj hedefine ulaşmayacaktır. Nitekim toplumumuzda hutbe, vaaz ve dinî sohbetlerde dua söz konusu olduğunda, araştırılarak ulaşılmış bir sonuç olmaktan ziyade, ezbere dayalı olarak hemen bu âyet-i kerime akla gelmektedir. Hâlbuki âyet, kanaatimizce farklı bir mesaj vermekte ve bir bütün olarak ilgili muhatabına çağrısını iletmektedir. Ayrıca dil ve gramer bakımından da âyetin yapısı, bu âyette yer alan iki cümleyi farklı kişileri muhatap alan iki ayrı cümle şeklinde okumaya müsait değildir. İlgili âyet, metin içi ve metin dışı bağlamları dikkate alınarak ve kendi içinde bir bütünlük oluşturacak şekilde değerlendirildiğinde, âyetin öncelikle ve özellikle Mekke müşriklerini ikaz edici mahiyette olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Böylece, Allah ile birlikte putları da ilah edinen ve onlara da tazimde bulunan kimselerin O'nun katında hiçbir kıymetlerinin olmayacağı bildirilmiş olmaktadır. Furkân 25/77 âyetinin içerdiği bu açık mesajın, gerek ilk Kur'an sözlüklerinde gerekse klasik tefsirlerde karşılık bulduğu ve bu eserlerde âyetteki Allah'ın vahdaniyetine yönelik vurgunun ifade edildiği görülmektedir. Ancak ülkemizde tedavülde bulunan belli başlı Türkçe Kur'an meallerine bakıldığında âyetin bağlamının dikkate alınmamasına bağlı olarak âyetteki tevhid vurgusunun ihmal edildiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Tevhid, Furkân 25/77, Meal.

Atf Bilgisi

Nas, Hasan. "Türkçe Kur'an Meallerinde İhmal Edilen Tevhid Vurgusu: Furkân 25/77 Âyeti Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 75-86.

<https://doi.org/10.32950/rid.1402296>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 08.12.2023	Kabul Tarihi: 07.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Neglected Emphasis on Tawhid in Turkish Translations of the Quran: the case of Chapter Furqan verse 77

Hasan NAS |  0000-0001-6879-5389

Dr. | Author | hasannas29@hotmail.com

Istanbul Recep Tayyip Erdogan Anatolian Imam Hatip High School | [ROR:: 00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Tafsir | İstanbul, Türkiye

Abstract

It is mandatory to consider the mindset of the first interlocutors of the Qur'an to understand the messages of Allah which will deliver people to peace in the end. That is because the divine message has been delivered in the language of its interlocutors and accordance with their culture and mindsets. Thus, to comprehend the message of the Qur'an as intended by Allah one would need to consider Meccan culture along with lingual analysis and dictionary knowledge. As it is known, pre-Islamic era Arabs were familiar with the concept "Allah". This is apparent in the divine message as early as its first messages that it was speaking to a society that knew Allah and believed in Him. But, these polytheists, while embracing Allah as the highest deity, also took on other gods and worshipped them just as they worshipped Allah. Moreover, the daily life of Meccan people used to revolve around those idols and this polytheistic way of thinking was effective in their every deed. Polytheists of Mecca believed in these idols and acted as their servants because they believed that these idols could protect them from evil and disasters and provide them with everything they needed. We can gather from what we know about the era that the first interlocutors of the Qur'an had some sort of a "gods pantheon" that placed Allah at the top. Against this established status quo during the start of the revelation period, the Qur'an started a relentless struggle against polytheism to direct the Meccan people towards Tawhid. That's why we need to try and understand the verses revealed in Mecca with this context in the back of our minds. Otherwise, we'd fail to deliver the theme of Tawhid in Turkish, the message that the Qur'an is intended to deliver to its interlocutor. An example case for this is the 77th verse of chapter Furqan. Indeed, in our society, when prayers are mentioned in sermons, lectures, and religious discussions this verse comes to mind immediately, relying on memorization purely, instead of being a result of a justified research. However, to my understanding, this verse carries a different message, and it delivers its call to its interlocutor as a whole. Furthermore, linguistically, and grammatically, the form of this verse is not suitable for interpreting the two sentences that make up the verse as two distinguished sentences that target two different sets of people. The verse in hand, when evaluated with an inner coherent by considering intra-textual and extratextual contexts, would be on point to claim that this verse, first and foremost, speaks to Meccan polytheists in a warning manner. Thereby, the Qur'an states those who take others as deities along with Allah and worship them too, bear no value in the eyes of Allah. This crystal-clear message of tawhid that Furqan 77 bears has been apparent in the first Qur'an dictionaries as well as classical tafsirs. However, when we look at many of the well-known Qur'an translations, we see that the message of tawhid has been overlooked due to the lack of interest in the verse's context.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Tawhid, Furqan 77, Translation.

Citation

Nas, Hasan. "The Neglected Emphasis on Tawhid in Turkish Translations of the Quran: the case of Chapter Furqan verse 77". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 75-86.

<https://doi.org/10.32950/rid.1402296>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 08.12.2023	Date of Acceptance: 07.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Nas-olgu ilişkisi çerçevesinde bir âyeti yahut âyette yer alan bir ifadeyi doğru anlamak, öncelikle onun bağlamına vakıf olmak ve o vasatı dikkate almakla mümkündür. Bu çerçevede, Kur'an'ın nazil olduğu ortamın ve onun ilk muhataplarının zihniyetlerinin bilinmesi, ilahî kelamın doğru anlaşılması için elzemdir.¹ Zira Cenâb-ı Hak, muhataplarına mesajlarını onların lisaniyle, onların anlatım biçimlerini kullanarak ve aynı zamanda o kültür havzası ve dünya görüşü içerisinde kalarak açıklamaktadır. Bu sebeple, ilahî mesajın murad-ı ilahî doğrultusunda anlaşılabilmesi için dil çözümlemeleri ve lügat bilgisinin yanı sıra Mekke toplum kültürünün de dikkate alınması zorunludur.² Aksi takdirde mevzubahis Furkân sûresi 77. âyeti örneğinde görüleceği üzere Kur'an'ın vermek istediği mesaj zayıf olacak ve hedefine ulaşmayacaktır.

Kur'an evveleminde, Allah'ı hiç bilmeyen/tanmayan ve Allah inancına sahip olmayan ateist bir topluma değil; O'nu bilen ve ilah olarak kabul eden müşrik bir topluma hitap etmiştir. Kur'an'dan anlaşılacağına göre, kıssaları anlatılan önceki topluluklarda olduğu gibi Câhiliye Arapları da her şeyi yaratan ve her şeyin sahibi en yüce varlık olarak Allah inancına sahiptiler.³ Toshihiko Izutsu'ya (1914-1993) göre de Allah mefhumu yalnızca Câhiliye dönemi müşrik Arapların dinî düşüncesinde yer almakla kalmıyor, bunun ötesinde tüm toplumu kuşatan oldukça gelişmiş bir yapıya sahipti.⁴ İşte bu sebeptendir ki Kur'an, bütün toplumu saran şirk sapmasını ortadan kaldırmak amacıyla, Fâtîha'dan Nâs'a, ısrarla Allah'ın vahdaniyetine vurguda bulunmuş ve tevhid zihniyetini ikame etmeyi öncelmiştir. Bu sebeple özellikle Mekkî dönemde şirkin ilgasını hedefleyen âyet ve âyet pasajları bu özel durum göz önünde bulundurularak anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Furkân sûresi 77. âyet bazı müstakil çalışmalarda⁵ doğrudan ya da dolaylı olarak ele alınmakla birlikte, bu makalelerde ilgili âyet inceleme konusu yapılırken muhataplardaki şirk zihniyetinin göz önünde bulundurulmadığı görülmektedir. Kanaatimizce, farklı değerlendirmelere ve âyetin metin içi ve metin dışı bağlamlarının ihmal edilmesine bağlı olarak, ulaşılan neticeler de eksik kalmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı âyetleri anlam zenginliği bakımından inceleme konusu yapan ve ulaştığı sonuç farklı olmakla birlikte, kısa bir şekilde de olsa söz konusu âyetin tevhid-şirk boyutuna değinen bir çalışma da vardır.⁶ Biz bunları da dikkate alarak, Furkân sûresi 77. âyeti, nazil olduğu vasatta vermek istediği ana mesaj bakımından incelemeye çalışacağız.

Bu çalışmada öncelikle Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları hasebiyle Mekke müşrik toplumunun putperest din anlayışı ve onların müptelası oldukları şirk zihniyeti üzerinde durulacaktır. Zira onların bünyelerini saran bu şirk hastalığı ne kadar iyi bilinir ve dikkate alınır, Kur'an'ın onlara yönelik çağrıları da o derece isabetli değerlendirilebilecektir. Ardından Furkân 25/77 âyetinin ilk dönem Kur'an sözlüklerinde ve klasik tefsirlerde ne şekilde anlaşıldığı üzerinde durulacak ve ilgili âyet belirli eserler üzerinden inceleme konusu yapılacaktır. Son olarak Furkân 25/77 âyetinin belli başlı Türkçe Kur'an meallerinde ne şekilde ifade edildiği yansıtılmaya çalışılacak ve bunların bir değerlendirmesine yer verilecektir.

1. Kur'an'ın İlk Muhataplarının Şirk Zihniyeti

Kur'an'ın ilk nazil olan surelerinden edinilen intiba, açık bir şekilde onun Allah'a inanan bir topluma hitap ettiği şeklindedir. Câhiliye Arapları her ne kadar tahrif edilmiş olsa da, hürmet gösterdikleri, büyük ataları ve peygamberleri kabul edip onun inşa ettiği Kâbe'ye sahip çıkmakla övündükleri Hz. İbrâhim'in tevhid dininden kalma "herkesten ve her şeyden yüce" bir Allah tasavvuruna sahiptiler. Nitekim Mekke müşriklerinin telakilerine göre Allah, her şeyin yaratıcısıdır ve dünya üzerindeki bütün canlılar O'nun lütfuyla hayat bulmuştur. Allah, adına en mukaddes yeminlerin yapıldığı varlıktır. Ani ve geçici de olsa dinin kendisine has kılındığı tek ilahdır⁷ ve Kâbe'nin Rabbidir.⁸ Cevâd Ali de (1907-1987) Mekkeli müşriklerin göklerde, yerde ve ikisi

¹ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 27.

² Necmettin Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 407-408.

³ Bk. Ankebût, 29/61, 63; Lokmân, 31/25; Zümer, 39/3, 38; Zuhuruf, 43/9, 87;

⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 158.

⁵ Bk. Abdurrahman Altuntaş, "Furkân Sûresinin 77. Âyetinde Geçen "Dua" Kelimesinin Anlamı Üzerine", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/40 (2022), 186-217; Abdullah Temizkan, "Tefsir'de Çeşitlilik (Tenevvü) Bağlamında Furkân 77 ve Mü'min 60. Âyetlerin Yorumu", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 845-863; Ahmet Keleş, "Kuran Meali - Hadis İlişkinin Önemi: Mü'min: 40/60 ve Furkân:25/77 Âyetleri Örneği", *Şiyr Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 11-31.

⁶ Bk. Nurettin Çiftçi, "Kur'an Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı", *Balikesir İlahiyat* 13 (2021), 259.

⁷ Bk. Yûnus, 10/22; İsrâ, 17/67; Ankebût, 29/65; Lokmân, 31/32.

⁸ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 158.

arasında bulunan her şeyi Allah'ın yarattığını ifade ettikleri âyetlere⁹ yer verdikten sonra, onların bu ikrarlarıyla Allah'ın varlığına imanlarını itiraf etmiş olduklarını söylemektedir. O, akabinde de müşriklerin dua ve şiirlerinde Allah'ın adının geçtiği metinlere yer vermektedir.¹⁰ Ancak onlar her ne kadar Allah'ın yaratıcı olduğunu ve yüceliğini ikrar etmiş olsalar da bu inançlarına şirk bulaştırmış ve böylece çelişkili ve kusurlu bir ulûhiyet anlayışına sahip olmaktan kurtulamamışlardır.

Kur'an'ın nazil olmaya başladığı dönemde Câhiliye Araplarında hayat, neredeyse putların etrafında dönüyordu. Onlar herhangi bir ihtilaf halinde yahut hayatî durumlarda putların önünde fal oku çekip oradan çıkan neticeye göre davranıyorlardı.¹¹ Bilindiği üzere Abdülmuttalib de Kureyş'in en büyük putu olan Hübel'in önünde Hz. Peygamber'in babası olan oğlu Abdullah için fal oku çekmişti.¹² Müşrikler putlarını memnun etmek amacıyla onlara hediyeler, kurbanlar sunuyor ve onların çevresinde tavaf ederek tâzimde bulunuyorlardı. Yılın belli dönemlerinde meşhur putlarının buldukları yerlere hac amacıyla gidiyor, onlar için adak adıyorlardı.¹³ Onlar hayvanlardan ve ekinlerden hem Allah'a hem de ilahlarına bir pay taksim ediyor, fakat böyle durumlarda putlarına öncelik vermek suretiyle onları kayırıyorlardı.¹⁴

Câhiliye Arapları, adeta kabilelerinin putlarıyla özdeşleştikleri için çocuklarına onların isimlerini verirlerdi. Herhangi bir sebeple Mekke'nin dışına yolculuğa çıktıklarında putlarını yahut onları temsilen herhangi bir şeyi yanlarında bulundururlardı.¹⁵ Ayrıca Mekkelilerin kendi evlerinde ibadet ettikleri putları da vardı ve ev ahalisinden biri yolculuğa çıkacağı zaman, evden ayrılırken son olarak eliyle putuna dokunur, evine döndüğünde de ilk işi yine putuna dokunmak olurdu.¹⁶ Müşrik Araplar, ibadette buldukları bu varlıkları (put, cin, melek vs.) şürekâ ya da diğer birtakım şekillerde tesmiye ederken, onların da Allah'ın tasarruflarında O'na ortak olup fayda yahut zarar verme kudretine sahip olduklarına inanıyorlardı. Çünkü ortak, ortağı olduğu kimsenin bir benzeri olup ortaklıkta onun da diğeri gibi bir payı bulunmaktadır.¹⁷ Diğer taraftan şirk zihniyetine sahip bu kimselerin kendi batıl tanrıları için genellikle "ilah" adını kullanmaları, onların bu putları adeta Allah ile eşit düzeyde değerli mâbudlar olarak benimsediklerini göstermektedir. Zira ilah mefhumunun, mâbudu en belirgin biçimde vurgulayan kavramlardan bir tanesi olması nedeniyle Kur'an, müşriklerin bu tasavvurlarını kesin bir şekilde ve sert bir üslûpla reddetmiştir.¹⁸

Mekkeli müşrikler, Allah'a inanmakla birlikte O'nun, sahibi ve maliki bulunduğu evren üzerindeki kesintisiz tasarruflarını idrak etmekten uzaktılar. Onlar yer yer muhatap oldukları Yahudiler ve Hıristiyanlardaki Allah tasavvurunun da tesiriyle, göklerde olan, uyuklayan, dünyanın işleyişine müdahale etmeyen, uzaklarda, hayata dokunmayan ve kendisine ulaşılabilmesi ancak şefaathilerle/aracılarla mümkün olan bir Allah'a inanıyorlardı. Onlar bu batıl telakkileri sebebiyle Cenâb-ı Hakk'ın anbean gerçekleşen rubûbiyet tecellilerini O'ndan alıp putlarına nispet etmişlerdi. Bu yüzden müşrik Araplar, ilah olarak kabul ettikleri bu putların onlara yardım ettiğine, onları kötülük ve belalardan koruduğuna ve bunlar sayesinde felaketlerden güvende olduklarına inanıyorlardı. Aynı şekilde onlar putlarının, yakarışlarını duydukları ve yardımda bulunmaya kâdir oldukları inancını taşıdıkları için, meselelerini çözmeleri ve ihtiyaçlarını karşılamaları amacıyla ilah olarak gördükleri putlarına niyazda bulunuyorlardı. Onlar Allah'ın en yüce ilah olduğunu ikrar etmekle birlikte O'nun yanı sıra diğer ilahların da söz sahibi olduklarını ve bir fayda elde etme ya da bir zarardan kurtulma konusunda onların da etkili olduklarını düşünüyorlardı.¹⁹ Görüldüğü üzere Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke müşriklerinin tanrı tasavvuru, en üst kademedede Allah adında yüce bir tanrının bulunduğu bir "tanrılar sistemi"ne dayanmaktadır. Buna göre, iman piramidinin zirvesinde Allah bulunurken, ondan daha alt basamaklarda farklı görevleri ifa eden çeşitli tanrı ve tanrıçalar yer almaktadır.²⁰

⁹ Bk. Ankebût, 29/61, 63; Lokmân, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/9, 87.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Dimaşk: Dâru's-Sâkı, 1422/2001), 11/103-105.

¹¹ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 65-66; İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter (Beyrût: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 332.

¹² İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 65-66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Büyük İslam Tarihi), çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 2/395-396.

¹³ Müşriklerin putlarına yönelik kulluk biçimleri için bk. M. Mahfuz Söylemez, "Câhiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 19-24.

¹⁴ En'âm 6/136. Ayrıca bk. İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, 331-332.

¹⁵ Söylemez, "Câhiliye Arap İnançında Putların Yeri", 28.

¹⁶ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 72-73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/313-314.

¹⁷ M. İzzet Derveze, *Asru'n-Nebî (Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/334.

¹⁸ Derveze, *Asru'n-Nebî*, 1/336.

¹⁹ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoğlu (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999), 24-28. Müşriklerin putlara kullukta bulunmalarının nedenleri hakkında ayrıca bk. Söylemez, "Câhiliye Arap İnançında Putların Yeri", 17-19.

²⁰ Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2007), 152.

2. Kur'an Sözlüklerinde ve Klasik Tefsirlerde Furkân 25/77 Âyeti

2.1. Furkân 25/77 Âyetinin Bağlamı

Kur'an-ı Kerim'i Allah'ın muradına uygun olarak anlayabilmek için dikkate alınması gereken unsurlardan biri de bağlamdır. Kontekst, metin dışı bağlam ve metin içi bağlam olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Kur'an'ın genel nüzûl ortamına, âyet ya da âyet gruplarının nazil oldukları vasata dış bağlam; sûre, âyet ve kelimelerin kendi aralarındaki münasebetine de iç bağlam denilmektedir. Bu minvalde Furkân sûresi, İslam ilim geleneğindeki Kur'an kronolojisi çalışmalarının en meşhurlarından biri olan ve Atâ el-Horasânî (ö. 135/753) tarikiyle Abdullah İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) ulaşan sure sıralamasına göre Mekkî dönemde, Yâsîn sûresinden sonra ve Fâtır (Melâike) sûresinden önce nazil olmuştur.²¹ İbn Dureys'in (ö. 294/907) rivayet ettiği bu liste, Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından yine İbn Dureys üzerinden nakledilmiştir.²²

Kur'an'ın ilk muhatapları şirk müptelası oldukları için Mekke döneminde nazil olan surelerde, öncelikli olarak Allah'ın vahdaniyeti gündemde tutulmak suretiyle muhataplar nezdinde tevhid eksenli bir zihniyet dönüşümü hedeflenmiştir. Furkân sûresi de bu dönemde inen diğer sureler gibi güçlü bir tevhid vurgusuna sahiptir. Henüz surenin başında, göklerin ve yerin egemenliğinin yalnızca Allah'a ait olduğu, O'nun çocuk edinmediği ve bu hâkimiyetinde hiçbir ortağının bulunmadığı sarih bir şekilde bildirilmektedir.²³ Allah Teâlâ'nın insanları şirk hastalığından kurtarıp tevhidin özgürlüğüne ulaştırmak için onlara elçisi aracılığıyla uyarıda bulunması da büyük bir rahmettir. O ayrıca yarattığı bütün varlıkları en mükemmel şekilde düzenlemiş ve insanın istifadesine sunmuştur. O halde bu ilahî lütuflara karşı insanın yapması gereken, yalnızca O'na kullukta bulunmak ve şükretmektir.

Akabinde de bu açık hakikate rağmen müşrikler Allah'ın yanı sıra birtakım putlar edindikleri için kınanmaktadır. Zira bu putlar, hiçbir şey yaratamayan aciz varlıklar olup kendileri yaratılmış varlıklardır. Yaratana yaratılanı bir tutmak, büyük bir yanılıdır. Onlar ne kendilerine gelecek bir zararı engelleyebilir ne de bir fayda sağlayabilirler. Hayatta hiçbir tasarrufu bulunmayan, en küçük bir kudretten dahi yoksun varlıkları ilah edinmek, esasen insanın kendini onların karşısında küçük düşürmesinden başka bir şey değildir. Nitekim onların öldürmeye, hayat vermeye ve yeniden diriltmeye de güçleri yetmez.²⁴ Gerçek Rab olan Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve O, her şeyin yaratıcısı olduğuna göre kulluk da yalnız O'na yapılmalıdır. Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine yönelik bu vurgunun, sure boyunca yer yer tekrarlandığı görülmektedir.²⁵

2.2. Kur'an Sözlüklerinde ve Klasik Tefsirlerde Furkân 25/77 Âyeti

İncelemekte olduğumuz Furkân 25/77. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا” Orijinal metnini verdiğimiz bu âyet-i kerime temelde iki cümleden müteşekkildir ve kanaatimizce kendi içinde bir bütünlüğe sahip olup her iki cümlede de aynı kişilere hitap edilmektedir. Burada tartışmanın odak noktasını oluşturan altı çizili “دُعَاؤُكُمْ” kelimesi, Kur'an'da farklı anlamlarda kullanıldığı için, bu âyetteki anlamının tespitinde ihtilaf edilmiştir. D-a-v kökü çağırmak, yardım istemek, ibadet, dua, davet, seslenmek, sormak, talep etmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁶ Kur'an'da isim ve fiil olarak farklı formlarda 210 yerde geçen d-a-v kökünün²⁷ farklı bağlamlarda “söz”, “ibadet”, “davet etmek”, “yardıma çağırmak”, “sormak”, “talepte bulunmak” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.²⁸ Bu âyette geçen dua kelimesine takdir edilecek anlam, aynı zamanda âyetin muhatapları da dâhil olmak üzere, âyetin “kime” ve “ne” mesaj verdiği noktasında belirleyici olacağı için buradaki anlamının tespiti önemlidir. Genellikle âyetin ilk kısmındaki dua kelimesinin geçtiği ibarenin muhataplarının müminler, ikinci cümlenin muhatabının ise inkârcılar olduğu düşünülerek buna uygun bir anlam takdir edilmiştir. Nitekim toplum içinde hutbe, vaaz ve dinî sohbetlerde dua söz konusu olduğu zaman akla

²¹ İbnu'd-Dureys, *Fedâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Bedir (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 33.

²² Ebü'l-Fazl Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1394/1974), 1/43.

²³ Furkân, 25/2.

²⁴ Furkân, 25/3.

²⁵ Bk. Furkân, 25/18-19, 26, 42, 55, 58-59, 68.

²⁶ Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî-Mahmûd Ferec Ukde (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.), d-a-v, 3/119-123; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), d-a-v, 2/279-280; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut, Dâru's-Şamiyye, 1412), d-a-v, 315/316.

²⁷ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007), 316-320.

²⁸ İlgili âyetler ve kullanımlar için bk. Altuntaş, “Furkân Sûresinin 77. Âyetinde Geçen “Dua” Kelimesinin Anlamı Üzerine”, 191-193. Benzer yaklaşım ve değerlendirmeler için bk. Temizkan, “Tefsir’de Çeşitlilik (Tenevvü) Bağlamında Furkân 77 ve Mü'min 60. Âyetlerin Yorumu”, 849-850.

gelen ilk âyetlerden biri de bu âyettir: “*Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?...*”. Ancak bize göre bu, üzerinde çalışılmış bir çıkarım olmaktan ziyade, daha çok ezbere dayalı bir okuma biçimidir ve isabetli değildir. Zira âyet bir bütün olarak ilgili muhatabına mesajını iletmektedir. Yanı sıra dil ve gramer bakımından da âyetin yapısı, bu iki cümleyi birbirinden ayırmak suretiyle farklı kişileri muhatap alan iki ayrı cümle şeklinde okumaya müsait değildir.²⁹

İlk dönemlerde telif edilen belli başlı Kur’an sözlüklerinde ve tefsirlerde ilgili âyetteki “dua” kelimesinin genel olarak tevhid eksenli izah edildiği görülmektedir: İmam Mücâhid (ö. 103/721) âyetin ilk bölümünde geçen “*مَا يَعْبا بِكُمْ رَبِّي*” (Rabbim size ne diye değer versin?) ifadesinin “*مَا يَفْعَلُ بِكُمْ رَبِّي*” (Rabbim size ne yapsın?) anlamında olduğunu söyledikten sonra “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” [Sizin (tevhid üzere) ibadetiniz olmasa] ibaresini de “Yalnızca Allah’a ibadet ve itaat etmeniz” şeklinde izah etmiştir.³⁰ Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) da âyetin ilk bölümünde geçen “*مَا يَعْبا بِكُمْ رَبِّي*” ifadesinin aynı şekilde “*مَا يَفْعَلُ بِكُمْ رَبِّي*” anlamında olduğunu söyledikten sonra “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” ibaresini de “Şayet Allah’ın birliğini ikrarınız ve O’na ihlasla kulluğunuz olmasa” şeklinde açıklamaktadır. Akabinde de tevhide vurgu yapan “... Siz dini yalnızca Allah’a has kılarak O’na ibadet edin.” âyetini³¹ delil getirmektedir.³² Ferrâ (ö. 207/822) ise âyetin ilk bölümünde geçen “*مَا يَعْبا بِكُمْ رَبِّي*” ifadesinin “*مَا يَصْنَعُ بِكُمْ رَبِّي*” (Rabbim size ne yapsın?) anlamında olduğunu söyledikten sonra “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” ibaresini de “Sizi İslam’a davet etmeseydi” şeklinde izah etmektedir.³³

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile Zeccâc (ö. 311/923) da âyeti Allah’ın birliğine/tevhide vurgu yaparak tefsir etmektedir. İbn Kuteybe âyetin ilk bölümünü “Eğer siz Allah’ın dışındakilere kulluk etmeseniz O size niye azap etsin ki?” şeklinde açıklamaktadır. Ardından da Allah’ın azabının O’nu yalanlayan ve O’ndan başka ilah edinen kimseler için kaçınılmaz olacağını ifade etmektedir.³⁴ Zeccâc, âyetin ilk bölümünde geçen “*مَا يَعْبا بِكُمْ رَبِّي*” ifadesinin “Sizin Allah’ın yanında ne değeriniz/kıymetiniz olabilir ki?” anlamında olduğunu söylemekte ve “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” ibaresini de “Şayet Allah’ın birliğini ikrarınız olmasa” şeklinde izah etmektedir.³⁵

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) “*مَا يَعْبا بِكُمْ رَبِّي*” ifadesinin “*مَا يَفْعَلُ بِكُمْ رَبِّي*” anlamında olduğunu söyledikten sonra “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” ibaresinde geçen “dua” kelimesinin “ibadet” anlamına geldiğini söylemektedir.³⁶ O, Fâtiha sûresindeki “*إِيَّاكَ نَعْبُدُ*” (Yalnız sana ibadet ederiz) ifadesinin tefsirini yaparken de ibadet kelimesinin tevhid anlamı içerdiğini izah sadedinde “Yani yalnız seni tevhid ederiz.” dedikten sonra bunu delillendirmek üzere Tahrim sûresi 5. âyette geçen “*عَابِدَات*” (ibadet eden kadınlar) kelimesinin “muvahtid kadınlar” anlamında olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Ayrıca o, tefsirinde ibadet kelimesinin geçtiği hemen her yerde bu kelimenin tevhid mesajı içerdiğini vurgulamaktadır.³⁸

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) konumuzu teşkil eden âyeti, Nisâ sûresi 147. âyeti³⁹ delil getirerek şöyle izah etmektedir: “Şayet Allah’a gereği gibi iman eder ve O’na şükrederseniz O size niye azap etsin ki?”⁴⁰ Mâtürîdî, Fâtiha sûresindeki “*إِيَّاكَ نَعْبُدُ*” ifadesinin tefsirini yaparken bunun iki anlama gelebileceğini ve birinci anlamın tevhid vurgusu olduğunu söylemektedir. Ardından da Abdullah b. Abbâs’tan gelen: “Kur’an’da geçen bütün ibadet kavramları tevhid ifade eder.” rivayetine yer vermektedir. Ayrıca Mâtürîdî’nin de Mukâtil b. Süleymân gibi yeri geldikçe ibadet kelimesindeki tevhid vurgusuna dikkat çektiği görülmektedir.⁴¹

Zemahşerî (ö. 538/1144), âyeti tefsir ederken burada geçen “dua” kelimesinin “ibadet” anlamında olduğunu ifade etmekte ve Allah’ın yüce ikramlarına nail olan kimselerin ancak O’na ibadette buldukları için bunlara hak kazandıklarını belirtmektedir.⁴² Zemahşerî de Fâtiha sûresindeki “*إِيَّاكَ نَعْبُدُ*” ifadesinin tefsirini yaparken ibadet kelimesinin bu boyun eğmenin, zillet gösterme halinin zirvesi olduğunu ve bu kelimenin ancak Allah Teâlâ’ya boyun eğmeyi ifade etmek için kullanılabileceğini

²⁹ Bk. Keleş, “Kuran Meali - Hadis İlişkisinin Önemi: Mü’min: 40/60 ve Furkân:25/77 Ayetleri Örneği”, 22.

³⁰ Mücâhid b. Cebr’e nisbetle yayımlanan *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû’n-Nîl (Mısır: Dârü’l-Fikri’l-İslâmi’l-Hadîse, 1410/1989), 508.

³¹ Mümin, 40/14.

³² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, takdim ve thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004), I, 493.

³³ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Kahire: Dârü’l-Misriyye, ts.), II, 275.

³⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlü-Müşkilî’l-Kur’ân* (Kahire: Daru’t-Türâs, 1393/1973), 438.

³⁵ Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), IV, 78.

³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâs, h. 1423), III, 243.

³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 36.

³⁸ Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 93, 278; IV, 133.

³⁹ “Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size neden azap etsin ki?...”

⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, 2005), VIII, 47.

⁴¹ Örnek olarak bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 398-399; IV, 196; VI, 7.

⁴² Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987/1407), III, 297.

söylemektedir.⁴³ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise “لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ” ibaresinde geçen “duâ” kelimesinin “Allah’ın dine ve kendisine itaate çağırması, iman, ibadet, dua/yakarış ve şükür” anlamlarına geldiğini söylemektedir.⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî de Fâtiha sûresindeki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ifadesinin tefsirini yaparken Zemahşerî’deki gibi ibadet kelimesinin bu boyun eğmenin, alçak gönüllülük halinin son noktasını teşkil ettiğini ve bu ifadenin yalnızca Allah Teâlâ’ya itaati ifade etmek için kullanılabileceğini belirtmektedir.⁴⁵ Böylece o da bu yaklaşımıyla ilgili âyetteki tevhid vurgusunu ifade etmiş olmaktadır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) de Furkân sûresi 77. âyetin ilk bölümünü şöyle izah etmektedir: “Şayet siz Allah’a ibadet etmezseniz O size değer vermez. Çünkü Allah, yarattığı varlıkları ancak kendisine kullukta bulunmaları, birliğini ikrar edip sabah-akşam kendisini tesbih etmeleri için yaratmıştır.”⁴⁶

Görüldüğü üzere klasik tefsirlerde Furkân 25/77. âyette geçen dua kelimesi, ağırlıklı olarak ibadet anlamında değerlendirilmiş ve ibadet kavramında mündemiç olan Allah’ın vahdaniyeti özellikle belirtilmiştir. Nitekim sözlük anlamı olarak ibadet kelimesinin temel anlamı “itaat etmek” olup bu da yalnızca Allah’a yapılan kulluk için kullanılmaktadır. Zira buradaki itaat, içtenlikle gerçekleşen tam bir teslimiyeti ve gönüllülüğü ifade etmektedir ki Allah’tan başka buna layık olabilecek hiçbir varlık yoktur. Aynı kökten gelen teabbüd ve ubüdiyet kelimeleri de “isteyerek boyun eğmek”, “tapınmak”, “alçak gönüllülük”, “ibadet etmek” anlamlarına gelmektedir.⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de ubudiyet kelimesini; alçakgönüllülüğün, zillet gösterme halinin açığa çıkması olarak tanımlamakta ve ibadet kelimesinin işte böyle bir boyun eğmenin, zillet gösterme halinin zirvesi olduğunu söylemektedir. Böyle bir kulluk ise ancak Allah Teâlâ için söz konusu olabilir; zira O’ndan başka buna hak kazanacak kimse yoktur.⁴⁸

Buraya kadar takdim edilen bilgiler ışığında Furkân sûresi 77. âyetin güçlü bir tevhid vurgusuna sahip olduğunu ve bir bütün olarak, sure boyunca sık sık uyarılan müşrikleri muhatap aldığını söylememiz mümkündür. İçinde dua kelimesi geçtiği için bu kelimeyi hemen dua/yakarış anlamında değerlendirmek suretiyle âyetin ilk cümlesinin mümin-kâfir bütün insanları muhatap aldığını söylemek isabetli olmayacaktır. Çünkü bu kelime Kur’an’da ibadet anlamı da dâhil olmak üzere⁴⁹ birkaç farklı anlama gelecek şekilde kullanılmış olup dua/yakarış anlamı bunlardan sadece bir tanesidir. Ayrıca âyetin cümle yapısı da bölünmeye müsait olmayıp başından sonuna aynı kişileri, yani müşrikleri muhatap almaktadır. “De ki” şeklinde başlayan âyet-i kerimenin ikinci cümlesinin, açık bir şekilde Allah’ın âyetlerini yalanlayan kimseleri muhatap aldığı hususunda ihtilaf yoktur. Ancak sırf dua kelimesine yer verilmesinden hareketle birinci cümledeki muhatabıyla ikinci cümledeki muhatabını farklı kabul etmek için bir neden yoktur. Kanaatimizce bu âyette yer alan dua kelimesi, belli başlı Kur’an sözlükleri ve tefsirlerde de geçtiği şekilde ibadet anlamında kullanılmış olup Allah’ın vahdaniyetine dikkatleri yöneltmektedir. Çünkü ibadet, ubudiyetin zirvesi olup tam bir içtenlik ve teslimiyetle Allah’a itaati ifade eden bir kelimedir ve bu kelimenin bu yönüyle O’nun dışındaki varlıklar için kullanılması söz konusu değildir.

Furkân sûresi 77. âyetteki dua kelimesinin anlamını ibadet olarak tespit etmek de âyeti doğru anlamak için yeterli değildir. Bununla birlikte âyetin muhatabını da doğru bir şekilde belirlemek gerekmektedir. Çünkü ibadet etmeleri istenen kimseler müminler olabileceği gibi müşrikler de olabilir. Nitekim konuyla ilgili çalışmalardan birinde ulaşılan sonuca göre âyetteki ilk cümle mümin-kâfir bütün insanlara hitap etmekte olup ikinci cümle Kureyş müşriklerini muhatap almaktadır. Buna göre Allah insanlara imanları, ibadetleri, duaları, şükürleri ve yalvarmaları sebebiyle değer vermektedir. Bunlar olmadığı zaman insanın Allah katında bir değeri yoktur. Kul kulluğunu bilip kendini tanıdıkça Allah o kula değer vermekte, onu onurlandırmaktadır. Onu hem bu dünyada hem de âhirette itibarlı kılacağını ifade etmektedir.⁵⁰ Görüldüğü gibi âyetteki ilk cümledeki muhatabı müşrikler değil de bütün insanlar olarak belirlendiğinde âyetin mesajı da ona göre olmakta, böylece âyetteki tevhid çağrısı

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 13.

⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, h. 1420), XXIV, 489.

⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 208.

⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1999/1420), VI, 134.

⁴⁷ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, h. 1414), 3/270-278.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, a-b-d, 542-543.

⁴⁹ Bu kelimenin ibadet anlamında kullanıldığı, ancak Furkân sûresi 77. âyette olduğu gibi hatalı bir şekilde dua anlamında telakkî edildiği âyetlerden biri de Mümin sûresi 60. âyettir. Bu âyet de meallerde genellikle “Rabbimiz buyurdu ki: ‘Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Zira bana ibadet etmeyi kibirlerine yediremeyenler, zelil olarak cehenneme gireceklerdir.’” şeklinde geçmektedir. Hâlbuki bu âyetin ikinci cümlesinde açık bir şekilde yer alan ibadet kelimesi, birinci cümledeki kelimenin de aynı anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. Furkân sûresi 77. âyetteki gibi bu âyette de her iki cümledeki muhatapları da müşriklerdir. Kanaatimizce Mekki surelerden biri olan Mümin sûresinin iç ve dış bağlamı dikkate alınmadığı ve genel geçer ezbere dayalı anlam verildiği için böyle bariz hatalar tezahür edebilmektedir. Mümin sûresi 60. âyet ve hatalı meal örnekleriyle ilgili olarak bk. Keleş, “Kuran Meali-Hadis İlişkisinin Önemi: Mü’min: 40/60 ve Furkân:25/77 Ayetleri Örneği”, 18-22.

⁵⁰ Bk. Altuntaş, “Furkân Sûresinin 77. Âyetinde Geçen ‘Dua’ Kelimesinin Anlamı Üzerine”, 208-209.

dikkatlerden kaçmakta ve mesaj hedefine ulaşmamaktadır.

Furkân sûresi 77. âyet, kendi içinde bir bütünlük oluşturacak şekilde, metin içi ve metin dışı bağlamları da dikkate alınmak suretiyle değerlendirildiğinde, bu âyetin öncelikle ve özellikle Allah'ın dışında birtakım varlıklara kullukta bulunan müşrikleri uyarıcı bir mahiyete sahip olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Böylece Allah ile beraber putları da ilahları olarak telakki eden şirk mensuplarının O'nun katında hiçbir değerlerinin olmayacağı bildirilmek suretiyle müşriklere ikazda bulunulmakta ve bu kimseler tevhide davet edilmiş olmaktadır. Buna göre ilgili âyetin mealini şu şekilde vermek doğru olacaktır: "De ki: (Ey müşrikler!) Sizin (tevhid üzere) ibadetiniz olmasa Rabbim size ne diye değer versin ki? Fakat siz (Allah'ın çağrısını) yalanladınız. Artık bunun vebalinden yakanızı kurtaramayacaksınız."

3. Türkçe Kur'an Meallerinde Furkân 25/77 Âyeti

Çalışmamızın bu bölümünde ülkemizde yaygınlık kazanan bazı Türkçe Kur'an meallerinde Furkân sûresi 77. âyetin ne şekilde yansıtıldığını aktarmak istiyoruz. Böylece ilgili âyetteki tevhid mesajı ve vurgusunun nasıl zayı olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

Hasan Basri Çantay Meali:

"De ki: (zora düştüğünüz, darda kaldığınız zamanlarda kendisine) dua (ve ilticâ)nız olmasaydı Rabbim size değer verir miydi? (Fakat mâdem ki) şimdi (O'nu da Resulü'nü de) muhakkak surette yalanladınız, o halde (bu yalanlamanızdan dolayı size artık yakın bir azap lazım oluyor (demektir))."⁵¹

Türkiye Diyanet Vakfı Meali:

"(Resulüm) De ki: (Kulluk ve) yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin? (Ey inkârcılar! Size Resul'ün bildirdiklerini) kesinkes yalan saydınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır."⁵²

Muhammed Esed Meali:

"(İnananlara) de ki: Dua ve yönelişiniz O'na olan inancınız için değilse, Rabbim size niçin değer versin? (Ve inkârcılara da de ki) Gerçek şu ki, siz (Allah'ın mesajını) yalan saydınız; artık bu (günah) yakanızı bırakmayacaktır."⁵³

Elmalılı M. Hamdi Yazır Meali:

"De ki: 'Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin! Mademki yalanladınız, o halde yarın ceza yakanızı bırakmaz!'"⁵⁴

Süleyman Ateş Meali:

"De ki: 'Duanız (ibadetiniz) olmadıktan sonra Rabbim sizi ne yapsın? (Size haber verdiklerimi) yalanladınız. Bu yüzden cezalandırılmanız gerekecektir.'"⁵⁵

İsmail Hakkı Bursevî Meali:

"De ki: 'Yalvarmanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin?' (Size verdiğimiz haberi) kesinkes yalan saydınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır."⁵⁶

Suat Yıldırım Meali:

"De ki: 'Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin ki? Ama siz ey inkârcılar! Size bildirdiklerimi yalan saydınız. Artık bu günahahtan yakanızı kurtaramayacaksınız.'"⁵⁷

Ömer Nasuhi Bilmen Meali:

"De ki: Sizin ibadetiniz olmayınca Rabbim size ne kıymet verir. Hâlbuki siz tekzip ettiniz, artık -bu tekzipin cezası size- yakın bir zamanda lâhik olacaktır."⁵⁸

Mahmut Kısa Meali:

"De ki: 'Ey insanlar! Sizin Allah'a ibadetiniz ve bunun özü olan duanız olmasa, Rabb'im size ne değer verir ki? Fakat siz ey

⁵¹ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, haz. M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Risale Yayınları, 2017), II, 257.

⁵² Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 365.

⁵³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk 6. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 738.

⁵⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali ve Muhtasar Tefsiri*, sadeleştiren. Hamdi Döndüren, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 367.

⁵⁵ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 365.

⁵⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*, haz. Nedim Yılmaz, 3. Baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 365.

⁵⁷ Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Define Yayınları, 2013), 365.

⁵⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), V, 2436.

inkârcılar onun âyetlerini yalanladınız; öyleyse, cezaya çarptırılmanız artık kaçınılmaz olmuştur!”⁵⁹

Kur'an Yolu Meali:

“De ki: (Ey insanlar!) Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin? (Ey inkârcılar!) Siz O'nun dinini yalan saydığınız için bunun günahı artık yakanızı bırakmayacak!”⁶⁰

Hamdi Döndüren Meali:

“De ki: Duanız olmasa, Rabbi'm size değer vermez. Gerçek şu ki, siz (ilahî mesajı) yalan saydınız; artık bu (günah) yakanızı bırakmayacaktır.”⁶¹

Hasan Tahsin Feyizli Meali:

“(Resulüm!) De ki: ‘Dua (ve ibadeti)niz olmasa Rabbim size ne diye değer versin? (Ey inkârcılar!) Siz ise (Allah ve Resulü'nün bildirdiklerini) yalanladınız, bu yüzden (bu günah ve onun) cezası, boynunuza sarılıp yakanızı bırakmayacaktır.’”⁶²

Görüldüğü üzere bu mealler “De ki” ifadesiyle başlayan Furkân sûresi 77. âyette yer alan iki cümleyi birbirinden bağımsız olarak değerlendirdikleri için âyetin muhataplarını da ona göre takdir etmişlerdir. Ayrıca bu meallerde Mekki döneme özgü, Kur'an'ın şirke amansız mücadelesi ve bu doğrultuda Furkân sûresi boyunca yer yer gündeme getirilen Allah'ın birliğine yönelik anlatımlar göz önünde bulundurulmadığı için âyette verilmek istenen mesaj ihmal edilmiştir. Aşağıda vereceğimiz meal sahipleri ise âyetteki bu özel durumları yani iç ve dış bağlamı dikkate aldıkları için doğru anlamı tespit etmiş ve Furkân 25/77. âyeti tevhid mesajı doğrultusunda yansıtmışlardır.

Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım Meali:

“Ey Peygamber! Sen müşriklere de ki: ‘Eğer sizin duanız; iman ve ibadetiniz olmayacaksa Rabbim size niye değer versin ki?! Siz Allah'ın dinini yalanladınız. Bunun vebali yakanızı hiç bırakmayacaktır.’”⁶³

Hasan Elik - Muhammed Coşkun Meali:

“Ey Muhammed! Bütün bu mesajları müşriklere ilet ve onlara şöyle seslen: ‘Ey müşrikler! Sizler Allah'a ortak koşmayı sadece O'na kulluk edecek olsanız, Allah niçin size azap etsin ki? Fakat sizler başka varlıkları O'na ortak koşmak ve O'nun peygamberini yalanlamak suretiyle ilahî rahmetten nasibinizi ısrarla geri çevirmiş ve gerek dünyada gerek ahirette karşılaşacağınız azaba müstehak olmuş bulunuyorsunuz.’”⁶⁴

Mustafa Öztürk Meali:

“(Ey Peygamber) De ki o kâfirlere/müşriklere: ‘Allah'ın birliğine imanınız, ibadet ve ihlasınız olmadıktan sonra rabbim size ne diye değer versin? Siz ki Allah'ın âyetlerini yalan saydınız. (Ama bilin ki) bunun vebali yakanızı hiç bırakmayacaktır.’”⁶⁵

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'i murad-ı ilahîye uygun olarak anlamak için dikkate alınması gereken hususlardan biri de âyet ve surelerin nazil oldukları bağlamdır. Yani sıra Kur'an'ın ilk muhataplarının günlük yaşantılarına, kültürlerine ve dünya görüşlerine; kısaca örtük referans sistemi olan zihniyetlerine vakıf olmak da kelâmullahın doğru anlaşılması için gereklidir. Çünkü ilahî mesaj onlara kendi lisanları ve kültür havzaları dâhilinde iletilmektedir.

Kur'an İslam daveti sürecinde öncelikle Allah'ı bilen, tanıyan ve O'nu yaratıcı olarak kabul eden müşrik bir topluma hitap etmiştir. Dolayısıyla özellikle Mekki dönemde nazil olan âyet ve âyet gruplarını bu hususu dikkate alarak anlamaya çalışmak zorunludur. İnceleme konusu yaptığımız Furkân 25/77. âyeti de bu dönemde inen âyetlerden biri olarak Allah'ın birliğine/tevhide vurguda bulunmakta ve şirkin ilgasını hedeflemektedir. Nitekim günlük yaşamlarında bir karşılığı bulunmayan bir Allah tasavvuruna sahip oldukları için Câhiliye Arapları nezdinde hayat neredeyse putların etrafında dönüyordu. Şirk hastalığı toplumun bünyesini tamamıyla sarmış bulunduğundan Kur'an, öncelikle tevhid zihniyetini ikame

⁵⁹ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, (Konya: Armağan Kitaplar, 2017), 342.

⁶⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Meali*, 8. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 365.

⁶¹ Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meali ve Açıklaması)*, (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003), II, 579.

⁶² Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*, 12. Baskı (İstanbul: Server Yayınları, 2017), 365.

⁶³ Abdulkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meali*, 6. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 365.

⁶⁴ Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin İşığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 839.

⁶⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 5. Basım (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 414.

etmeye çalışmıştır. Furkân 25/77. âyeti de bu doğrultuda açık mesaj taşıyan bir misyona sahiptir.

Mevzubahis âyette ihtilaf konusunu teşkil eden husus, ilk cümlesinde geçen “dua” kelimesi ve muhatabının kimliğidir. Dua kelimesi Kur’an’da farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanıldığı için buradaki anlamını doğru belirlemek, âyetin içerdiği mesaj bakımından önemlidir. Toplumumuzda dinî sohbet ve hutbelerde dua söz konusu olduğunda zikredilen ilk âyetlerden biri de Furkân 25/77. âyetidir. Bu âyetin ilk cümlesinde dua kelimesi geçtiği için ezbere dayalı bir çıkarımla âyetin muhatabının müminler ve aynı zamanda tüm insanlar olduğu düşünülmüş ve bu doğrultuda bir anlam takdir edilmiştir. Böylece âyetteki Allah’ın birliğine yönelik çağrı dikkatlerden kaçmış ve mesaj hedefine ulaşmamıştır. Türkçe Kur’an meallerinde de mezkûr âyetin genellikle aynı yaklaşımla ifade edildiği görülmektedir.

Kur’an sözlüklerinde ve klasik tefsirlerde Furkân sûresi 77. âyette geçen “dua” kelimesinin, tevhid eksenli bir vurguyla “ibadet” anlamında telakki edildiği görülmektedir. Çünkü ibadet kelimesi, içtenlikle gerçekleşen tam bir teslimiyetin ve alçak gönüllülüğün zirvesini ifade eden bir kavram olduğu için bu kelime yalnızca Allah’a yapılan kulluk için kullanılabilir. Ayrıca âyetin cümle yapısı, dil ve gramer açısından bölünmeye müsait olmayıp kendi içinde mesajı ve muhatapları bakımından bir bütünlük oluşturmaktadır.

Furkân 25/77. âyeti, konteksti göz önünde bulundurularak ve bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında, âyetin öncelikle ve özellikle Allah’a birtakım ortaklar isnat eden Mekkeli müşrikleri ikaz edici bir niteliğe sahip olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Bu suretle, Allah’ın yanı sıra putları da ilah kabul eden şirk mensuplarının O’nun nezdinde hiçbir karşılıklarının olmayacağı bildirilmiş olmaktadır. Kanaatimizce ilgili âyetin meali şu şekilde olmalıdır: “De ki: (Ey müşrikler!) Sizin (tevhid üzere) ibadetiniz olmasa Rabbim size ne diye değer versin ki? Fakat siz (Allah’ın çağrısını) yalanladınız. Artık bunun vebalinden yakanızı kurtaramayacaksınız.”

Kaynakça | References

- Abdülbaki, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Furkân Sûresinin 77. Âyetinde Geçen "Dua" Kelimesinin Anlamı Üzerine". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX/40* (2022), 186-217.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*. haz. Nedim Yılmaz. 3. Baskı. İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2017.
- Çiftçi, Nurettin. "Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı". *Balıkesir İlahiyat* 13 (2021), 249-264.
- Derveze, M. İzzet. *Asru'n-nebî (Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı)*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Döndüren, Hamdi. *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meali ve Açıklaması)*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003.
- Elik-Coşkun, Hasan-Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 6. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Abdünnaim Hafaci - Mahmûd Ferec Ukde. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâfî vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzül-Furkân Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*. 12. Baskı. İstanbul: Server Yayınları, 2017.
- Gökkır, Necmettin. "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 385-408. İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2012.
- İbnu'd-Dureys. *Fedâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Bedir. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb. *Kitabü'l-Muhabber*. thk. İlse Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbnü'l-Kelbî. *Putlar Kitabı*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslam Tarihi)*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, h. 1414.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2017.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Meali*. 8. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Komisyon. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Keleş, Ahmet. "Kuran Meali - Hadis İlişkisinin Önemi: Mü'min: 40/60 ve Furkân:25/77 Ayetleri Örneği". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 11-31.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*. çev. Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, h. 1423.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. 5. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Resul. "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 133-158.
- Râgib el-İsfahânî. *el-Müfrehdât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem - Beyrût: Dâru'l-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ġayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1420.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Câhiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.

- Şener-Sofuoğlu-Yıldırım, Abdulkadir-M. Cemal-Mustafa. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meali*. 6. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.
- Tan, Zeki. "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 27-77. İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Temizkan, Abdullah. "Tefsir'de Çeşitlilik (Tenevvü) Bağlamında Furkân 77 ve Mü'min 60. Âyetlerin Yorumu". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 845-863.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. takdim ve thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali ve Muhtasar Tefsiri*. sadeleştiren. Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Yıldırım, Suat. *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Define Yayınları, 2013.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1407.

Sûrelerin İsimlendirilmesi Meselesi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme

Yahya ARSLAN | 0000-0002-0774-1755

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | yahyaarslan58@hotmail.com

Çankırı Karatekin Üniversitesi | ROR: 317709

Tefsir | Çankırı, Türkiye

Öz

Kur'an-ı Kerim son ilahi kitap olup vahiy zincirinin de son halkasını teşkil etmektedir. İnsanlığın hidayeti için gönderilen Kur'an-ı Kerim, muhataplarının ihtiyaçlarına yönelik prensipler koyarken onların dünya ve ahiret kurtuluşlarını hedeflemektedir. Bu hedefini gerçekleştirmek üzere indirilen son ilahi kitap, yirmi üç yıllık bir zaman zarfında tederici bir şekilde tamamlanmıştır. Vahiy süreci boyunca nâzil olan âyetler ve sûreler Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından vahiy katiplerine yazdırılmıştır. Vahiy yazdırılması esnasında âyetlerin hangi sûrenin hangi âyetleri arasına konulacağı Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sahabeye bildirilmiştir. Bu esnada sûrelerin de isimlerine işaret edilmiş ve birçok sûrenin ismi belirtilmiştir. Vahiy peyderpey indirilmek suretiyle tamamlandığında ise Kur'an-ı Kerim yüz on dört sûre ile son şeklini almıştır. Kur'an-ı Kerim'in isimleri olduğu gibi bu sûrelerin de isimleri bulunmaktadır. Sûre isimlendirmelerine bakıldığında ana hatlarıyla bazı sûre isimlerinin tevkîfi bazılarının ise içtihadî olduğu görülmektedir. Bu sûrelerin Mushaf'taki isimlerinin yanında başka isimlerinin de olduğu bir gerçektir. Bu meyanda bazı sûrelerin tek, bazılarının iki, bazılarının ise daha fazla ismi mevcuttur. Hatta birtakım sûreler de vardır ki onlar ortak isimle ifade edilmiştir. Sûrelere bu isimler verilirken gerek tevkîfi olsun gerekse içtihadî olsun birtakım ölçütler esas alınmıştır. Bu çalışmada sübjektif olmakla birlikte altı kriter belirlenmiştir. Bu kriterler genel hatlarıyla sûrenin ilk âyetleri veya kelimesi, içerdiği özlü ya da garip bir kelime, hurûf-u mukattaalar, sûrede anlatılan önemli bir konu veya sûrenin temel konusu, sûrede ismi geçen bir mekân veya özel bir isim olmuştur. Bu açıdan bakıldığında yüz on dört sûrenin hangi kriter altında kategorize edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiği hususu, çözülmesi gereken bir mesele olarak ortada durmaktadır. Bu meselenin çözüme kavuşması noktasında sûrelerin isimlendirilmesinde hangi kriter veya kriterlerin esas alındığının tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir. Önemine binaen bu çalışmada sûreler, tespit edilen kriterler altında sınıflandırılarak kategorize edilmiştir. Bu kategorizasyonun neticesinde hangi sûrenin hangi başlık altında incelenmesi gerektiği tespit edilmiştir. Araştırmada sûrelerin isimlendirilmesinde temel teşkil eden bu kriterler çerçevesinde örnek sûreler üzerinden inceleme yapılarak diğer sûrelerin de hangi kriterler açısından değerlendirilmesi gerektiğini dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır. Makalede literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Çalışmayı genişletme babında bazı sûreler odak nokta seçilmiş, klasik ve modern tefsirler, Ulûmü'l-Kur'an'a dair yazılmış eserler, tefsir tarihi ve tefsir usulü kitapları taranmıştır. Bunun yanında konu ile alakalı diğer çalışmalar da taranarak incelenmiştir. Tarama neticesinde elde edilen bulgular ışığında konu izah edilmiştir. Araştırma, sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterler ve bu kriterlerin hangi sûreler için temel ölçüt olduğu gibi hususların izahını kapsamaktadır. Çalışmanın neticesinde sûreler isimlendirilirken hangi kriterlerin esas alındığı, bu kriterlerin nasıl kullanıldığı ve hangi sûrenin hangi kriter altında sınıflandırılması gerektiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Sûre, Sûre İsimleri, Kriter.

Atıf Bilgisi

Arslan, Yahya. "Sûrelerin İsimlendirilmesi Meselesi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 87-100.

<https://doi.org/10.32950/rid.1392179>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 20.11.2023	Kabul Tarihi: 15.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



An Analytical Evaluation on the Nomenclature of Surahs

Yahya ARSLAN |  0000-0002-0774-1755

Assist. Prof. | Author | yahyaarslan58@hotmail.com

Çankırı Karatekin University |  317709

Tafsir | Çankırı, Türkiye

Abstract

The Holy Qur'an is the last divine book and the last link in the chain of revelation. Sent for the guidance of mankind, the Qur'an aims at the salvation of its interlocutors in this world and the Hereafter. The last divine book was completed gradually over a period of twenty-three years. The verses and sūrah were dictated by the Prophet (PBUH) to the scribes of revelation and the verses to be inserted between which verses of which sūrah were notified. In the meantime, the names of many surahs were specified and the Holy Qur'an took its final form with 114 surahs. As the Holy Qur'an has names, these surahs also have names. In this context, some surahs have one name, some have two names, and some have more than one name. In this study, although subjective, six criteria were determined. These criteria are the first verses or word of the surah, a concise or strange word it contains, hurūf-u muqattaas, an important subject described in the surah or the main subject of the surah, a place mentioned in the surah or a special name. From this point of view, under which criterion 114 suras should be categorised is an issue that needs to be resolved. At the point of resolving this issue, it is of great importance to determine which criterion or criteria are taken as basis in the naming of suras. Due to its importance, in this study, the suras were categorised by classifying them under the determined criteria. As a result of this categorisation, it was determined which surah should be examined under which title. The aim of this study is to examine the sample suras within the framework of these criteria, which constitute the basis for the naming of the suras, and to draw attention to the criteria within which other suras should be evaluated. Literature review method is used in the article. In order to expand the study, some surahs were chosen as focal points, classical and modern tafsirs, works written on Ulūm al-Qur'an, history of tafsir and tafsir methodology books were scanned. In addition, other studies related to the subject have also been examined. The subject was explained in the light of the findings obtained as a result of the scanning. The research covers the explanation of issues such as the criteria taken as basis in the naming of the suras and for which suras these criteria are the main criteria. As a result of the study, it has been tried to determine which criteria are taken as basis when naming suras, how these criteria are used and which sura should be classified under which criterion.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Sūrah, Sūrah Names, Criterion.

Citation

Arslan, Yahya. "An Analytical Evaluation on the Nomenclature of Surahs". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 87-100.

<https://doi.org/10.32950/rid.1392179>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 20.11.2023	Date of Acceptance: 15.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'an-ı Kerim bütünüyle bir defada değil çeşitli hikmetler gözetilerek peyderpey indirilmiştir.¹ İnzâl edilen âyetler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) direktifleri doğrultusunda ilgili sûre ve âyet aralıklarına yazdırılmıştır. Vahiy tamamlandığında Kur'an 114 sûre ile son şeklini almıştır.²

114 sûrenin her birinin ismi vardır. Öyle ki bazı sûrelerin bir, bazılarının iki, bazılarının ise daha fazla ismi bulunmaktadır. Birtakım sûreler de vardır ki onlar ortak isimle ifade edilmiştir. Sûreler isimlendirilirken bazı temel kriterler esas alınmıştır. Bu kriterlere bakıldığında sûrenin ilk âyetlerinin, içerdiği öz bir kelimenin, hurûf-u mukattaâların, sûrenin temel veya dikkat çekici bir konusunun, sûrede ismi geçen bir mekân veya bir ismin ön plana çıktığı görülmektedir.³ Bu meyanda hangi sûrenin nasıl isimlendirildiği, isimlendirilirken hangi ölçütlerin esas alındığı, bu isimlendirilmelerde bir mi yoksa daha fazla mi kriterin dikkate alındığı gibi hususlar önem arz etmektedir. Zira bu ölçütler temelinde yapılacak bir taramayla hangi sûrenin nasıl isimlendirildiğinin tespiti mümkün görünmektedir.

Sûrelerin isimleri vahyin ilk anından itibaren bilinen bir husustur. Zira inen âyetlerin yerlerinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından şu sûrenin şu âyeti şeklinde vahiy katiplerine bildirilmesi, onların da bildirilen bu yerlere âyetleri yazması bu hususu desteklemektedir.⁴ Sûrelerin isimlerinin bilinmesi, ulemanın ekserisine göre sûre isimlerinin tevkîfi olduğuna işaret etse de içtihadî olduğu görüşü de mevcuttur.⁵ Ancak bu çalışmada sûre isimlerinin tevkîfi mi içtihadî mi olduğu tartışmasına girilmeyecek, tevkîfi de olsa içtihadî de olsa sûreler bu isimlerini alırken hangi kriterler esas kabul edilerek isimlerini almıştır meselesi izah edilecektir.

Kaynaklarda isimleri zikredilen sûrelerin, çalışmada esas alınacak ölçütler çerçevesinde bir kategorizesinin yapılması elzemdir. Bu açıdan bakıldığında makalenin amacı, aşağıda başlıklar halinde zikredilen ölçütlerin sûre isimlendirilmelerine etkisini ortaya koymak ve bu ölçütlere dayanarak sûrelerin hangi isimlerle isimlendirildiklerini dikkatlere sunmaktır.

Makalede literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem sayesinde tüm sûreler tek tek incelenerek kategorize edilmiştir. Sonra bunlar içerisinden bazı sûreler örneklem seçilmiştir. Klasik ve modern tefsirler ile konuyla alakalı çalışmalar taranarak sûrelerin isimlerinden bahseden noktalar tespit edilmiştir. Bu noktalarda ifade edilen bilgiler esas alınarak konu genişletilmiş ve izah edilmiştir.

Araştırma, sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterlerin izahı ve sûre isimlendirilmelerine nasıl etki ettiği hususlarını kapsamaktadır. Neticede sûreler isimlendirilirken hangi ölçütlerin nasıl kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Literatür taraması yapıldığında sûrelerin isimlendirilmesi hususunun tevkîfi mi içtihadî mi olduğu, sûrelerin tertibi, yazma mushaflarda sûre isimleri, ortak sûre isimleri, sûrelerin isimleri hakkında yazılmış mensûr ve manzum eserlerin incelenmesi gibi meseleleri ele alan çalışmaların mevcut olduğu tespit edilmiştir.⁶ Ancak sûrelerin isimlendirilmesinde hangi ölçütlerin esas alındığıyla ilgili bir çalışma tespit edilememiştir. Makale bu yönü ile diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

1. Sûrelerin İsimlendirilmesinde Esas Alınan Bazı Kriterler

Bu başlık altında sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan bazı kriterler ele alınacaktır. Bu kriterler çerçevesinde birtakım sûreler ve isimleri değerlendirilecektir. Ancak bu kriterler sübjektif olduğu için çoğaltılması veya azaltılması mümkündür.

¹ Mennâ Halîl Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetü'r Risale, 2015), 110-123.

² Sûre sayısının 112, 113 ve 114 olduğuna dair farklı değerlendirmeler için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1/249; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 1/64-66; Kattân, *Mebâhis*, 153; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 57; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 102; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 37; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 83.

³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/270-272; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 59; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 102; Albayrak, *Tefsir Usulü*, 37; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*, 84-85.

⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/232; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/20-21.

⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/270-272.

⁶ Ali Akpınar, "Kur'an Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2009), 5-18; Hikmet Koçyiğit, "Ortak Sûre İsimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 43-67; Muhammet Ali Duran, "Yazma Mushaflarda Sûre İsimleri: Süleymaniye Kütüphanesi Örneği", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2015), 50-84; Burhan Çonkor, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Surelerin Tertibi Meselesine Yaklaşımı", *Mütefekkir* 3/6 (2016), 251-271; Burhan Çonkor, "Kronolojik Sûre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mütefekkir* 5/9 (2018), 47-64.

Ayrıca sûrelerin bazılarının birden çok isminin bulunmasından ötürü bu sûrelerin diğer başlıklar altında kategorize edilmesinin de mümkün olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Çalışmanın hacmi de göz önünde bulundurulurken bu kriterler içerisinde aşağıdaki başlıklarla yetinilecek ve sûrelerin Mushaf'ta bulunan en meşhur isimleri ile konu izah edilecektir. Sûrelerin diğer bazı isimlerine de yer geldikçe değinilecektir.

1.1. Sûrenin İlk Âyetleri veya Kelimesi

Sûre isimlendirilmelerinde ele alınacak ve örnekler verilecek olan ilk kriter sûrenin ilk âyeti/âyetleri veya kelimeleridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sûrenin ilk âyeti veya âyetleri ya da ilk kelimelerinden kaynaklı isim alan sûre sayısı 61'dir. Bu 61 sûreye isim verilirken ilk âyetler veya kelimeler esas alınmıştır.

İsmi sûrenin ilk âyetleri veya kelimelerinden alan sûreleri şu şekilde sıralamak mümkündür: "Fâtiha 1/1-7,⁷ Enfâl 8/1-75, İsrâ 17/1-111, Mü'minûn 23/1-118, Furkân 25/1-77, Rûm 30/1-30, Fâtır 35/1-45, Sâffât 37/1-182, Fetih 48/1-29, Zâriyât 51/1-60, Tûr 52/1-49, Necm 53/1-62, Kamer 54/1-55, Rahmân 55/1-78, Vâkıa 56/1-96, Mücâdele 58/1-22, Haşr 59/1-24, Talâk 65/1-12, Kalem 68/1-52, Hâkka 69/1-52, Meâric 70/1-44, Cin 72/1-28, Müzzemmil 73/1-20, Müddessir 74/1-56, Kıyâmet 75/1-40, İnsân 76/1-31, Mürselât 77/1-50, Nebe 78/1-40, Naziât 79/1-46, Abese 80/1-42, Tekvîr 81/1-29, İnfitâr 82/1-19, Mutaffifîn 83/1-36, İnşikâk 84/1-25, Burûc 85/1-22, Târik 86/1-17, A'lâ 87/1-19, Çâşiye 88/1-26, Fecr 89/1-30, Beled 90/1-20, Şems 91/1-15, Leyl 92/1-21, Duhâ 93/1-11, İnşirâh 94/1-8, Tîn 95/1-8, Alak 96/1-19, Kadir 97/1-5, Beyyine 98/1-8, Zilzâl 99/1-8, Âdiyât 100/1-11, Kâria 101/1-11, Tekâsür 102/1-8, Asr 103/1-3, Hümeze 104/1-9, Fîl 105/1-5, Kureyş 106/1-4, Kevser 108/1-3, Kâfirûn 106/1-6, Nasr 110/1-3, Tebbet 111/1-5, Felak 113/1-5."

Çalışmanın hacmi de göz önünde bulundurulurken bu 61 sûreden sadece üç tanesi örnek olarak zikredilecektir.

a. İlk örnek Enfâl Sûresi olacaktır. Enfâl Sûresi ismini birinci âyette geçen **أَنْفَال** (enfâl) kelimesinden almıştır. İlgili âyet şöyledir:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin."⁸

Âyette yer alan ve sûreye ismini veren **أَنْفَال** (enfâl) kelimesi **نَفْل** "nefel" in cemisi olup **نَفْل** (nefl) kelimesinden türemiştir. **نَفْل** (nefl); fazlalık, Allah Teâlâ'nın verdiği bir başış anlamlarına gelmektedir. Enfâl ise savaş neticesinde elde edilen ganimetler demektir. Genel anlamda ganimetler anlamına gelen **أَنْفَال** (enfâl), Allah ve Rasûlü için ganimetlerden ayrılan beşte birlik kısım, müşriklerden alınan her türlü gelir ve savaşta üstün başarı gösterenlere devlet başkanı tarafından söz verilen mallar anlamlarına da gelmektedir.⁹

Bununla birlikte ganimet ile nefl arasında umum-husus yönünden bir ilişki mevcuttur. Dolayısıyla ganimet; zorluk çekilsin çekilmesin, hak edilsin edilmesin, zaferden önce olsun sonra olsun fark etmeksizin elde edilen düşman malıdır. Nefl ise ganimetin içinde bulunan ve paylaşılmadan önce elde edilen şeylerdir.¹⁰

Sûrenin Bedir Savaşı'nda indiği göz önünde¹¹ bulundurulduğunda sûreye ismini veren ve sûrenin ilk âyetinde yer alan **أَنْفَال** (enfâl) kelimesinin, genel manada savaş ve savaşın neticesinde elde edilen menfaatleri ifade etmesi, ganimetlerin hükümlerine dair bilgi vermesi açısından sûre için kapsayıcı bir isim olduğunu ifade etmekte fayda vardır.

Sûreye, Bedir Savaşı esnasında inmeye başlayıp bu savaş ve genel manada tüm savaşlarla ilgili birçok hükmü içermesi

⁷ Fâtiha Sûresi'nin bir ismi de el-Hamd'dır. Bu isme binaen sûrenin ilk âyetleri veya kelimesi kriteri bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak meşhur ismi olan Fâtiha ismi ile burada yer almıştır. İlgili sûrenin el-Hamd ismi için bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 1/101; Emin Işık, "Fâtiha Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/253.

⁸ el-Enfâl 8/1.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 13/360-364; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/292-293; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/5-11; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 820; Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/351.

¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 820.

¹¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fi tefsîri'l-Kur'ân* (İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009), 10/7; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beirut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 2/266-267; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 2/186-188.

sebebiyle Bedir Sûresi de denilmektedir.¹² Neticede sûrenin meşhur ismi olan ve Mushaf'ta sûreye isim olarak yazılı bulunan enfâl kelimesi sûrenin ilk âyetinde zikredilmiş ve sûreye isim olmuştur.

b. İkinci örnek ise İsrâ Sûresi olacaktır. İsrâ Sûresi ismini birinci âyette geçen اسْرَى (esrâ) kelimesinden almıştır. İlgili âyet şöyledir:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

"Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."¹³

Âyette zikredilen ve sûreye isim olan اسْرَى (esrâ) kelimesi gece yürüyüşü anlamına gelen سُرَى (sürâ) kelimesinden türemiş bir fiil formudur.¹⁴ Bununla birlikte اسْرَى (esrâ) da gece yürüyüşü manasında olup özellikle de gecenin ilk vakitlerindeki yürüyüşü ifade etmektedir.¹⁵

Sûrenin ismi olan اسْرَى (isrâ) da geceleyin bir yerden başka bir yere yaya veya binekli olarak gitmek demektir. Peygamberimizin Miraç Gecesi'nde Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya intikali hadisesini vurguladığı için sûre bu ismi almıştır.¹⁶

İsrâ sadece gece yürüyüşünü ifade ettiği halde âyette bir de لَيْلًا (leyle) kelimesinin zikredilmesi ise bu yürüyüşün gecenin bir kısmında olduğunu ifade etmektedir. Yani bu kelime ba'zîyet manasına delalet etmektedir.¹⁷ Diğer yandan لَيْلًا (leyle) kelimesinin zikredilmesi gece yürüyüşü anlamına gelen اسْرَى (isrâ) kelimesini te'kit etmektedir.¹⁸

İsrâ Sûresi'ne, İsrâîloğulları hakkında bazı hususlardan bahsettiği için Benî İsrâîl Sûresi, ilk kelimesi olan sübhândan ötürü Sübhân Sûresi de denilmektedir.¹⁹ Ancak sûre İsrâ ismiyle meşhur olmuş ve Mushaf'ta da bu isimle isimlendirilmiştir. Görüldüğü gibi İsrâ Sûresi ismini ilk âyette zikredilen اسْرَى (esrâ) kelimesinden almıştır.

c. Üçüncü örnek Haşr Sûresi'dir. Haşr Sûresi ismini ikinci âyette zikredilen haşr kelimesinden almıştır. İlgili âyet şöyledir:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

"O, kitap ehlinin inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri ibret alın."²⁰

Sûreye isim olan حَشْر (haşr) kelimesi toplanma, bir yere sevk edilme gibi anlamlara gelmektedir. حَشْر (Haşr), bir topluluğun buldukları yerden çıkarılması ve onların savaş veya benzeri hadiselerle bir yerlere sürülmesi manasına da gelmektedir. Bu fiil insanlarla birlikte diğer varlıklar için de kullanılmaktadır. Ancak insanlar için de olsa diğer varlıklar için de olsa sadece topluluklar için kullanıldığı unutulmamalıdır.²¹

وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً; "Dediler ki: "Onu ve kardeşini alıkoym. Şehirlere de toplayıcı adamlar gönder."²²

¹² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/323; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/659; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 2/359.

¹³ el-İsrâ 17/1.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî ibn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, 2002), 3/434; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/205; İsfahânî, *el-Müfredât*, 408-409; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü Tunusiyye, 1984), 15/11.

¹⁵ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, 1994), 8/6.

¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/1844.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil* (Beyrut: Dârü'l Kitâbi'l Arabî, 1986), 2/646; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 20/292; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsiri'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 282; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/154.

¹⁸ Nâsirüddin Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâri't-tevil* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 3/247; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1999), 7/9.

¹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/456.

²⁰ el-Haşr 59/2.

²¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 237.

²² eş-Şuarâ 26/36.

"Toplanıp gelen kuşları"; وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ "İnsanlar (kıyamet günü) toplandığında, o taptikları kendilerine düşman oluverir, onların ibâdetlerini de inkâr ederler."²³ âyetlerinde de görüldüğü üzere حُشِرَ (haşr) kelimesi genel manada toplanma anlamında kullanılmıştır.²⁴

لَاوِلِ الْحَشْرِ (Lievelil-haşr) kelimesi, sûrenin bağlamında değerlendirildiğinde Medine'de yaşayan Yahudilerden Nadîroğulları'nın Medine'den çıkarılarak Hayber'e sürgün edilmelerini ifade etmektedir.²⁵ Haşr ismi sûrenin genel karakterini de çok güzel yansıtmaktadır.

Haşr Sûresi'ne Nadîroğulları'ndan bahsettiği için Benî Nadîr Sûresi de denilmiştir. Diğer yandan سَبَّحَ ifadesiyle başladığı için de Müsebbehât adıyla anılan sûrelerden kabul edilmiştir.²⁶

Yukarıdaki izahlar Haşr Sûresi'nin, ismini ikinci âyette geçen حُشِرَ (haşr) kelimesinden aldığını ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere sûrelerin isimlendirilmesinde sûrelerin ilk âyetleri veya kelimesi önemli bir kriter olmuş, 114 sûrenin 61'i bu kritere göre isimlendirilmiştir. Yukarıda örnek olarak verilen üç sûre diğerlerinin de aynı şekilde isimlendirildiğinin göstergesidir.

1.2. Sûrenin İçerdiği Özlü ya da Garip Bir Kelime

Sûre isimlendirilmelerinde ele alınacak ve örnekler verilecek olan ikinci kriter ise sûrenin içerdiği özlü ya da garip bir kelime hususudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sûrenin içerdiği özlü ya da garip bir kelimedenden kaynaklı isim alan sûre sayısı 32'dir.

İsmi sûrenin içerdiği özlü ya da garip bir kelimedenden alan sûreleri şu şekilde sıralamak mümkündür: "Nisâ 4/1-176, Mâide 5/1-120, En'âm 6/1-165, A'râf 7/1-206, Tevbe 9/1-129, Ra'd 13/1-43, Nahl 16/1-128, Kehf 18/1-110, Hac 22/1-78, Nûr 24/1-64, Şuarâ 26/1-227, Neml 27/1-93, Kasas 28/1-88, Ankebût 29/1-69, Secde 32/1-30, Ahzâb 33/1-73, Sebe' 34/1-54, Zümer 39/1-75, Fussilet 41/1-54, Şûrâ 42/1-53, Zuhruf 43/1-89, Duhân 44/1-59, Câsiye 45/1-37, Hucurât 49/1-18, Hadîd 57/1-29, Mümtehine 60/1-13, Saff 61/1-14, Cuma 62/1-11, Tegâbün 64/1-18, Mülk 67/1-30, Maûn 107/1-7, Nâs 114/1-6."

a. Bu sûreler içerisinde örnek vermek gerekirse, mesela Mâide Sûresi ismini 112 ile 114. âyetlerde geçen مَائِدَةً (mâide) sözcüğünden almıştır. İlgili âyetler şöyledir:

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Hani havariler de "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi. İsa da "Eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının" demişti."²⁷

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

"Meryem oğlu İsa, "Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısın" dedi."²⁸

Bu âyetlerde zikredilen ve sûreye isim olan مَائِدَةً (mâide) kelimesi "yemek sofrası" veya "yemekli sofrası" anlamlarına gelmektedir.²⁹ İsa (a.s.) zamanında havâiriler gökten bir sofrayı indirilmesini istemişlerdi. Böylece ondan yiyecekler, kalpleri yatışacak, Hz. İsa'nın (a.s.) doğru söylediği belli olacak ve kendileri de buna şahitlik edeceklerdi. Bu sofrayı aynı zamanda gerek o dönemde yaşayanlara gerekse sonra gelenlere bir bayram ve mucize olacaktı. Havâirilerin isteği üzerine İsa (a.s.) dua etmiş ve Allah Teâlâ da onlara tarafından bir mucize olarak üzerinde yiyecekler bulunan bir sofrayı indirmişti.³⁰

Diğer yandan bu sûre ilk âyette, verilen sözlerin yerine getirilmesinden söz ettiği için "ukûd", kendisini okuyanları azap meleklerinden muhafaza edeceği için "münkize", hükümler sûre içerisine dağıtıldığı için "muba'sire" isimleriyle de isimlendirilmiştir.³¹

Görüldüğü üzere sûrede iki defa geçen مَائِدَةً (mâide) kelimesi dikkat çeken özlü bir kelime olarak sûreye isim olmuş ve Mushaflarda da bu isimle zikredilmiştir.

²³ el-Ahkâf 46/6.

²⁴ İsfahânî, el-Müfredât, 237.

²⁵ Muhammed b. Ali Şevkânî, Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyir-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 5/232; M. Zeki Duman, Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri) (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 3/285; Karaman vd., Kur'an Yolu, 5/285-286.

²⁶ Şevkânî, Fethu'l-kadîr, 5/232; Karaman vd., Kur'an Yolu, 5/280.

²⁷ el-Mâide 5/112.

²⁸ el-Mâide 5/114.

²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 3/158; Karaman vd., Kur'an Yolu, 2/199.

³⁰ Taberî, Câmiu'l-beyân, 11/218-223; Muhammed Ali Sâbûnî, Safvetü't-Tefsîr (Beyrut: Dâru'l-jil, 1979), 1/343; Karaman vd., Kur'an Yolu, 2/362-365.

³¹ Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, 6/30-31; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 3/158; Karaman vd., Kur'an Yolu, 2/199.

b. Bir diğer örneği de A'râf Sûresi'nden vermek mümkündür. Bu sûre ismini 46 ve 48. âyetlerde yer alan الْأَعْرَافِ (a'râf) kelimesinden almıştır. İlgili âyetler şöyledir:

وَيَبْنِيهِمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيمِهِمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ

"İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir sur A'râf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, "Selam olsun size!" diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar."³²

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمِهِمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

"A'râftakiler yüzlerinden tanıdıkları birtakım adamlara şöyle diyerek seslenirler: "Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!"³³

Yukarıdaki âyetlerde zikredilen ve sûreye isim olan الْأَعْرَافِ (a'râf) kelimesi عُرْفٌ (urf) kelimesinin çoğuludur. عُرْفٌ (urf) kelimesi tepenin veya dağın zirvesi veya sur, yüksekçe bir yer manalarına gelmektedir. الْأَعْرَافِ (a'râf) kelimesi ise hem cennetin hem de cehennem görülebileceği ve ikisinin arasında bulunan yüksekçe bir mekândır.³⁴

Cennet ve cehennem arasında yüksekçe bir yer olan a'râf; mü'minlerin faziletli kişileri ve âlimlerinin, şehitlerin, meleklerin, iyilikleriyle kötülükleri eşit gelenlerin cennete mi cehenneme mi gideceklerine dair hüküm verilmeden önce beklentilecekleri yerdir.³⁵

A'râf Sûresi bu ismin yanında daha farklı isimlerle de anılmaktadır. 143. âyette mîkât kelimesi geçtiği için Mîkât Sûresi, elst bezminden bahseden 172. âyetin genel manasından kaynaklı Mîsâk Sûresi şeklinde de isimleri mevcuttur.³⁶

Görüldüğü üzere sûrede iki defa zikredilen الْأَعْرَافِ (a'râf) kelimesi sûreye isim olmuş ve Mushaflarda da bu isimle anılmıştır.

c. Bu başlık altında verilecek üçüncü örnek ise Ankebût Sûresi'dir. Bu sûre ismini 41. âyette zikredilen الْعُنْكَبُوتِ (ankebût) kelimesinden almıştır. İlgili âyet şöyledir:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!"³⁷

Âyette zikredilen ve örümcek manasına gelen الْعُنْكَبُوتِ (ankebût) kelimesi sûreye isim olmuştur. Allah'tan başkasını dost edinenlerin ve Allah'ın dışında başka bir şeye güvenenlerin halinin örümcek ağına benzetilmesi sebebiyle bu isim verilmiştir. Fani şeylere tapanların durumları ve onların dünyayı elde etmek için kurdukları tuzakları, örümceklerin ördüğü değersiz ve zayıf ağlara benzetilmiş olduğu için bu sûreye Ankebût Sûresi denilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından beri bu isimle anılan sûre Mushaflarda da bu isimle zikredilmiştir.³⁸

Neticede sûreler isimlendirilirken esas alınan kriterlerden birisi de sûrede zikredilen özlü veya garip bir kelimedir. Yukarıda ifade edilen örnekler de bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır.

1.3. Sûre Başındaki Hurûf-u Mukattaalar

Sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterlerden üçüncüsü, sûrelerin başında bulunan Hurûf-u Mukattaalardır. Hurûf-u Mukattaalardan kaynaklı isim alan sûre sayısı ise dördüttür.

Hurûf-u Mukattaa, bazı sûrelerin başındaki kesik harflere denilmektedir. Bu kesik harfler Kur'an-ı Kerim'de 29 sûresinin evvelinde bulunmaktadır. Bu harflerin yekûnü 14 çeşit harften oluşmaktadır. Bu harfler sûrelerin başlarında tekli, ikili, üçlü, dördü ve beşli formatta 13 değişik şekilde gelmektedir.³⁹

³² el-A'râf 7/46.

³³ el-A'râf 7/48.

³⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/225; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 2/404; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/236.

³⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/225-226; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/461-464; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/236-237.

³⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/498.

³⁷ el-Ankebût 29/41.

³⁸ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/557; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/226; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*, 5/2637; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/250; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/279.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 26/250-251; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 134-148; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 170; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Babî'l Halebi, ts.), 1/232-233.

İsmi Hurûf-u Mukattaalardan alan sûreler şunlardır: “Tâhâ 20/1-135, Yâsîn 36/1-83, Sâd 38/1- 88, Kâf 50/1-45.”

Yukarıda belirtildiği üzere Kur’an-ı Kerim’deki sûrelerden 29 tanesi Hurûf-u Mukattaalarla başlamaktadır. Burada vurgulanması gereken bir nokta vardır ki 29 sûre kesik harflerle başlamasına rağmen sadece dört sûre, başındaki bu kesik harflerle isimlendirilmiştir. Dolayısıyla sûreler Hurûf-u Mukattaalar ile başlasa da diğer kriterler esas alınarak isimlendirilebilmektedir.

a. Hurûf-u Mukattaalarla başlayan ve bu kritere göre isimlendirilen sûrelere ilk önce Tâhâ Sûresi örnek verilecektir. Tâhâ Sûresi ismini ilk âyetini teşkil eden طه şeklindeki kesik harflerden almıştır. Bu harflerin ne anlama geldiğiyle ilgili birtakım beyanlar zikredilmiştir. Mesela Tâhâ, ey adam anlamına gelmektedir. Diğer yandan Tâhâ’nın; Allah Teâlâ’nın isimlerinden birisi olup bu âyette o isme yemin ettiği, sûrenin ismi, her biri farklı manalara gelen kesik harfler gibi anlamlara geldiği de ifade edilmiştir.⁴⁰ Sûrenin diğer isimleri ise Mûsâ Sûresi ve Kelîm Sûresi’dir.⁴¹

b. Bu başlık altında verilebilecek ikinci örnek ise Yâsîn Sûresi’dir. Yâsîn Sûresi de ismini ilk âyet olan يس şeklinde kesik harflerden almıştır. Yâsîn’in ne anlama geldiğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu meyanda Yâsîn; Allah Teâlâ’nın ismi, Allah Teâlâ’nın kelamını açtığı bir anahtar, sûrenin ismi, Kur’an’ın ismi, Ey Muhammed (s.a.v.), ey kişi, ey insan, ey seyyid anlamlarına gelmektedir.⁴²

Diğer yandan Mâverdî (ö. 450/1058) Hz. Ali’den (r.a.) (ö. 40/661) şöyle bir rivayet nakleder: “Ben Rasûlullah’ı işittim o şöyle dedi: Allah Teâlâ Kur’an’da beni yedi isimle isimlendirdi. Bunlar: Muhammed, Ahmed, Tâhâ, Yâsîn, Müzzemmil, Müdlessir ve Abdullah’tır.” Buna göre Yâsîn, Peygamberimizin (s.a.v.) adıdır.⁴³ Üçüncü âyet olan إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ “Sen şüphesiz peygamberlerdensin.”⁴⁴ âyeti de bunun delilidir. Zira إِنَّكَ ile kastedilen Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu belirtilmektedir.⁴⁵

Bu sûre Yâsîn isminin yanında el-Azîme, el-Muibbe, el-Müdâfeâtü’l-Gâziye, Kalb-ü Kur’an isimleriyle de isimlendirilmiştir.⁴⁶ Fakat meşhur olan ve Mushaf’ta da zikredilen ismi Yâsîn olup bu ismi birinci âyetteki hurûf-u mukattaadan almıştır.

c. Hurûf-u Mukattaa ile başlayan ve bu kritere göre isimlendirilen diğer bir sûre ise Sâd Sûresi’dir. Bu sûre ismini ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ “Sâd. O şanlı, şerefli Kur’an’a andolsun (ki o, Allah sözüdür).”⁴⁷ şeklindeki birinci âyetin başladığı kesik harflerden olan ص “Sâd”dan almıştır.⁴⁸ Sâd; Allah doğru söyledi anlamında اللَّهُ صَدَقَ اللهُ, Muhammed doğru söyledi anlamında مُحَمَّدٌ صَدَقَ مُحَمَّدٌ, iki nefha (sûr) arasında Allah Teâlâ’nın kendisiyle ölüleri dirilteceği deniz, Allah’ın isminin anahtarı, Allah’ın isimlerinden bir isim, sûrenin fâtihası (açılışı) gibi manalara gelmektedir.⁴⁹

Diğer bir ismi de Sûre-i Dâvûd olan Sâd Sûresi⁵⁰ görüldüğü üzere ismini sûrenin başında bulunan kesik harflerden almıştır.

d. Hurûf-u Mukattaa ile başlayan ve bu ölçüte göre isimlendirilen sûrelere dördüncü örnek ise Kâf sûresidir. Bu sûre ismini birinci âyet olan ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ “Kaf. Şerefli Kur’an’a andolsun.”⁵¹ âyetindeki ق (Kâf) kesik harfinden almıştır. Kâf da birtakım manalara gelmektedir. Bu açıdan bakılınca Kâf; Kur’an’ın isimlerinden bir isim, Allah Teâlâ’nın isimlerinden bir isim, sûrenin ismi gibi anlamları mevcuttur.⁵²

Meşhur ismi Kâf olan ve Mushaf’ta da bu isimle yazılan sûrenin onuncu âyetinde geçen ve yüksek olmak anlamına gelen Bâsikât şeklinde bir ismi daha mevcuttur.⁵³ Yukarıda verdiğimiz dört örnekte de görüldüğü üzere Hurûf-u Mukattaalar başında buldukları bazı sûrelere isim olmuşlardır.

⁴⁰ Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü’l-ulûm*, ts., 2/389; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 3/392-393; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, 3/150; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat’ül beyân fi tefsîr’il Kur’an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 8/3264.

⁴¹ Ömer Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 3/287.

⁴² Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 5/5-6; Ebü’l-Berekât Neseî, *Medârikü’t-tenzi’-ve hakâiku’t-te’vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 3/95; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/410; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/475-476.

⁴³ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 5/5.

⁴⁴ Yâsîn 36/1

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/5.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/406.

⁴⁷ Sâd 38/1.

⁴⁸ Neseî, *Medârikü’t-tenzi’*, 3/143; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/563.

⁴⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 5/75; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/481.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/467.

⁵¹ Kâf 50/1.

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/155.

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/54.

1.4. Sûrenin Temel Konusu

Sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterlerden dördüncüsü ise sûrelerin konusu veya temel konularıdır. Bu ölçüye göre isim alan sûre sayısı beştir. Elbette her sûrenin bir konusu veya temel konusu vardır. Ancak bu konular her sûre için isim olmayabilir. Bu kriterle göre belirlediğimiz beş sûre sınıflaması veya sûrelerin konularına göre değil de başka kriterlere göre isim alması da bu hususu desteklemektedir.

İsmi, içerdiği konu veya temel konulardan alan sûreler şunlardır: “Enbiyâ 21/1-112, Mü’min 40/1-85, Münâfikûn 63/1-11, Tahrîm 66/1-12, İhlâs 112/1-4.”

a. Bu başlık altında ilk olarak Enbiyâ Sûresi örnek verilecektir. Bu sûrede tevhid, nübüvvet ve ahirete dair konular ele alınmakta, Allah’ın kudretine işaret eden delillere yer verilmektedir. Tüm bu konular peygamberlerin kıssalarından verilen kesitler ekseninde zikredilmektedir. Bu meyanda başta Hz. İbrahim (a.s.) olmak üzere 17 peygamberden, peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkilerinden ve bu kavimlerin başına gelen birtakım hadiselerden haber veren sûre peygamberler manasına gelen Enbiyâ ismiyle isimlendirilmiştir.⁵⁴

Diğer ismi de İkterabet olan sûre, içerdiği tüm konuların kendisi etrafında şekillendiği temel konu olan peygamberler ve bu peygamberlerin kavimleriyle ilgili kıssalar sebebiyle Enbiyâ/Peygamberler adıyla anılmıştır. Sûrenin meşhur ismi bu olup Mushaf’ta da bu isimle zikredilmiştir. Görüldüğü üzere sûrelerin isimlendirilmesinde, içerdiği temel konu önemli bir kriter olup Enbiyâ isminin de sûrenin genel karakterini yansıttığını belirtmek mümkündür.

b. Sûrelerin isimlendirilmesinde temel konunun esas alındığı sûrelerden birisi de Münâfikûn Sûresi’dir. Münâfikûn, münafıklar anlamına gelmektedir. Münâfik ise bir yeri yarıp geçen yol, tünel, ırmak, delik, köstebek veya tavşanın deliğine girip çıkması manasındaki نَفَقَ (nfk) kökünden bir kelime olup dine bir kapıdan girip diğerinden çıkmak, esasında iman etmediği halde iman ediyormuş gibi görünmek gibi manalara gelmektedir.⁵⁵

Münâfikûn Sûresi’nde genel manada gerçekte iman etmedikleri halde birtakım menfaatleri elde etmek, Müslümanların arasında rahatça yaşayabilmek, bununla birlikte Müslümanların aleyhinde faaliyetlerde bulunmak için iki yüzlü tavırlar sergileyen insanların genel karakterlerinden bahsedilmektedir. Diğer yandan Müslümanlar, onlara karşı uyanık olma noktasında uyarılmakta, münafıklar da bu tip iki yüzlü davranışlarını terk etmeleri yönünde ikaz edilmektedir.⁵⁶ İşte genel manada münafıklardan ve onların karakteristik özelliklerinden bahsetmesi hasebiyle bu sûreye Münâfikûn Sûresi ismi verilmiş, bu isim sûrenin temel konularını kapsayıcı ve kuşatıcı bir isim olmuştur.

c. İhlâs Sûresi de ismini içerdiği konu sebebiyle almıştır. Sûre Allah Teâlâ’nın birliğini, tüm varlıkların O’na muhtaç olmasını, O’nun ise hiçbir varlığa ihtiyacının olmamasını, ortağının, eşi ve benzerinin bulunmamasını çok veciz bir şekilde anlatmaktadır. Sûre dinin esasını, ruhunu ve özünü teşkil etmektedir. Bu sebeple tevhid inancının en güzel ifadesi olan İhlâs ismiyle isimlendirilmiştir.⁵⁷

İhlâs Sûresi’nin bu isminin dışında daha birçok ismi bulunmaktadır. Bunlar; Kul Hüvellaहु Ahad, Tefrîd, Tecrîd, Tevhîd, Necâd, Vilâye, Ma’rife, Cemâl, Mukaşşîse, Muavvize, Samed, Esas, Nûr, Eman gibi isimlerdir.⁵⁸ Meşhur olan ve Mushaf’ta yazılı bulunan ismi ise İhlâs Sûresi’dir. Tüm bunların neticesinde İhlâs Sûresi’nin ismini, içerdiği temel konudan aldığını, en meşhur isminin İhlâs olduğunu ve Mushaf’larda da bu isimle yazıldığını ifade etmek gerekmektedir.

1.5. Sûrede İsmi Geçen Bir Mekân/Bölge

Sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterlerden beşincisi ise sûrelerde zikredilen bir mekân/bölge olmuştur. Bu ölçüye göre isim alan sûre sayısı tespit edilebildiği kadarıyla ikidir. İsmi barındırdığı bir mekândan/bölgeden alan sûreler ise şunlardır: “Hicr 15/1-99, Ahkâf 46/1-35.” Bu kriterle uygun toplamda iki sûre olduğu için ikisi de izah edilecektir.

a. Bu başlık altında ilk olarak Hicr Sûresi örnek verilecektir. Sûreye ismini veren ve bir bölgenin adı olan Hicr, sûrenin 80. âyetinde geçmekte olup ilgili âyet ise şöyledir: "وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسِلِينَ" "Andolsun, Hicr halkı da peygamberleri

⁵⁴ Bilmen, *Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 4/2123; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/663-664; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 3/362; Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’an-ı Kerim*, 3/347.

⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 819-820; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 249; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 495; Hülya Alper, “Münâfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/564.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/355.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/408; Duman, *Beyânu’l-Hak (Kur’an-ı Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 1/137; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/713.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/408; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/713.

yalanlamıştı.⁵⁹

Hicr, taşların etrafını kuşattığı şeye denilmektedir. Bu manada Kâbe'nin taşlık bölgesine ve Semûd Kavmi'nin ülkesine de hicr denilmektedir.⁶⁰ Hicr Sûresi'nde bahsi geçen yer de Hz. Sâlih'in (a.s.) peygamber olarak gönderildiği vadidir. Bu vadi Arap yarımadasında bulunmakta olup yarımadanın kuzeybatısına düşmektedir. Medine ve Şam arasında bulunan bu bölge Medine-Tebük yolu üzerine düşmektedir. Semûd Kavmi'nin yaşadığı bu yere hicr denilmesinin sebebi ise etrafının yüksek ve sarp kayalıklarla çevrilmiş olmasındandır. Bu sarp kayalar vadiyi dolayısıyla şehri dışarıya ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korumakta ve adeta bir kale görevi üstlenmektedir.⁶¹ Diğer yandan Semûd Kavmi'nin kayaları oyarak sağlam evler yapmaları da bu bölgenin onların yaşadığı bölge olduğunu göstermektedir.⁶²

Görüldüğü üzere sûre ismini, 80. âyette zikredilen ve Semûd Kavmi'nin yaşadığı, içerisine evler yonttukları yüksek ve sarp kayalıklarla çevrili bölgeden almıştır.

b. İsmi bir mekân veya bölgeden alan ikinci sûre ise Ahkâf Sûresi'dir. Bu sûre ismini 21. âyette geçen أَحْقَافٌ (ahkâf) kelimesinden almıştır. Sûreye ismini veren bu kelimenin geçtiği âyet şöyledir:

وَأَذْكُرُّ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّدْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

"Kendisinden önce ve sonra uyarıcıların gelip geçmiş olan Âd kavminin kardeşini (Hûd'u) hatırla. Hani Ahkâftaki kavmini, "Ancak Allah'a ibadet edin, çünkü ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum" diye uyarıyordu."⁶³

أَحْقَافٌ (Ahkâf) حَقْفٌ (hikf) kelimesinin cemisi olup eğimli biçimde kıvrılarak uzayıp giden kum demektir. Bu bağlamda kumluk bölgede yaşayan ceylana طَبْيٌ حَاقِفٌ denmektedir. Yine kum tepesi gibi kıvrılıp duran şeye de أَحْقَافٌ denilmektedir.⁶⁴

Ahkâf, Hûd'un (a.s.) gönderildiği Âd'ın yaşadığı bölgenin adıdır. Burası Yemen civarında Umman ile Mehre veya Umman ile Hadramevt arasında bulunan, eğri büğrü kum tepelerinin mevcut olduğu büyük kum çölü olup Hz. Hûd'un (a.s.) kavmini tevhide davet ettiği mekândır.⁶⁵ Neticede bu sûre de ismini 21. âyette zikredilen ve Âd Kavmi'nin yaşadığı bölgenin adı olan أَحْقَافٌ (ahkâf) kelimesinden almıştır.

1.6. Sûrede Zikredilen Özel Bir İsim

Sûrelerin isimlendirilmesinde esas alınan kriterlerden altıncısı ise sûrelerde zikredilen özel bir isimdir. Bu ölçüye göre isim alan sûre sayısı ise 10'dur. Burada hemen şunu da ifade etmek gerekmektedir ki içerisinde özel bir isim geçen her sûre bu özel isimle isimlendirilmemiştir. Birçok sûrede özel isim geçmesine rağmen açıklama sadedinde olduğumuz kriterin altında on sûrenin zikredilmesi bu hususu desteklemektedir. Bu durumda özel isim içeren bazı sûrelerin yukarıdaki başlıklarda zikredilen kriterlere göre isimlendirildiğini ifade etmekte fayda vardır.

İsmi içerisinde zikredilen özel bir addan alan sûreler ise şunlardır: "Bakara 2/1-286, Âl-i İmrân 3/1-200, Yûnus 10/1-109, Hûd 11/1-123, Yûsuf 12/1-111, İbrâhîm 14/1-52, Meryem 19/1-98, Lokmân 31/1-34, Muhammed 47/1-38, Nûh 71/1-28."

a. İlk örnek Âl-i İmrân Sûresi olacaktır. Sûreye ismini veren أَلِ عِمْرَانَ (Âl-i İmrân), sûrenin 33. âyetinde zikredilmektedir. Bununla birlikte 35. âyette ise sadece عِمْرَانَ (İmrân) kelimesi yer almaktadır. Sûrenin ismini aldığı 33. âyet ise şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

"Şüphesiz, Allah, Adem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı."⁶⁶

Âl; soy, sülale, akraba, aile anlamına gelmekte ve karabette veya mezhepte bir kişiye raci olan, peygamberlerin ümmeti, kralların tebaası gibi manaları ifade etmektedir. İmrân ise özel bir addır.⁶⁷ Âl-i İmrân, İmrân'ın ailesi demektir. İmrân'ın kim olduğu noktasında ise iki farklı görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre İmrân, Mûsa ve Hârun'un (a.s.) babalarıdır. İsmi ise İmrân b. Yashur'dur. Bu durumda İmrân'ın ailesiyle kastedilen Hz. Mûsa ve Hz. Hârun'dur. İkinci görüşe göre ise İmrân, Hz.

⁵⁹ el-Hicr 15/80.

⁶⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 220.

⁶¹ Neseffî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/197; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 6/499; Ömer Faruk Harman, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/454; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/328.

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/364.

⁶³ el-Ahkâf 46/21.

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 248.

⁶⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/282; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 28/24; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 13/5345.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/33.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/339; Emin Işık, "Âl-i İmrân Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/307.

Meryem'in babasıdır. Onun ismi ise İmrân b. Mâtân'dır. Buna göre İmrân ailesi, Hz. Meryem ve Hz. İsrâ'dır. İmrân ailesi her iki sülaleye de muhtemil bulunsa da âyetin siyak ve sibakından Hz. Meryem'in babasının dolayısıyla onun ailesinin kastedildiği aşikardır. Diğer yandan bu iki sülale arasında 1800 yıllık bir zaman olduğu da dile getirilmektedir.⁶⁸

Bu sûrenin Âl-i İmrân isminden başka "Emân, Kenz, Mücâdile, Ma'niyye, Tayyibe, İstîğfâr" gibi isimleri de bulunmaktadır. Fakat Mushaf'ta yazılı ve meşhur olan ismi Âl-i İmrân'dır. Bu sûreye Bakara Sûresi ile birlikte iki çiçek veya nurlu, parlak iki sûre anlamında Zehrâvân da denilmektedir.⁶⁹ Sonuç itibarıyla bu sûre ismini 33. âyette Âl-i İmrân şeklinde zikredilen özel bir isimden almaktadır.

b. Bu başlık altında ikinci örnek olarak Lokmân Sûresi verilecektir. Sûreye ismini veren لُقْمَانَ (Lokmân) adı 12 ve 13. âyetlerde yer almaktadır. Lokmân isminin geçtiği âyetler şöyledir:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

"Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır."⁷⁰

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

"Hani Lokmân, oğluna nasihat ederek demişti ki: "Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür."⁷¹

Hz. Lokmân, asıl adı Lokmân b. Bâurâ olup Hz. Eyyûb'un (a.s.) akrabalarındandır. Çok uzun bir ömür yaşamış, Hz. Dâvûd'a (a.s.) mülaki olmuş ve ondan ilim elde etmiştir. Hz. Dâvûd'un peygamberliğinden önce fetva verdiği ve kadılık yaptığı da ifade edilmektedir.⁷²

Diğer yandan peygamber olduğu söylene de çoğunluğa göre peygamber değil hikmet sahibi bir zattır.⁷³ Hatta Allah Teâlâ tarafından nübüvvet ve hikmet arasında muhayyer bırakılınca o hikmeti tercih etmiştir. Niçin böyle bir tercihte bulunduğu sorulunca nübüvvet hususunda zayıf kalacağını, hikmetin ise kendisine daha sevimli geldiğini söylemiştir.⁷⁴ Görüldüğü üzere sûrede oğluna nasihatlarından bahsedilen Hz. Lokmân'ın adı sûreye isim olmuştur.

c. Bu başlık altında üçüncü örnek olarak Muhammed Sûresi verilecektir. Bu sûre ismini 2. âyette geçen مُحَمَّدٌ (Muhammed) adından almıştır. İlgili âyet şöyledir:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ

"İnanıp salih ameller işleyenlerin ve Muhammed'e indirilene -ki o Rablerinden gelen hakktır- inananların ise Allah günahlarını örtmüş ve hallerini düzeltmiştir."⁷⁵

Sûrenin meşhur ismi ikinci âyette zikredilen ve Peygamberimizin (s.a.v.) adı olan Muhammed'dir. Peygamberimizin ismi Âl-i İmrân Sûresi'nin 144. âyetinde de geçmesine rağmen bu sûreye isim olmasının sebebi bu sûrenin daha önce nâzil olmasıdır.⁷⁶

Sûrenin Muhammed isminden başka diğer bir ismi de Kıtâl'dır. Sûrenin temel konularından birisinin cihat olması, inananları savaşa teşvik etmesi ve 20. âyetinde savaş anlamında kıtâl kelimesinin geçmesi sebebiyle bu isimle de anılmıştır.⁷⁷

Neticede yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere sûrelerde zikredilen bazı özel isimler o sûrelere isim olmuşlardır. Yani sûrelerin isimlendirilmesinde sûrelerde zikredilen özel isimlerin bir kriter olduğu da bir hakikattir.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/354-355; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/63; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/249; İbn Kesîr, *Tefsîrül'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/33; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/26; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/339-340; Ömer Faruk Harman, "İmrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/232; Işık, "Âl-i İmrân Sûresi", 2/307.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/273; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/461.

⁷⁰ Lokmân 31/12.

⁷¹ Lokmân 31/13.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/59; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/713; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/287; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/336; Ömer Faruk Harman, "Lokman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/205.

⁷³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/331; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/60.

⁷⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/331; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/60; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/713; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/287; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/336.

⁷⁵ Muhammed 47/2.

⁷⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/43.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/314; Beyzâvî, *Envârü't-tenzi'l*, 5/119; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/107; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/43.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim 114 sûreden müteşekkildir. Bu sûrelerin her birinin bir veya daha fazla ismi bulunmaktadır. Sûrelere isimleri verilirken gerek tevkîfî gerekse içtihadî olsun birtakım kriterler esas alınmıştır. Bu kriterlerin, sübjektif olduğu da göz önünde bulundurularak, sûrenin ilk âyetleri veya kelimesi, içerdiği özlü ya da garip bir kelime, hurûf-u mukattaalar, sûrenin temel konusu, sûrede ismi geçen bir mekân veya bölge ve sûrede zikredilen özel bir isim olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Araştırmada birinci kritere göre 61, ikinci kritere göre 32, üçüncü kritere göre 4, dördüncü kritere göre 5, beşinci kritere göre 2, altıncı kritere göre ise 10 sûre olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın neticesinde sûre isimlerinin vahyin ilk anından itibaren bilinen bir husus olduğu görülmüştür. Peygamberimizin (s.a.v.), inen vahyi sahabeye yazdırırken âyetlerin yerlerini sûre ve âyet aralıklarıyla onlara bildirmesi bu hususu desteklemektedir.

Çalışmanın neticesinde söylenebilecek bir diğer husus da bazı sûrelerin, isimlendirmede esas alınan kriterlere uymasına rağmen farklı isimlerle isimlendirildiği meselesidir. Mesela Kur'an-ı Kerim'deki sûrelerden 29 tanesi hurûf-u mukattaalarla başlamaktadır. Ancak bu sûrelerden sadece dört tanesinin ismi bu kritere göre belirlenmiştir. 29 sûreden bu dört sûrenin dışındakiler hurûf-u mukattaalarla başlamasına rağmen başka kriterlere göre isimlendirilmiştir.

Diğer yandan her sûrenin bir konusu veya konularının olduğu bilinen bir husustur. Ancak 114 sûrenin tamamı konusuna göre isim almamıştır. Çalışmada da görüleceği üzere sûreler farklı kriterlere göre sınıflandırılmış ve isimlendirilmiştir.

Elde edilen bir diğer sonuç ise sûre isimlerinin genel manada sûrelerin karakterlerini yansıtmış olmalarıdır. Yani sûreye verilen isimler o sûre için tam manasıyla temsil görevi üstlenmekte ve sûrenin içerdiği konuları yansıtmaktadır.

Kaynakça | References


- Akpınar, Ali. "Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2009), 5-18.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Turâsî'l-Arabî, 1999.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Turâsî'l-Arabî, 1997.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Çonkor, Burhan. "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Surelerin Tertibi Meselesine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 3/6 (2016), 251-271.
- Çonkor, Burhan. "Kronolojik Sûre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Mütefekkir* 5/9 (2018), 47-64.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 50. Basım, 2016.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Duran, Muhammed Ali. "Yazma Mushaflarda Sûre İsimleri: Süleymaniye Kütüphanesi Örneği". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2015), 50-84.
- Ebüsüüd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1999.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Harman, Ömer Faruk. "Hicr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "İmrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/232. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Lokman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Işık, Emin. "Âl-i İmrân Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/307-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Işık, Emin. "Fâtiha Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyeye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2. Basım, 2015.
- Koçyiğit, Hikmet. "Ortak Sûre İsimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 43-67.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîr'ül-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-efsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-efsîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Babi'l Halebi, 3. Basım, ts.

İmam Mâtürîdî'ye Göre Hurûf-ı Mukattaa ve Tevili

Gülhan MADEN |  0000-0003-3545-5374

Dr. | Yazar | gulhan.maden@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi |  05mskc574

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi | Ankara, Türkiye

Öz

Kur'an'da 29 sürenin başında yer alan ve isimleriyle kesik kesik okunan mukattaa harflerinin ne anlama geldiği ile ilgili Hz. Peygamber'den sahih bir haber varid olmamıştır. Dolayısıyla bu harflerin yorumlanıp yorumlanamayacağı noktasında İslam âlimleri iki farklı kanaate sahip olmuşlardır. Daha çok selef âlimlerinden oluşan ve ehl-i hadisin ağırlıklı olduğu bir gruba göre bu harfler, manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbihât kategorisinden olup bunların yorumlanması caiz değildir. Kelamcıların başını çektiği ikinci gruba göre ise Kur'an'da anlamı bilinmeyen şeylerin olması uygun değildir. Dolayısıyla bu harflerin de mutlaka bir anlamı ya da fonksiyonu vardır. Binaenaleyh bu konuda te'vil yapmak caizdir. Bu harflerin ne anlama geldiği ile ilgili ilk dönemlerden itibaren pek çok şey söylenmiş ve bunlar hadis, tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserlerde kayıt altına alınmıştır. Bu makalede dirayet tefsirinin ve sünî kelâm ekolünün kurucu isimlerinden biri kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), Te'vilâtü'l-Şur'ân adlı tefsirinde mukattaa harflerine yaklaşımı, önceki ve sonraki tefsirlerle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Onun bu harflerin yorumlanması noktasındaki tavrı, daha önce yapılmış olan yorumlara yaklaşımı ve bizzat kendisinin bu harfleri nasıl algıladığı ortaya konulmaktadır. Onun mukattaa harfleri ile ilgili bazı görüşleri hiç yorum yapmadan sadece aktardığı görülmektedir. Müfessir bazı görüşleri ise onlara katıldığını hissettirecek birtakım açıklamalarla birlikte taktim etmektedir. Mâtürîdî, mukattaa harflerini müteşâbihâtta saymakla birlikte bunların te'viline karşı değildir. Ancak bunlar hakkında kesin yargı anlamını taşıyan tefsire karşıdır. Hz. Peygamber'den bu konuda sahih bir haber gelmediğine göre âlimler ancak bunları te'vil edebilirler; yani bunların muhtemel anlamlarını ortaya koyarlar. O, bu harflerin daha çok, muhatabın dikkatini çekme fonksiyonu üzerinde durmakta ve bunlarla ilgili, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat sadedinde özgün yorumlara yer vermektedir. Onun tefsirinde, başka eserlerde benzerine rastlamadığımız iki görüş yer almaktadır. Bunlardan bir tanesi, bu harflerin tefsirinin, devamındaki cümle olduğuna dair yorumdur. Mâtürîdî bunu Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakletmektedir. Ancak ne ondan önceki ne de sonraki kaynaklarda böyle bir yorumla karşılaşmamıştır. Mukattaa harfleri ile ilgili Mâtürîdî'nin ikinci özgün yorumu ise bu harflerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat sadedinde, Kur'an'da yer verilen aklî delil ve hüccetlerden ya da kıssalardan, veyahut önceki kitaplardan kinaye olduğudur. Mâtürîdî'nin, Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi erken dönem tefsir rivayetlerini derleyen âlimlerin bile yer vermediği bu ve benzeri görüşleri aktarması, onun tefsirinin, bazı âyetler hakkında nadir karşılaşılan yorumlar için ihmal edilmemesi gereken bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Şur'ân, Hurûf-ı Mukattaa, Müteşâbih.

Atıf Bilgisi

Maden, Gülhan. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Hurûf-ı Mukattaa ve Tevili". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 101-118.

<https://doi.org/10.32950/rid.1411540>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 28.12.2023	Kabul Tarihi: 30.03.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Hurūf al-Muqattaa and Its Interpretation According to Imam Māturīdī

Halit Ahmet ÇİFTÇİ |  0000-0003-3545-5374

Dr. | Author | gulhan.maden@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University |  05mskc574

Qur'anic Reading and Qiraat | Ankara, Türkiye

Abstract

There is no authentic report from the Prophet about the meaning of the letters muqattaa, which appear at the beginning of 29 suras in the Qur'an and are recited intermittently with their names. Therefore, Islamic scholars have had two different approaches to the interpretation of these letters. According to a group of predominantly Ahl al-Hadith scholars, consisting mostly of Salaf scholars, these letters belong to the category of mutashābihāt, the meaning of which is known only to Allah, and their interpretation is not permissible. According to the second group, led by theologians, it is inappropriate to have things in the Qur'an whose meaning is unknown; therefore, these letters must have a meaning or function and it is permissible to interpret them. Many things have been said about the meaning of these letters since the early periods and these have been recorded in works on hadith, tafsir and Qur'anic sciences. In this article, the approach of Imam al-Māturīdī (d. 333/944), who is considered one of the founders of direct exegesis and the Sunnī school of theology, to the letters muqattaa in his tafsir al-Ta'wīlātu al-Ḳur'ān is examined in comparison with previous and later tafsirs. His attitude towards the interpretation of these letters, his approach to previous interpretations, and how he himself perceived these letters are revealed. It is seen that he simply quoted some of the views on the letters muqattaa without any commentary, which can be interpreted as his distancing himself from these interpretations. However, it is also possible to interpret his inclusion of these interpretations in his work without criticizing them as at least seeing them as possible. The commentator presents some of the opinions with some explanations that make one feel that he agrees with them. In fact, he considers all of the opinions about the hurūf al-muqattaa as probable. However, his red line in this regard is to avoid speaking definitively about them. For these are mutashābihāt, the true meaning of which can only be known by God and His Messenger. Although al-Māturīdī considers the letters muqattaa as mutashābihāt, he is not against their interpretation. However, he is against tafsir, which means a definitive judgment about them. According to his system, only the Prophet and the Companions who witnessed the revelation have the authority to interpret. Since there is no authentic news from the Prophet on this subject, scholars can only interpret them; that is, they can reveal their possible meanings.

Keywords

Tafsir, Māturīdī, Ta'wīlātu al-Ḳur'ān, Hurūf al-Muqattaa, Mutashābih.

Citation

Maden, Gülhan. "Hurūf al-Muqattaa and Its Interpretation According to Imam Māturīdī". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 101-118.

<https://doi.org/10.32950/rid.1411540>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 28.12.2023	Date of Acceptance: 30.03.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hurûf-ı mukattaa, Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır. Harf kelimesinin çoğulu olan *hurûf* ile “kesilmiş, ayrılmış” anlamına gelen *mukattaa* kelimeleriyle bir sıfat tamlaması oluşturan bu terkinin tam karşılığı “kesilmiş/ayrılmış harfler”dir. Bir kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil de isimleri ile kesik kesik telaffuz edildikleri için “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında bu isimle anıldığı düşünülmektedir.¹

Bu harflerin ne anlam ifade ettiğiyle ilgili Hz. Peygamber'den gelen sağlam bir rivayet bulunmamaktadır. O yalnızca Kur'an okumanın faziletini beyan sadedinde, okunan her harfe en az on sevap verileceğini bildirirken, “elif-lâm-mîm”in tek harf değil üç harf olduğunu söylemiştir.² Bunun dışında muteber hadis kaynaklarında konuyla alakalı bir hadis yer almamaktadır. Ancak bazı erken dönem tefsirlerinde bu mevzu ile ilgili birtakım rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birine göre Bakara sûresinin ilk âyetleri nazil olduğunda bir grup Yahudi Hz. Peygamber'e gelmiş, bu âyetler hakkında onunla münazarada bulunmuşlardır. İçlerinden biri, sûrenin başında yer alan “elif-lâm-mîm” harflerinin ebced hesabından yola çıkarak Muhammed ümmetinin 71 sene saltanat süreceğini söylemiş, bu kadar kısa sürecek bir hükümrana sahip olacak bir kişinin dinine girmenin anlamsız olacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ebced hesabıyla bundan daha yüksek değerler ifade eden başka mukattaa harflerini ona okumuş, o Yahudi her defasında sayının değişerek artması sebebiyle Hz. Peygamber'i karışık sözler söylemekle itham etmiş ve bu yüzden ona inanmayacaklarını söylemiştir. Bu olay üzerine, muhkem âyetleri bırakıp müteşâbih âyetlerin peşine düşmeleri dolayısıyla onların bu tutumunu eleştiren âyetlerin de içinde yer aldığı Âl-i İmrân sûresinin ilk âyetleri nazil olmuştur.³ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) aktardığı bu olay, hurûf-ı mukattaa'nın ne anlama geldiğiyle alakalı Hz. Peygamber'in bir açıklamasını içermemektedir. Yahudilerin, ebced hesabı yaparak Muhammed ümmetinin ömrünü hesap etmeleri neticesinde, onun başka mukattaa harflerini okuması, onların bu tutumunu onaylamak için değil, onlarla münazara taktiği olarak anlaşılmalıdır.

Bu harflerin anlamının bilinip bilinemeyeceği konusunda İslam âlimleri arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Daha çok selef âlimlerinden meydana gelen bir gruba göre bu harfler müteşâbihâtta olup bunların te'vil edilmesi doğru değildir. Bunların gerçek manasını ve te'vilini sadece Allah bilir. Çoğunluğunu kelimcilerin oluşturduğu ikinci gruba göre ise bu harfler te'vil edilebilir hatta edilmelidir. Zira insanlara rehber olmak üzere indirilmiş bir kitapta manası bilinmeyen şeylerin bulunması mümkün değildir. İkinci grupta yer alan âlimler bu harflerin ne ifade ettiği ile ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.⁴

Bu konuda en eski bilgiler, başta İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) olmak üzere sahabe ve ondan sonra gelen tâbiîn ulemasına dayanmaktadır. Sonrasında da İslam uleması bu harflerin ne anlama geldiğine dair birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada hem kelim ilminin hem de dirayet tefsirinin öncü isimlerinden biri kabul edilen İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, mukattaa harfleriyle ilgili tespit ve tercihleri ortaya konulmaktadır. Bunun için evvela tefsirin bu harflerle ilgili kısımları taranmış, tespit edilen görüşler çeşitli alt başlıklar halinde tasnif edilmiş, Mâtürîdî'nin mukattaa harfleriyle ilgili bulguları, düşünceleri ve bunlara yaklaşımı tespit edilmiştir. Bunu yaparken eserde yer verilen görüşlerin kime/kimlere ait olduğu, kaynak taraması yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın asıl hedefi, Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa hakkındaki düşüncelerini tespit etmenin yanı sıra onun bunlar hakkında ortaya koyduğu orijinal bir yorumunun var olup olmadığını, şayet varsa bu yorumun sonraki literatüre etkisini ortaya koymaktır.

Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa hakkındaki tespit ve tahlilleri üzerine müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak onun tefsir yöntemi üzerine yapılan bir doktora tezinde bu konu üzerinde durulmuş,⁵ ayrıca Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile Mâtürîdî'yi bu konuda karşılaştıran bir başka çalışmada onun konu hakkındaki temel yaklaşımı hakkında bilgiler verilmiştir.⁶ Bizim çalışmamız ise

¹ M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2023).

² Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975), 5/175; Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), 4/2084 (no: 3351).

³ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423), 1/84-87; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/221-222.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurşubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfish (Kâhire: Dâru'l-Kütüb el-Mişriyye, 1964), 1/154-155.

⁵ Bkz. Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 273-277.

⁶ Bkz. İskender Şahin, “Kuşeyrî ve Mâtürîdî'nin Hurûf-u Mukâttâ'a Konusuna Yaklaşımı”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 227-251.

Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili tefsirinde yer verdiği düşünceleri kategorik olarak ortaya koyma, bu düşüncelerin her biri hakkında müfessirin yaklaşımını tespit etme ve onun konu hakkındaki orijinal yorumunu bulup bu yorumun sonraki literatürle karşılaştırılmasına imkân tanınmasıyla diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. Genel Olarak Mâtürîdî'nin Hurûf-ı Mukattaa'ya Yaklaşımı

Diğer pek çok tefsirde olduğu gibi Mâtürîdî tefsirinde de hurûf-ı mukattaa hakkındaki en geniş bilgiye Bakara sûresinin başında yer verilmiştir. Burada önce bu harflerle ilgili on farklı görüşü kısaca ve yorumsuz aktaran müellif, daha sonra bunlardan bir kısmını biraz daha detaylı ele alıp açıklamaktadır.⁷ Çalışmamız boyunca bu görüşlere temas edileceği için burada söz konusu yorumlara yer vermeye gerek duymuyoruz.

Bakara sûresinin başında bu harflerle ilgili tespit ve tercihlerini sıralayan Mâtürîdî, mukattaa harfleriyle başlayan diğer sûrelerin başında genellikle önceki bilgilere atıfla yetinmektedir.⁸ Kimi yerde ise yukarıda serdettiği görüşlerden bazısına yeniden değinip izah etmekte ya da onlara ilaveten farklı düşüncelere yer vermektedir.⁹

Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaa hakkında naklettiği bütün görüşlerin doğruluğunu mümkün ve muhtemel olarak değerlendirmektedir. Ancak bunlar hakkında kesin konuşmak doğru değildir.¹⁰ Çünkü onun tefsir ve te'vil hakkındaki meşhur görüşüne göre, bir âyetin anlamı hakkında kesin konuşabilmek sadece Hz. Peygamber'in ve vahye tanıklık etmiş sahabenin hakkıdır. Diğerleri ancak te'vil yapabilir ki te'vilde kesinlik söz konusu değildir.¹¹ Bu harflerin anlamıyla ilgili Hz. Peygamber'den bir nakil olmadığına göre kimsede kesin konuşma yetkisi yoktur. Çünkü bunlar müteşâbihâtandır ve Allah'ın peygamberlerinden başka kimseyi muttali kılmadığı sırlar cümlesindedir.¹² Bu harflerle neyi kastettiğini en iyi bilen ise ancak Allah'tır.¹³

Mâtürîdî, ashabın bu harfler hakkında niçin Hz. Peygamber'e soru sormamış olabileceği üzerinde de durmaktadır. Ona göre bunun birkaç sebebi olabilir: 1- Bu harfler belli olaylar üzerine o olayları çözümleyecek ahkâmlar şeklinde inmiştir ve sahabe de hem ilgili olayı hem de bu harflerin hangi ahkâmı içerdiğini biliyordu. 2- Ya da bu harflerin, manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbihâtın olduğunu biliyorlardı. 3- Ya da bu harflerin, Allah'ın yalnızca peygamberlerine bildirdiği sırlar cümlesinden olduğunu biliyorlardı. 4- Yahut bunların, başındaki sûrelerin isimleri olduğunu biliyorlardı. 5- Ya da bunların, manalarının sorulmaması gereken birtakım semboller olduğunu biliyorlardı.¹⁴

2. Te'vilâtü'l-Çur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa ile İlgili Görüşler

Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili bazı görüşleri, onlara katılıp katılmadığını beyan etmeksizin yorumsuz bir şekilde aktarmakta, bazılarını ise o görüşe sıcak baktığını hissettirecek birtakım açıklamalarla birlikte nakletmektedir. Biz bunları ayrı başlıklar halinde incelemeyi uygun görüyoruz.

2.1. Yorumsuz Aktarılan Görüşler

2.1.1. Bazı Cümlelerin Kısaltması Olduğu

Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili, eserinde ilk yer verdiği düşünce İbn Abbas'tan (ö. 68/687) naklen bunun *انا الله اعلم* "Ben Allah'ım, bilirim." cümlesinin kısaltması olduğudur.¹⁵ Kaynaklarda bu görüş daha çok İbn Abbas'a isnâd edilmekle birlikte Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) ve Dahhâk'ten (ö. 105/723) de nakledilmektedir.¹⁶

Konunun bir diğer örneği *يا انسان* ile ilgilidir. Mâtürîdî bu harf ile ilgili ilk olarak yine İbn Abbas'tan bunun *يا انسان!*

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, ed. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), 1/27-30.

⁸ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 7/7, 10/283,353, 11/7.

⁹ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 2/337, 5/283-285, 7/379, 9/115.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 13/160.

¹¹ İlgili ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 1/3-4.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 13/160.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 1/30, 5/285.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 14/86.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 1/27.

¹⁶ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/28; Nu'mân b. Şâbit Ebû Hanîfe, *Musnedü Ebi Hanîfe rivâyetü'l-Haşkefi*, thk. 'Abdurrahman Hâsen Maḥmûd (Mısır: el-Âdâb, ts.), (Tefsîr,1); Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh et-Tusterî, *Tefsîru't-Tusterî*, ed. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 25; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/207,208,235; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve İrâbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/56,62, 4/193; Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed eṭ-Ṭayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Muşafâ el-Bâz, 1419/1998), 1/32, 2/583, 9/3029.

anlamına geldiğini, bu şekilde Hz. Muhammed'e hitap edildiğini ve bunun Habeşçe'ye ait bir kullanım olduğunu beyan etmektedir.¹⁷ Mâtürîdî öncesi kaynaklarda bu yorum İbn Abbas'a ilaveten İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katade (ö. 117/735) ve Süfyan'a (ö. 161/778) isnâd edilmektedir.¹⁸

2.1.2. Sûreleri Açan Anahtarlar Olduğu

Mâtürîdî altı farklı yerde bu harflerin, *mefâtihu's-süver* yani sûrelerin başında bulunup onları açan birer anahtar mesabesinde olduğu şeklindeki düşünceye yorumsuz olarak yer vermektedir. Bunu ifade etmek için o, *mefâtihu's-süver*, *fevâtihu's-süver* ve *miftâhu's-süre* ifadelerini kullanmaktadır.¹⁹ Bunlardan birinde bu harflerin, Allah'ın isimlerinden bazı harfler olup bunlarla sûreyi açtığından söz etmekte,²⁰ bir başkasında bu görüşü İkrime'ye nispet etmektedir.²¹ Ancak diğer kaynaklarda bu düşünce Mücâhid'den (ö. 103/721) nakledilmektedir.²²

2.1.3. Allah'ın İsimleri Olduğu

Mâtürîdî, bu harflerin Allah'ın isimleri olduğuna dair görüşü yedi farklı yerde yorumsuz ve görüş sahiplerinin adını zikretmeden aktarmaktadır.²³ Bunlardan birinde Hz. Ali'nin “يا كَيْعَصِ اغْفِرْ لِي” (Ey Kâf hâ yâ ayn sâd! Beni bağışla.) şeklinde dua ettiğini haber veren rivayeti nakletmekte, ancak Ebu Bekr el-Esamm'ın (ö. 200/816), Allah'ın bilinen isimleri arasında bu tür kullanımlar olmaması dolayısıyla bu rivayetin Hz. Ali'den gelmesini pek muhtemel görmediğini belirtmektedir.²⁴ Mukattaa harflerinin Allah'ın isimleri olduğuna dair görüşün Hz. Ali, İbn Abbas, Âmir b. Abdullah (ö. 55/675), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Süddî (ö. 127/745), Şa'bî (ö. 104/722) ve Ebu'l-Âliye'ye (ö. 90/709) ait olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz.²⁵

2.1.4. Kur'an'ın İsimleri Olduğu

Bazılarına göre hurûf-ı mukattaa, Kur'an'ın isimleridir. Mâtürîdî bu düşünceye eserinde üç farklı yerde değinmekte, bunlardan birinde bunu Katâde'ye nispet etmekte ve hiçbirinde yorum yapmamaktadır.²⁶ Kaynaklar bu düşünceyi Katâde, Mücâhid, Hasan, İbn Ebî Necîh (ö. 131/748), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) nakletmektedir.²⁷

2.1.5. Başka Dil ve Lehçelerden Geçtiği

Mukattaa harflerinden bazılarının, başka bir dilde veya Arap lehçesinde anlamlı bir kelime olup oradan alındığına dair görüşler mevcuttur. Mâtürîdî üç farklı yerde buna atıfta bulunmaktadır. Bunlardan biri طه “Tâhâ” harfleri ile ilgilidir. Müfessirimiz bunun Nabatça'da ya da Süryanice'de رجل يا (Ey adam!) yahut فلان يا (Ey falanca!) anlamına geldiğini nakletmektedir.²⁸

Mâtürîdî öncesi literatür tarandığında görülmektedir ki bu bilgi sahabeden İbn Abbas'a, tâbiûndan İkrime, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Hasan, Katade, İkrime ve Mücâhid'e dayandırılmakta, ayrıca Ebû Tufeyle el-Hirmâzî (ö. 200/815), Muhammed b. Ka'b (ö. 108/726), Ebû Mâlik Atıyye el-Avfî (ö. 111/729), Süddî ve İbn Ebzâ'dan (ö. 70/689) da bu düşünce aktarılmaktadır.²⁹

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 12/59.

¹⁸ Bkz. Ebû Muhammed 'Abdullâh el-Mısrî el-Çureşî İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'an mine'l-Câmî*, thk. Mikloş Mûrânî (b.y.: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2003), 2/50; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm el-Kayravânî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/799; Ebû Muhammed İshâk b. İbrahim el-Büstî, *Tefsîru İshâk el-Büstî*, thk. Medine İslam Üniversitesi 2 Doktora tezi, 1413, 2/178-179; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/398; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm*, 10/3188; Muhammed el-Attâr İbn Mahled, *Min hadîsi Muhammed b. Osman b. Kerâme ve hadîsi Tâhir b. Hâlid b. Nezzâr el-İlî, rivayetu Muhammed b. Mahled el-Attâr anhimâ*, thk. Âmir Hasan Sabri (y.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423), 160.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 1/27, 2/237, 9/115, 12/59,203, 13/7.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 9/115.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 12/59.

²² Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî Sufyân eş-Sevrî, *Tefsîru'l-Şevrî*, thk. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: y.y., 1403/1983), 192; 'Alî b. el-Ca'd b. 'Ubeyd el-Cevherî 'Alî b. el-Ca'd, *Musnedu İbni'l-Ca'd*, thk. 'Âmir Aḥmed Ḥaydar (Beyrut: y.y., 1410/1990), 322; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/209; Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed el-Murâdî en-Neḥḥâs, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî (Mekke: y.y., 1409), 6/73; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm*, 1/33.

²³ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 2/237, 9/115,175, 12/59,203, 13/159, 16/8.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 9/115.

²⁵ Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Naḫḫu'l-İmâm Ebi Sa'îd 'Osman b. Sa'îd ale'l-Merisiyyi'l-cehmmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*, thk. Ebû Âsim eş-Şevvâmî (Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1433), 53; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/107; el-Büstî, *Tefsîr*, 2/1; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/206, 10/53, 15/451-452, 16/7, 20/274, 21/400; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm*, 1/32, 2/583-584, 5/1437, 9/3029.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 9/115, 12/59, 13/159.

²⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 2/495; Ebû Bekr 'Abdurrezâk b. Hemmâm es-Şan'ânî 'Abdurrezâk, *Tefsîru 'Abdurrezâk*, thk. Maḥmûd Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/259, 2/74,350,460,470,486, 3/75,139,159,227; el-Büstî, *Tefsîr*, 2/298; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/204, 10/53, 12/104, 15/452, 17/542, 19/399, 20/6,275, 21/400; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/107; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm*, 1/33, 2/584, 5/1437, 6/1921,1994, 7/2098, 8/2747, 9/2838,2938,3030.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 9/175.

²⁹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu'l-Çur'an*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: y.y., 1381/1961), 2/15;

Mâtürîdî, İbn Abbas'tan "Yâ sîn" harfinin "Ey insan!" anlamına geldiği şeklindeki düşüncüyü de aktarıp bunun Habeşçe veya Tay diline ait olduğunu nakletmektedir.³⁰ Bu düşünce İbn Abbas ile birlikte İkrime, Katâde ve Süfyan'dan da nakledilmiştir. Bunun Habeş diline ait olduğuna dair kayıtlar mevcutken Tay diliyle ilgili bir kayda rastlanmamıştır.³¹

Konuyla alakalı son örnek "Nûn" harfi ile ilgilidir. Mâtürîdî bunun Farsça asıllı olup Arapçalaştığı ve "Dilediğini yap" anlamına geldiği şeklindeki görüşü nakletmektedir. Buna göre ilgili ifade, birinden tamamen ümit kesildiğinde söylenmekte ve "O halde istediğini yap!" manasında kullanılmaktadır.³² "Nûn" harfiyle ilgili böyle bir yoruma tefsirler arasında sadece Mâverîdî'nin (ö. 450/1058) tefsirinde rastladığımızı belirtmek isteriz. O da tıpkı Mâtürîdî gibi bunun Farsça asıllı olabileceğine dair görüşü nakletmekte, ancak Mâtürîdî'nin *أكون كن* şeklinde naklettiği Farsça ifade onun eserinde *أيدون كن* şeklinde yer almaktadır.³³ Ayrıca o bu görüşü Dahhâk'ten nakletmektedir.³⁴

2.1.6. Harf Değil Anamlı Kelimeler Olduğu

Hurûf-ı mukattaa'nın tamamı için olmasa da bazıları için bunların, Arapçadaki birtakım kelimeler olduğu düşünülmüştür. Mâtürîdî dört farklı mukattaa harfi için yedi yerde bu düşüncüyü yorumsuz bir şekilde aktarmaktadır.³⁵ Bunlardan birincisi "Sâd" harfidir. Bunun mukattaa harfi olmayıp Arapçadaki *صاد* kelimesi olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak bunun hangi anlamda kullanıldığı hakkında görüş ayrılığı mevcuttur. Mâtürîdî bununla ilgili beş farklı görüşe yer vermektedir³⁶ ki biz bunları daha önce kaleme alınan tefsirlerle mukayese ederek vermeyi uygun buluyoruz:

1- **عارضُ بالقران (Kâfirlere) Kur'an'la karşı çık.** Buna en yakın görüş Hasan'dan nakledilmektedir ki o, bununla ilgili *صاد* *بعلمك* "İlminle karşı koy" yorumunu yapmıştır.³⁷

2- **Ebû Ubeyde bunun مصاداة (musâdât) kökünden olduğunu söylemiştir.** Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'an*'ında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak İbn Kuteybe aynı görüşe yer vermekte ve bunun "muâraza" (karşı koyma/karşılaştırma) anlamına geldiğini söylemektedir.³⁸

3- **Zeccâc'a (ö. 311/923) göre bu صاد بالقران "Kur'an ile savaş ve harbet" demektir.** Zeccâc'ın eserinde ifade *صاد بالقران بعلمك* şeklinde yer almaktadır. Bunun da "Amelinle Kur'an'a dayan." ya da "Amelini Kur'an'a arzet." anlamında olduğu b

4- **Kur'an ile nida et.**

5- **(Onlara) Kur'an ile yönel.**⁴¹

Şon iki görüşe Mâtürîdî öncesi tefsirlerde rastlanmamıştır. Ancak sonraki bazı müfessirler, Hasan-ı Basrî'den, bunun *حادث الناس بالقران* (İnsanlara Kur'an'dan bahset) anlamında olduğunu nakletmektedirler⁴² ki bu, yukarıdaki dördüncü görüşe yakındır.

³⁰ 'Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/367; 'Alî b. el-Ca'd, *Musnedu İbni'l-Ca'd*, 318; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Me'sûrât*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 6/121-122; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Tefsîr", 227; Ebû Muhammed el-Ĥâris b. Muhammed el-Bağdâdî el-Ĥâris b. Ebî Usâme, *Musnedu'l-Ĥâris = Buğyetu'l-Bâhiş 'an Zevâidi Musnedi'l-Ĥâris*, thk. Huseyn Aĥmed Şâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezi Ĥidmeti's-Sunne, 1413/1992), 2/726; el-Büstî, *Tefsîr*, 1/221-222; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 16/6-7; İbn Ebî Ĥâtim, *Tefsîru'l-Ĥur'âni'l-'Azîm*, 7/2415.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ĥur'an*, 12/59.

³² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 2/799; el-Büstî, *Tefsîr*, 2/178-179; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/398; İbn Ebî Ĥâtim, *Tefsîru'l-Ĥur'âni'l-'Azîm*, 10/3188; İbn Mahled, *Rivâyetü Muhammed b. Mahled*, 160; Ebû 'Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî Ĥâsım b. Sellâm, *Luğâtu'l-Kabâ'ili'l-Vâride fi'l-Ĥur'âni'l-Kerîm* (b.y.: y.y., ts.), 9.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ĥur'an*, 16/7.

³⁴ *أكون كن* Farsçada "Şimdi, hemen yap" anlamına gelirken *أيدون كن* "Şimdi yap, bu anda yap, böyle yap" manasını ifade etmektedir. Bkz. <https://vajehyab.com/ايدون>; <https://vajehyab.com/اكون>.

³⁵ Bkz. Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdilmakşûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Taberî), 1/560. Bunun *صاد بعلمك القران* (Amelini Kur'an'a arzet.) anlamında olduğuna dair görüşü Hasan-ı Basrî'den nakletmektedir.⁴⁰

³⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ĥur'an*, 12/103, 13/7, 159, 219, 291, 14/85, 16/7.

³⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ĥur'an*, 12/203-204.

³⁸ Büstî, *Tefsîru'l-Şihâk el-Büstî*, 2/228.

³⁹ Ebû Muhammed 'Abdu'l-lâh b. Müslim b. Kuteybe Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Ĥur'an*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 190.

⁴⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Ĥur'an*, 1/64, 4/319.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/5.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ĥur'an*, 12/203.

⁴³ Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ĥayyân el-Endelüsî Ebû Ĥayyân, *el-Bahru'l-Muĥîṭ fi't-Tefsîr*, thk. Şidkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 9/135; Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Aĥmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim es-Semîn el-Ĥalebî, *ed-Durru'l-Maşûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Aĥmed Muhammed el-Ĥarrâṭ (Dimaşk: Dâru'l-Ĥalem, ts.), 9/343; Ebû Ĥafş Sirâc ed-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Ĥanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, thk.

Mâtürîdî de Hasan'dan bu görüşü nakletmekte, ancak *حَادِثُ الْقُرْآنِ بِقَلْبِكَ* (Kur'an'ı kalbinden oku) şeklinde farklı bir ibareye yer vermektedir.⁴³ Beşinci görüşe ise ne mukaddem ne de muahhar tefsirlerde rastlanmamıştır.

Mâtürîdî "Hâ mîm" için de bunun aslının *قُضِيَ* (hüküm verildi) anlamında *حُم* fiili olduğuna dair görüşü dört farklı yerde aktarmaktadır. Bu görüşe göre "Hâ mîm"lerin aslı bu fiildir; ancak kimi zaman Arapların yaptığı gibi kelime, harflerine ayrılarak okunmuştur. Bu görüşe göre ilgili âyetlerin anlamı *قُضِيَ مَا هُوَ كَائِنٌ* "Ne olacağına karar verildi." demektir.⁴⁴ Mâtürîdî öncesi müfessirlerden bazıları aynı görüşe yer vermektedir.⁴⁵ Ancak bu görüşün kime ait olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır.

Konuyla ilgili bir diğer örnek; hurûf-ı mukattaadan biri olan "Kâf"ın Kaf dağı olduğuna dair görüştür. Mâtürîdî bunu "İnsanlardan şöyle diyenler de olmuştur" diyerek nakletmekte; bu dağın yeryüzünü çevrelediği, yeşil ya da kırmızı bir yakuttan oluştuğu, gökyüzünün rengini bu dağdan aldığı, Allah'ın bu dağa yemin ederek sûreye giriş yaptığı şeklindeki görüşe yer vermektedir. Fakat daha sonra Arapların bu dağ ve onun azametini bilmediklerini söyleyerek bu düşünceyi eleştirmektedir. Zira ona göre yemin, muhatabın dünyasında büyük öneme sahip şeyler üzerine yapılır. Muhatabın zihin dünyasında bulunmayan ya da önemi bilinmeyen/kavranamayan bir varlık üzerine yemin etmek abestir. Allah ise bundan münezzehtir.⁴⁶

Mukâtil b. Süleyman, "Kâf" harfiyle ilgili sadece bu görüşe yer vermekte ve Kaf dağıyla ilgili efsanevi bilgiler aktarmaktadır.⁴⁷ Ferrâ (ö. 207/822), Taberî, Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Tüsterî (ö. 283/896) ve Zeccâc da bu görüşe kısaca yer vermektedirler.⁴⁸ Bu görüşün Mücâhid'e ait olduğunu da ilk kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁴⁹

Konuyla ilgili son örneğimiz "Nûn" harfiyle ilgilidir. Mâtürîdî bunun "Hût" yani balık olduğu şeklindeki görüşe yer vermektedir.⁵⁰ Aynı yorum daha önceki pek çok tefsirde karşımıza çıkmakta ve bu görüşün İbn Abbas ile Mücâhid'e dayandığı görülmektedir.⁵¹

2.1.7. Çeşitli Varlıklardan Kinaye Olduğu

Mâtürîdî Bakara sûresinin başında *الم* harflerinin sırasıyla Allah, Cibrîl ve Muhammed'den kinaye olduğuna dair görüşü aktarmakta ve buna dair herhangi bir yorum yapmamaktadır.⁵² Tüsterî de buna benzer bir görüşü İbn Abbas'tan nakletmektedir.⁵³

Bu başlık altında değerlendirilebilecek bir başka yorum Şûrâ sûresinin başındaki *حَم عَسَق* harfleriyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin aktardığı bu görüşe göre "ayn" Allah'ın azabından, "sîn" mesh'ten (*مَسَخ* = Yaratılanların süretini başka bir varlığa dönüştürme), "kâf" ise kazf'ten kinayedir. Bu görüşün sahibi şöyle demiştir: Yerden içinde azap olan bir göze çıkacak, çölde bu ümmetten bir adamın süreti değiştirilecek ve insanlar onu taşıyacaklar.⁵⁴ Mâtürîdî buna benzer birkaç görüşü daha aktardıktan sonra "ayn"ın Allah'ın ilmi, "sîn" in Selâm ismi, "kâf"ın ise onun kudreti olduğuna dair görüşü aktarmakta ve "هذا محتمل" diyerek bunu muhtemel görmektedir.⁵⁵ Onun son görüş için böyle bir ifadeye yer vermiş olması, daha önceki görüşleri sadece aktardığını ancak onları pek muhtemel görmediğini hissettirmektedir.

Mâtürîdî'nin bu harflerle ilgili *عَذَابٌ - سَيِّكُونَ - وَقَوْعٌ عَسَق* harfleri sırasıyla diyerek aktardığı bir diğer görüşe göre ise *عَسَق* harfleri sırasıyla *عَذَابٌ - سَيِّكُونَ - وَقَوْعٌ* kelimelerinden kinayedir ve "Senin başına gelecekler için karar verildi." demektir.⁵⁶ Müfessirimizin kısaca aktardığı bu görüşe

⁴³ Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avviq (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 16/362; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: y.y., ts.), 7/143; Maḥmûd b. 'Abdullâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'îl-me'sânî*, thk. 'Alî 'Abdubârî 'Aṭîyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 12/155.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 12/204.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/7,159,219,291.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/735; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3/75; İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*, 190; Tüsterî, *Tefsîr*, 137; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 5/41.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 14/85-86.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/109.

⁴⁹ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 3/75; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 21/401; Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 3/227; Tüsterî, *Tefsîr*, 151; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 5/41.

⁵⁰ Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 3/227.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 16/7.

⁵² Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğaribu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şaqr (y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978), 477; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/403; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 5/203; Muhammed b. 'Uzeyr el-'Uzeyrî Ebû Bekr es-Sicistânî, *Ğaribu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edîb 'Abdulvâhid (Suriye: y.y., 1416/1995), 476; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/140-142.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/27.

⁵⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 25.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/159.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/159-160.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/160.

ışık tutacak uzunca bir rivayete Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerinde tesadüf edilmektedir.⁵⁷ Mâtürîdî'nin bu rivayete yer vermediği, sadece onun hasılasını kısaca aktardığı anlaşılmaktadır.

2.2. Mâtürîdî'nin Olumlu Baktığı Görüşler

Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili bazı görüşleri aktardıktan sonra onunla ilgili kimi zaman rasyonel izahlar yapmakta, kimi zaman “bize göre” diyerek konuyu genişletmekte, kimi zaman da o savı güçlendirecek bazı deliller zikretmektedir. Bütün bunlar onun ilgili görüşe olumlu baktığı, onu makul gördüğü şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

2.2.1. Hurûf-ı Mukattaa'nın Kasem Olduğu

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili görüşlerden biri bu harflere yemin edildiği şeklindedir. Taberî, bu harflerin birer kasem ifadesi olduğu şeklindeki görüşü İbn Abbas ve İkrime'den; İbn Ebî Hâtim ise sadece İkrime'den nakletmektedir.⁵⁸ Mâtürîdî öncesi tefsirlerde bu görüş üzerinde fazla durulmadığı görülmektedir.

Mâtürîdî bu düşünceye beş farklı yerde temas etmekte,⁵⁹ bazılarında bunu destekleyici ifadeler kullanmaktadır. Ona göre sûre başlarında zikredilen bu harfler aslında bütün harflerden kinayedir ve Allah harflere yemin ederek sûreye giriş yapmaktadır. Çünkü Araplar önem ve kıymet verdikleri varlıklar üzerine yemin ederlerdi. Harfler de hem bu dünya hem de ahiret saadeti için olmazsa olmaz unsurların başında gelir. Her türlü menfaate ulaşmada birer vesiledir. Aynı zamanda harfler iki büyük nimet olan konuşma ve duymaya da işaret eder ki bunlar hikmete erişmenin vasıtasıdır. Bu harflere yemini iki türlü anlamak mümkündür: Ya bu harflerin Rabbine yemin edilmektedir, ya da insan hayatı için taşıdığı bu paha biçilmez değeri dolayısıyla bizatihi harflerin kendisine yemin edilmektedir.⁶⁰ Ayrıca bu harfler, Kur'an'ı oluşturdukları için de son derece mühimdir.⁶¹ Sâd sûresinin başında Mâtürîdî yemin ile ilgili görüşü Ebû Avsece'ye (ö. ?)⁶² nispet etmektedir.⁶³

Hurûf-ı mukattaaada yemin anlamı bulunduğu dair fikrin Mâtürîdî açısından muteber kabul edildiği, onun Kâf sûresinin başındaki izahlarından daha iyi anlaşılmaktadır. Zira o, “Kâf” harfi ile ilgili üç farklı kanaate yer vermekte, hepsini yeminle ilişkilendirmektedir. Bunlardan birincisi “Kâf”ın Kur'an'ın isimlerinden biri olmasıdır ve bu durumda Kur'an'a yemin edilmektedir. İkincisi bunu hecâ harflerinden biri olarak bütün harflerin temsilcisi şeklinde kabul eden görüştür.⁶⁴ Buna göre ise önce bu harfe, sonra onun örneği içinde bütün harflere ve hepsinin toplamı olan Kur'an'a yemin edilmiş olmaktadır. Üçüncüsü ise bunun Kaf dağı olduğuna ve bu dağa yemin edildiğine dair görüştür.⁶⁵

Aynı şekilde “Nûn” harfi ile ilgili izahları da onun yemin görüşüne yakın durduğunu göstermektedir. O burada harflerin insan yaşamındaki önemine değinmekte; hikmete, dinî ve dünyevî maslahatlara ulaşmada yazının önemini vurgulamaktadır. Allah'ın böyle bir sûreye, insanların dikkatini harflere, dolayısıyla da yazı ve medeniyete çekerek başladığını düşünmek gayet makuldür. Ya da bazı sahabeden aktarıldığı üzere bunun Allah'ın isimlerinden biri olması da muhtemeldir ki bu durumda Allah kendisine yemin etmiş olmaktadır.⁶⁶

Râzî, harflerin insan yaşamındaki önemi dolayısıyla bütün harflere yemin edildiği şeklindeki bu görüşü Ahfeş'e (ö. 316/928) nispet etmektedir.⁶⁷

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaaada bir yemin anlamının mevcudiyetini muhtemel görmektedir. Ona göre bu şekilde harflere, Kur'an'a, Allah'a ya da o harfle ilgili mevzubahis edilen şeye yemin edilerek muhatabın dikkati çekilmekte ve devamındaki kelamın manası tekit edilmektedir.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/464; İbn Ebî Hâtim de aynı rivayete biraz daha özet şekilde yer vermektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/3274. Onların aktardığı rivayete göre Abdül-ilâh ya da Abdullah adındaki biri doğudaki nehirlerden birine inecek. O nehrin iki tarafında iki şehir kurulu olacak. Allah bu şehirlerden birine geceyin bir ateş göndererek, diğerini de yerin dibine geçirerek helak edecek. İşte bu *عسق حم* harflerinin anlamıdır. (حم), “ayn” *عدلا منه* (Allah'ın adaleti olarak), “sîn” *سيكون* (böyle olacak) ve “kâf” *واقع لهتين المدينتين* (Bu iki şehrin başına bunlar gelecek) demektir.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/207; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/33.

⁵⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/27-28, 12/59,203, 14/85, 16/7.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/27-28.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 12/59.

⁶² Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Ebû Avsece, Mâtürîdî'nin edebiyat hocası olup hicrî 3. asırda yaşadığı düşünülmektedir. Ebû Avsece hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Maden, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'an'ındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme”, *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/14 (Güz 2019), 414-416.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 12/204.

⁶⁴ Taberî bu düşünceyi Arap dil alimlerinden bazılarının görüşü olarak aktarmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/210.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 14/85-86.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 16/7-8.

⁶⁷ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayy* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 2/254.

2.2.2. Allah'ın İsim veya Sıfatlarından Kinaye Olduğu

Mukattaa harfleriyle ilgili yaygın kanaatlerden biri, bunların her birinin Allah'ın çeşitli isim ve sıfatlarından kinaye olduğudur. Bu görüş İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebu'l-Âliye, Ebû Mâlik, Ebû Salih (ö. 101/719-20), Mürre el-Hemedânî (ö. 90/708), Süddî (ö. 127/745), Rabî' b. Enes (ö. 139/757), Katâde ve Muhammed b. Ka'b'den (ö. 108/726) nakledilmektedir.⁶⁸ Bu görüş sahiplerine göre Allah, diğer bazı sûrelere kendisine hamd veya tesbih ifadeleriyle başladığı gibi, bu sûrelerde de ilahi isim ve sıfatlarına işaret ederek yüce zatını övmektedir.⁶⁹

Mâtürîdî bu düşünceye altı farklı yerde temas etmekte⁷⁰ ve bunu muhtemel görmektedir. İlk olarak Bakara sûresinin başında şu görüşe yer vermektedir: “Elif Allah, lâm Onun lütfu, mîm ise Onun mülküdür.”⁷¹ Daha önceki tefsirlerde birebir bu görüşün aynısına rastlayamadık. Ancak Ebu'l-Âliye'den buna benzer bir söz nakledilmektedir.⁷² Daha sonra Mâtürîdî bu görüşü Kur'an'ın îcazı çerçevesinde izah etmektedir. Ona göre bir ya da birkaç harfle pek çok manayı ifade edebilmesi açısından bu durum hem Allah'ın kudretine hem de Kur'an'ın ne kadar veciz bir kitap olduğuna delildir.⁷³

Konuyla ilgili diğer örnek Meryem sûresinin başında yer alan كهيص harfleridir. Mâtürîdî bu harflerin, Allah'ın bazı isim veya sıfatlarından kinaye olduğuna dair dört farklı görüşe yer vermektedir.⁷⁴ Benzer görüşler erken dönem tefsirlerinden pek çoğunda yer almaktadır. Bütün bu görüşler bir araya getirildiğinde görülmektedir ki “kâf” Kebîr, Kerîm, Melîk ya da Kâfi; “hâ” Hâdî ya da Allah; “yâ” Yemîn, Hakîm, Emîn ya da yâ men yücîru velâ yücâru aleyh; “ayn” Âlim, Alîm, Azîz ya da Adl; “sâd” ise Sâdık, Samed veya Musavvir isimlerinden kinaye olabilir.⁷⁵

Mâtürîdî “طه” harfleriyle ilgili olarak da bunların, Allah'ın bazı isimlerinden kinaye olduğuna dair görüşe yer vermekte, ancak bunun hangi isimler olduğundan bahsetmemektedir.⁷⁶ Ondan önceki tefsir literatüründe de bununla ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak daha sonraki müfessirlerden Sa'lebî (ö. 427/1035), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den (ö. 108/726) naklen bunun, Allah'ın tavli (güç, kuvvet ve zenginliği) ve hidayetinden kinaye olduğuna dair bilgiyi aktarmaktadır.⁷⁷ Yine o Saîd b. Cübeyr'den naklen “tâ” harfinin Tâhir ve Tayyib, “hâ” harfinin ise Hâdî isminin kısaltması olduğunu bildirmektedir.⁷⁸

Mü'min sûresinin başında Mâtürîdî, “Hâ mîm” ile ilgili olarak bunun, Allah'ın isimlerine ait harfler olduğuna dair görüşü İbn Abbas'a nispet etmekte, ancak bunu muhtemel görüp görmediğine dair bir detay vermemektedir.⁷⁹ Tüsterî bunların “Hayy” ve “Melik” isimlerine işaret ettiğini belirtmekte;⁸⁰ Taberî ise bu harflerin الرحمن ismindeki “hâ” ve “mîm” olduğuna dair görüşü İbn Abbas'a dayandırmaktadır.⁸¹

Mâtürîdî Şûrâ sûresinin başındaki حم عسق harfleriyle ilgili önce buradaki “ayn” harfinin Allah'ın ilmine, “sîn” harfinin Onun Selâm ismine ve “kâf” harfinin Onun kudretine işaret ettiğine dair görüşü nakledip bunu muhtemel görmekte, sonra da Kur'an'daki bütün mukattaa harflerinin benzer şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarından kinaye olabileceğini vurgulamaktadır. Zira Araplarda, bir kelimenin tamamını söylemeyip ona işaretten sadece bir ya da birkaç harfini zikretmek şeklinde bir kullanım mevcuttur. Daha sonra Mâtürîdî, bu beş harfin Allah'ın hangi isimlerine tekabül edebileceğine dair ihtimalleri sıralamaktadır. Buna göre “hâ” hilim, hikmet ve hüküm; “mîm” mülk ve mecd; “ayn” ilim; “sîn” senâ (yücelik) ve sûded (şeref); “kâf” kudret ve kuvvet kelimelerinden kinaye olup Allah'ın bu niteliklerine işaret ediyor olabilir.⁸² Daha önceki tefsirlerde Şûrâ sûresinin başındaki bu harflerle ilgili benzer bir açıklamaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu harflerin hangi isim ve sıfata işaret ettiğine dair açıklamaları, onun diğer mukattaa harfleriyle ilgili benzer görüşlerden ilham alarak kendisinin ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Ancak daha sonraki bazı tefsirlerde onun ortaya koyduğu bu düşüncelerin benzerleri yer

⁶⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/28; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/208, 20/274; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/33; Neḥḥâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 6/73.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/219.

⁷⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/27, 29, 9/115, 175, 13/7, 159, 16/7.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/27.

⁷² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/28.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/29.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/115.

⁷⁵ Bkz. Zeyd b. Ali, *Ġarîbu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî (Kum: Merkezi'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İlâmi'l-İslâmî, 1418), 265; 'Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/350; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 2/620; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/213; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/443-451.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/175.

⁷⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, 1422/2002), 6/236.

⁷⁸ eş-Şa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 6/237.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/7.

⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, 136.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/274.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/160.

almaktadır.⁸³

2.2.3. Ebcad Hesabıyla Bazı Tarihlerle İşaret Ettiği

Ebcad, İbranice ve Ârâmîce'nin de etkisiyle Nabatîce'den Arapçaya geçtiği kabul edilen, Arap alfabesinin ilk tertibine göre harflerin sayı değerlerine dayanan hesap sisteminin adıdır. Buna ya da bunun bir başka versiyonuna İslam kültür geleneğinde *hisâb-ı cümel* veya *cümmel* de denilmektedir.⁸⁴ Ulemadan bazıları Kur'an'da anlamsız bir şey olamayacağından hareketle mukattaa harflerinin ebcad hesabıyla bazı tarihlere işaret ettiğine kail olmuşlardır.⁸⁵

Mâtürîdî bu görüşe sadece Bakara sûresinin başında temas etmekte,⁸⁶ bir yerde de bu düşüncenin uzantısı sayılabilecek bir yorumu yer vermektedir.⁸⁷ Onun Bakara sûresinin başında konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir: “Şöyle de denilmiştir: Bu harflerde ebcad hesabıyla bu ümmetin saltanatının süresi beyan edilmektedir. Fakat onlar bu harflerin birazını saymışlar, birazını ise saymamışlardır.”⁸⁸ Onun ifadesinin son kısmında, konuyla ilgili, çalışmamızın giriş kısmında değindiğimiz, Hz. Peygamber ve Yahudilerin diyalogunun anlatıldığı rivayete atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Yani Yahudiler, sûre başlarındaki bu harflerden bir kısmını hesaplamışlar, diğerlerini ise hesaba katmadan/katmadıklarından yanlış sonuca varmışlardır. Devamındaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî bu fikri muhtemel kabul etmektedir. Zira ona göre bu harflerin her birinde, ebcad hesabına göre bu ümmetin ömrü, kral ve hükümdarlarının sayısı ya da fethedeceği yerler gibi insanlar için önem arz eden bazı büyük olaylar ve zamanlara yahut Allah'ın bazı isim ve sıfatlarına delalet eden şifreler gizlenmiş olabilir. Bu ise Kur'an'ın son derece veciz bir kitap olduğunu gösterir. Nitekim böylece, uzun uzun cümlelere sığacak nice manalar sadece birkaç harf ile anlatılmış olmaktadır. Aslında bundaki amaç Allah'ın nelere kadir olduğunu, nice gizli manaları birkaç harfe nasıl sığdırdığını kullara göstermektir.⁸⁹

Bu konu çerçevesinde değerlendirilebilecek bir diğer örnek Şûra sûresinin başındaki *ح م عسق* harfleriyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre İbn Abbas buradaki “sîn”i firkaların, “kâf”ı ise cemaatlerin sayısı olarak yorumlamıştır. “Ayn”ın hesabını ve neyle ilgili olduğunu ise Hz. Ali'nin bildiği söylenmiştir.⁹⁰ Bu yorumda da harflerin sayı değerlerinden yola çıkarak birtakım sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin bunu yorumuz aktarması en azından bu görüşe karşı olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

2.2.4. Manası Bilinemeyen Müteşâbihâtın Olduğu

Daha önce de ifade edildiği gibi selef âlimleri hurûf-ı mukattaa'yı müteşâbih âyetler kategorisinde değerlendirip bunların manasını yalnızca Allah'ın bildiğini, dolayısıyla bu konuda herhangi bir yorum yapılmaması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu görüşün sahabe döneminden itibaren taraftar bulduğu görülmektedir. Nitekim bazı tefsirlerden anlaşıldığı kadarıyla dört halifeyle birlikte İbn Mes'ûd, bu harflerin tefsir edilmemesi gereken müteşâbihâtın olduğunu söylemiştir. Şa'bî (ö. 104/722), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve muhaddislerin önemli bir kısmı da bu görüştedir.⁹¹

Mâtürîdî bu düşünceye beş farklı yerde değinmekte⁹² ve bunlardan ikisinde meseleyi izah edip muhtemel görmektedir.⁹³ Meseleye ilk değindiği Bakara sûresinin başında bu harflerin, Allah'ın kullarını muttali kılmadığı müteşâbih kategorisinde olduğuna dair görüşü nakletmekte ve bunun bir tür imtihan olduğunu, Yüce Yaratıcının kullarını dilediği şekilde imtihan edebileceğini vurgulamaktadır.⁹⁴ Bu suretle Allah bu harfleri tefsir etmekten çekinmek, onların gerçek manasını Allah'a havale etmek ve bunların müteşâbih olduğunu kabul etmek hususunda kullarını imtihan etmektedir.⁹⁵

Mâtürîdî'nin konuyla alakalı muallak olarak yer verdiği görüşlerden biri de şudur: “Allah'ın indirdiği her kitapta mutlaka sadece Allah'ın bilebileceği bir sır vardır. Kur'an'ın sırrı da sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaa'dır.”⁹⁶ Bazı kaynaklar bu görüşü Şa'bî'den

⁸³ Bkz. Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leyş es-Semerqandî, *Bahru'l-'Ulûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/235.

⁸⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa İsmet Uzun, “Ebcad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Aralık 2023).

⁸⁵ Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/220-222.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/28-29.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 13/159.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/28.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/29.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 13/159-160; Bu görüşü Ferrâ ve Ṭaberî de aynı şekilde İbn Abbas'tan nakletmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 3/21; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/464.

⁹¹ Nehḥâs, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/77-78; el-Ḳurṭubî, *Tefsîr*, 1/154.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/28,30, 2/237, 5/284-285, 9/116, 13/160.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/30, 13/160.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/28.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1/30.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 9/116; Ṭaberî de bu görüşü *بعضهم قال* diyerek muallak bir şekilde zikretmektedir. Bkz. Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/210.

nakletmektedir.⁹⁷ Mâtürîdî'nin bu görüşü benimsediği onun şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır: “Hurûf-ı mukattaa ile ilgili aktardığımız bütün bu yorumların hepsi doğru olabilir. Ancak birinin çıkıp da bunlardan sadece birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu söylemesi ve bu konuda kesin fikir beyan etmesi doğru değildir. Çünkü bunlar müteşâbih kategorisindedir ve yine bunlar Allah'ın, peygamberleri dışında kimseyi muttali kılmadığı sırlar cümlesindedir.”⁹⁸

Mâtürîdî, bu harflerin Allah ile peygamberleri arasındaki sırlar kapsamında olduğuna dair düşünceyi rasyonel bir zeminde şu şekilde izah etmektedir:

“Hurûf-ı mukattaa'nın, Allah'ın yalnızca peygamberlerine yönelik bir hitap biçimi olması mümkündür. Dolayısıyla bu harflerin ne anlama geldiğini başkaları bilmezken onlar bunu anlamışlardır. Bu tıpkı, yeryüzündeki hükümdarlar ile onların has adamları arasındaki şifreli konuşmalar gibidir. O şifreli kelamı yalnızca ilgili şahıslar anlamakta, mevzubahis ifade diğerleri için ise bir sır konumunda olmaktadır. Bu tür durumlar toplumlarda oldukça yaygındır. Peygamberler de Allah'ın havassıdır, yani özel kullarıdır. Allah özel kulları olan peygamberlerine, diğer kullarının anlamaması gereken sırları bu yolla bildirmiş olabilir. Peygamberlerin bu harflerin manasını kavramaları ise şu iki yoldan biri ile olmuş olabilir: Ya Allah, onlara “Benim bu harflerden muradım şudur” şeklinde bilgi vermiştir; ya da bu harfler peygambere inzal olduğu esnada, Allah'ın başkasını değil sadece onları muttali kılması sonucu o esnada bunların anlamını otomatikman kavramışlardır.”⁹⁹ Dolayısıyla bu harfler peygamberler için değil diğer insanlar için müteşâbih kategorisindedir.”¹⁰⁰

Netice itibarıyla Mâtürîdî hurûf-ı mukattaa'nın, gerçek manasını yalnızca Allah'ın ve peygamberlerinin bildiği müteşâbihâtın olduğunu düşünmektedir. Ancak onun bu düşüncesi, bazı selef âlimlerinde olduğu gibi, bu harflerin hiç te'vil edilmemesi gerektiği sonucunu doğurmamıştır. Ona göre bu harfler te'vil edilebilir; ancak tefsir edilemezler. Yani bunlardan sadece birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunun söylenmesi ve bu konuda kesin fikir beyan edilmesi doğru değildir.

2.2.5. Muhatabın Dikkatini Çekmek Amacıyla İndirildiği

Mukattaa harfleriyle ilgili ortaya konulan görüşlerden biri, bu harflerin, Kur'an'ı dinlemeye yanaşmayan inkârcıların dikkatini çekmek amacıyla indirildiği şeklindedir. Taberî bu görüşü isim belirtmeksizin وقال آخرون (Diğer bazıları da şöyle söylemiştir) diyerek aktarmaktadır.¹⁰¹ Bu görüşü ilk olarak ortaya koyanların Ebû Ravk Atıyye b. Hâris (ö. 105/723) ve Kutrub (ö. 210/825) olduğunu Râzî tefsirinden öğrenmekteyiz.¹⁰²

Mâtürîdî bu düşünceye üç farklı yerde temas etmekte ve hepsinde de bu görüşe katıldığını hissettirecek açıklamalar yapmaktadır. Ona göre inkârcılar Kur'an'ı dinlemek istemiyorlardı. Nitekim Kur'an'da onların bu tutumu ortaya konmuştur.¹⁰³ İşte Allah, daha önce aşına olmadıkları bu tarz bir üslup ile onların dikkatlerini çekmiş ve indirdiği ilahi kelama kulak kabartmalarını sağlamıştır.¹⁰⁴

Mâtürîdî A'râf sûresinin başında söz konusu görüşü oldukça uzun ve belîğ bir üslupla ele almaktadır. Onun mukattaa harflerine bakışını ortaya koyan bu ifadelerini aynen aktarmayı uygun görüyoruz:

“Yarattığı varlıkları en iyi bilen, doğru yolu bulmaları için kullarına lütufluk davranan Allah'a hamd olsun. Allah hikmetiyle, yönetim ve idaresiyle insanları cehaletten ilme, dalaletten hidayete ulaşmaları için onlara âyetlerini ve beyan olan Kur'an'ını gönderdi. Peygamberine de kullarını Allah yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet etmesini tavsiye etti. Bunun için Muhammed (as.)'i bütün insanlara gönderdi ve ona bir de kitap verdi. O kitapta, daha önce indirdiği kitaplardaki bilgilere de yer verdi ki müşrikler ve Ehli Kitap, Kur'an'ın Allah katından geldiğini bilsinler. Zira Muhammed (as.) ümmî idi ve diğer kitaplarda yazanlardan habersizdi. Böylece bu durum onlar için apaçık bir delil olacaktı. Çünkü onlar da biliyorlardı ki Resulullah peygamber olmadan önce ne bir kitap okumuş ne de bir yazı yazmıştı; onların şairlerinden biri de değildi. Soy ilmini de bilmezdi, geçmişle ilgili haber ve kıssaları da. İşte bütün bu sebepler onun peygamberliğinin en açık kanıtı idi. Dahası Allah, insanlar bu Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğunu anlasınlar diye onda gaybî haberlere yer verdi, farzları sıraladı, hükümler koydu, kendisinden başka hiç kimsenin güç yetirmeyeceği bir üslupla nice deliller getirdi. Bütün bunlara rağmen kavmi onu ve getirdiği kitabı

⁹⁷ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasîf fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/75; Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Çanîm b. 'Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/41; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 1/59.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13/160.

⁹⁹ en-Nisâ: 4/105.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/284-285.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/212.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/253.

¹⁰³ Bkz. Fussilet: 41/26; el-Enfâl: 8/35.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/28,30.

beğenmedi, onu dinlemek istemedi. Büyükleşip “Bu Kur’an şu iki şehirden birinden ulu bir kimseye indirilseydi ya!”¹⁰⁵ dediler. Yine onlar “Bu Kur’an’a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın, belki böylece onun sesini bastırırsınız.”¹⁰⁶ dediler. Her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah, onlara hiç tenezzül etmedikleri ve böbürlenip kibirlendikleri taraftan geldi; bu kitaptaki sûrelerin başına onların hiç aşına olmadıkları bazı rumuzlar koydu. Bunu duyduklarında önce, kendilerinin yaptığı gibi, bunları Hz. Muhammed’in uydurduğunu düşündüler. Kendilerinin beceremediği bir üslupla karşı karşıya kalmaları onları afflattı. Bu tür âyetleri duyduktan sonra meraklandılar ve acaba bu kitap başka nelerden bahsediyor diye onu incelemeye başladılar. Onda pek çok hikmetli sözün, çok önemli haberlerin, muhteşem delillerin ve gönüllere şifa nice öğütlerin olduğunu gördüler. Böylece onların pek çoğu bu yeni dine girdi. Ancak şu iki tip insan yerinde saydı: Önyargıdan kurtulamayan inatçı ve aklını kullanmayan cahil taklitçi. İşte Allah’ın indirdiği sûre başlarındaki المر، المص، طسم، كهيحص gibi harflerin hepsi için bu durum söz konusudur. Yani Allah sûreye المص diye başlamıştır ki muhatapların dikkati hemen akabindeki ifadeye çevrilsin ve onu dinlesinler.”¹⁰⁷

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, mukattaa harflerinin, muhatapın dikkatini çekme yönünü açık bir şekilde izah etmiş, onu adeta kendi düşüncesi gibi serdetmiştir. Bu açıklamaların bir benzeri daha özet bir şekilde Fussilet sûresinin başında şu şekilde yer almaktadır:

“Gerek Havâmîm gerekse diğer mukattaa harflerinde asolan bunların, işitenleri tefekküre ve derin düşünceye sevk ediyor olmasıdır. Zira kişi bunları ilk duyduğunda hiçbir şey anlayamaz; ta ki üzerinde iyice düşünüp tefekkür edinceye kadar. Çünkü bu tür bir üslup, onların daha önce hiç duymadıkları bir şeydi. Dolayısıyla bu onları, söylenen sözlerle kulak kabartmaya ve onlar üzerinde derin analizler yapmaya sevk ediyordu. Böylece âyetlerin manaları onlara ulaşıyor ve ondaki mucizevî yönleri ister istemez görmüş oluyorlardı. Sonunda da bu vesile ile hakikate ulaşıyorlardı.”¹⁰⁸

Bu satırlarda Hak Teâlâ’nın, kullarını hakikate ulaştırmasında hurûf-ı mukattaa’nın etkin rolü son derece belirgin bir üslupla tasvir edilmekte; hem Allah’ın insanlığa olan sonsuz merhamet ve lütfu hem de Kur’an’ın mucizevî yönü bu harflerle ilişkilendirilerek dikkatlere sunulmaktadır. Mâtürîdî’nin bu yorum için tabiri caizse bu kadar dil dökmesi, onun mukattaa harflerini “muhatapın dikkatini çekme” fonksiyonu ekseninde anlamaya oldukça meyilli olduğunu göstermektedir.

2.2.6. Sûrelerin İsimleri Olduğu

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili ilk dönemlerden itibaren dile getirilen yaygın görüşlerden biri, bunların, başında buldukları sûrenin ismi olduğuna dair görüştür. Bazı tefsirlerden bu görüşün Mücâhid, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796)’e ait olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

Yahyâ b. Sellâm’ın naklettiğine göre Hasan-ı Basrî, bu harflerin tefsirini bilmediğini söylemiş, “Ancak ashaptan ve seleften bazıları, bunların, sûrelerin isimleri olduğunu söylüyorlardı.” demiştir.¹¹⁰

Mâtürîdî bu görüşe dört farklı yerde temas etmekte ve söz konusu te’vili Katade’ye isnâd etmektedir.¹¹¹ Mâtürîdî öncesi kaynaklarda Katade’ye ait böyle bir görüşe rastlanmamıştır. Sadece onun bu harfleri Kur’an’ın isimleri olarak kabul ettiğine dair bilgiler mevcuttur.¹¹² Mâtürîdî’nin çağdaşı ve sonraki bazı kaynaklarda ise Katade’den bu görüş nakledilmektedir.¹¹³

Mâtürîdî’ye göre bu harflerin, başında buldukları sûreye ad olmaları mümkündür. Zira Allah, indirdiği kitaplara dilediği ismi verdiği gibi sûreleri de istediği şekilde isimlendirebilir. Ayrıca Arapçada cins isimler en fazla beş harfli olduğu gibi bu harfler de en fazla beş harften oluşmuştur. Hem bu harfler, başında buldukları sûre ile sıkı bir bağlantı içindedir. Öyle ki sanki sûre, başındaki mukattaa harfinin üzerine bina edilmiştir. Bütün bunlar, bu görüşü destekleyen unsurlardır.¹¹⁴ Bu ifadelerin yanı sıra Mâtürîdî’nin bu görüşü aktarırken يجوز و يحتمل kalıplarını kullanması, onun bu görüşü muhtemel kabul ettiğini göstermektedir.

¹⁰⁵ ez-Zuhuruf: 43/31.

¹⁰⁶ Fussilet: 41/26.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Ķur’ân*, 5/283-284.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Ķur’ân*, 13/103.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/206; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/252; Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 1/59.

¹¹⁰ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/213, 2/495.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Ķur’ân*, 1/29, 12/203, 13/219, 14/85.

¹¹² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/204.

¹¹³ Bkz. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Neĥĥâs, *İrâbu’l-Ķur’ân*, thk. ‘Abdulmun’im Ĥalîl İbrâhîm (Beyrut: Menşûrât Muhammed ‘Alî Beydûn; Dâru’l-Kutubîl-‘İlmiyye, 1421), 2/139; Neĥĥâs, *Me’âni’l-Ķur’ân*, 5/473; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Ķaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi’n-nihâye fi ‘ilmi me’âni’l-Ķur’ân ve tefsîrihi ve aĥkâmihî ve cümelin min fînûni ‘ulûmihî*, thk. eş-Şâhid el-Bûşîġî (Şârika: Mecmu’atu Buĥûşî’l-Kitâb ve’s-Sunne, 1429/2008), 11/7024.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Ķur’ân*, 1/29, 12/203, 14/85.

2.2.7. Arap Alfabesinden Kinaye ve Meydan Okuma Olduğu

Hurûf-ı mukattaa'nın anlam ve fonksiyonu ile ilgili yapılan yorumlardan biri şu şekildedir: Bu harfler diğer bütün Arap alfabesini temsil etmektedir ve onlardan kinaye olarak sûre başlarına konulmuştur. Bundaki amaç ise, Kur'an'ın, başka değil, insanların kullandığı bu harflerden oluştuğuna dikkat çekmek; bu kitabı Hz. Muhammed'in uydurduğunu söyleyenlere karşı "Haydi buyrun, siz de bu harfleri kullanarak Kur'an'ın benzeri bir kitap getirin!" şeklinde meydan okumaktır.¹¹⁵ Bu görüşü ilk olarak kimin dile getirdiğini tespit etmek oldukça zor olmakla birlikte böyle bir düşüncenin temeli sayılabilecek bazı görüşlere rastlıyoruz. Örneğin Taberî, Mücâhid'in bu harfler hakkındaki "vaz edilen hece harfleridir" (هجاء موضوع) sözünü nakletmektedir.¹¹⁶ Benzer şekilde Ferrâ da bu harflerin, ا ب ت ث gibi alfabeyle işaret etmek için zikredildiğini, Kur'an'ın bu harflerden müteşekkil bir kitap olduğuna dikkat çekildiğini söylemektedir.¹¹⁷ Taberî bu yorumu, tahaddîye değinmeden ve herhangi bir isim zikretmeden "Arap dili ulemasından bazıları"nın görüşü olarak aktarmaktadır. Ancak o bu görüşü kabul etmemektedir.¹¹⁸ Râzî bu yoruma detaylı bir şekilde yer vermekte ve bunu Müberred'e (ö. 286/900) nispet etmekte, çok sayıda muhakkik âlimin de bu görüşü dile getirdiğini belirtmektedir.¹¹⁹ Kurtubî (ö. 656/1258) ise bu yorumu Kutrub ile Ferrâ'ya atfetmektedir.¹²⁰

Mâtürîdî erken dönem müfessirlerinin çizgisini devam ettirerek bu harflerin, Kur'an'ın tamamına işaret etmek amacıyla Arap alfabesinin tamamından kinaye olduğu şeklindeki görüşe beş farklı yerde temas etmekte, ancak o da bu şekilde inkârcılara meydan okunduğundan söz etmemektedir.¹²¹ Ona göre mesela Yusuf sûresinin ilk âyetinde geçen "kitabın âyetleri"nden kastedilen manalardan biri, sûre başlarında bulunup bütün harfleri temsil eden mukattaa harfleridir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: İşte bu harfler bir araya gelerek bu kitabın âyetlerini oluşturmuştur.¹²² Benzer yorumlar İbrahim, Hicr ve Kâf sûrelerinin başında da yer almaktadır.¹²³ İlk olarak Ferrâ'ya atfen naklettiği görüşü¹²⁴ daha sonra dört kez kendi görüşü gibi nakletmesini Mâtürîdî'nin bu yoruma sıcak baktığının alameti olarak değerlendirmek mümkündür.

2.2.8. Teşbîb Türü Bir Kullanım Olduğu

Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili naklettiği yorumlardan birine göre bunlar, şiir gibi kafiyeli sözleri ve kafiyesiz düz metinleri ayırmak için kullanılan teşbîb kabilinden ifadelerdir.¹²⁵ Onun iki kez zikrettiği bu görüşü makul gördüğü anlaşılmaktadır. Zira ona göre teşbîb, şair ve ediplerin yaygınlıkla kullandıkları bir yöntemdir ve Araplar arasında meşhurdur. Bununla onlar, asıl meseleye girmeden önce konudan bağımsız, muhatabı etkileyecek dikkat çekici birtakım ifadeler kullanırlar. Allah kelâmı da insanların benimseyip kullandığı dil inceliklerini ihtiva etmektedir. İşte hurûf-ı mukattaa'yı bu çerçevede değerlendirip, asıl meselenin girizgâhı mahiyetinde telakki etmek mümkündür.¹²⁶

Teşbîb; kasidelerin başında, konuya giriş mahiyetinde yer alan ve daha çok kadınların güzelliklerinin edebî bir üslupla anlatıldığı beyitler için kullanılan bir tabirdir.¹²⁷ Mâtürîdî de teşbîbin bu anlamına dikkat çekmekle birlikte o, teşbîbin nazım ve nesri birbirinden ayırmak için kullanıldığını da söylemektedir. Biz teşbîb için böyle bir kullanıma başka bir yerde rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Ayrıca hiçbir tefsirde mukattaa harflerinin teşbîb kabilinden olduğuna dair bir ifade de bulamadık. Ancak bazı eserlerde hurûf-ı mukattaa'nın sûreleri birbirinden ayırmak için kullanıldığına, Arap şiirinde buna benzer örneklerin yer aldığına dair bazı kayıtlar bulunmaktadır. Şimdi onlara bir göz atalım.

Basra dil mektebinin tanınmış âlimi Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) bu konuyu detaylı bir şekilde ele almakta, mukattaa harflerinin, yeni bir sûrenin başladığını beyan etmek için sûre başlarında yer aldığını söylemekte, Kur'an'da anlamı olmayan şeylerin yer almasının mümkün olmayacağı şeklindeki eleştiriye ise Arap şiirinden buna benzer örnekler getirerek cevap vermektedir. Onun aktardığı örneklerde şair, bir sözün/konunun bitip başka bir sözün/konunun başladığını bildirmek için beyitler arasına ۞

¹¹⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 3/31-32.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/209.

¹¹⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/368-369.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/223.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/253.

¹²⁰ el-Kurşubî, *Tefsir*, 1/155.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 5/285, 7/267, 453, 8/7, 14/85.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 7/267.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 7/453, 8/7, 14/85.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 5/285.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/27.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/29-30, 2/238.

¹²⁷ Ebü Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehezibu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2001), 11/198; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 1/481.

kelimesini koymaktadır.¹²⁸ Taberî de قال بعضهم diyerek Ahfeş'in ifadelerini ve örneklerini neredeyse aynen tekrarlamaktadır.¹²⁹

Mâtürîdî'nin teşbîb için kullandığı "nazım ve nesri birbirinden ayırma" ifadesi dikkate alındığında, onun yukarıdaki görüşü kendi perspektifinden, kendine özgü ifade kalıplarıyla aktardığını söylemek mümkündür. Teşbîbi, kasidenin giriş bölümü olarak düşündüğümüzde ise hurûf-ı mukattaa için böyle bir yoruma başka bir eserde rastlayamadık. Sadece Cemâleddin Kâsımî'nin (1866-1914) tefsirinde, Sâffât, Zâriyât ve Tekvîr gibi bazı sûre başlangıçları teşbîbe benzetilmektedir. Ancak orada da teşbîb ile b. Yahyâ b. Sa'leb'den (ö. 291/904) naklen bunların, bir sözün bitip başka bir sözün başladığına işaret etmek için kullanıldığına dair yoruma yer vermektedir. Buna göre Araplar, bir konunun bitip başka bir konunun başladığını bildirmek üzere, yeni başladıkları sözün evvelinde, konudan bağımsız, muhatabın dikkatini çekecek bazı şeyler söylerlerdi. İşte sûre başlarındaki harfler de bu kabildendir.¹³¹ Kaynaklarda Mâtürîdî'nin teşbîb ile ilgili görüşüne en yakın yorumun bu olduğu görülmektedir.

2.3. Sadece Mâtürîdî'nin Yer Verdiği Görüşler

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili Mâtürîdî bazı görüşlere yer vermekle birlikte biz o görüşlere diğer eserlerde rastlayamadık. Bunun iki farklı sebebinden söz etmek mümkündür. Ya bu görüş elimize ulaşmayan bir kaynaktan aktarılmıştır; ya da bunu ilk olarak Mâtürîdî ortaya koymuştur. Mâtürîdî öncesi eserlerde bunlara rastlamamızın sebebi bunlar olabilir. Ancak onun eserinde yer vermesine rağmen konuyla ilgili sonraki eserlerde bu görüşlerden hiç söz edilmemesi oldukça düşündürücüdür. Bunda ulemânın bu görüşlere itibar etmemesinin etkisinden söz edilebileceği gibi bu durum, özellikle tefsir literatüründe *Te'vilâtu'l-Çur'an*'ın ne kadar ihmal edildiğinin bir göstergesi de sayılabilir.

Şimdi sadece Mâtürîdî tefsirinde karşımıza çıkan bu görüşleri maddeler halinde inceleyelim:

2.3.1. Bu Harflerin Tefsirinin Devamındaki Cümle Olduğu

Mukattaa harfleriyle ilgili Mâtürîdî'nin en çok yer verdiği düşüncelerden birine göre bu harflerin anlamı devamındaki cümledir. Mâtürîdî bu düşünceye yedi farklı yerde temas etmekte,¹³² bunlardan bazılarında bu düşünceyi izah edip onaylamaktadır.¹³³ Buna göre mesela Bakara sûresinin başındaki الم'in anlamı hemen peşinden gelen ذلك الكتاب, Âl-i İmrân sûresindeki الم'in anlamı الله لا اله الا هو, A'râf sûresindeki المص'nin anlamı انزل اليك, Kitâb ve İbrahim sûrelerinin başındaki الر'nin anlamı كتاب, Lokman sûresindeki الم'in anlamı تلك آيات olmaktadır.¹³⁴

Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Aynı harfler başka başka sûrelerin başında yer almakta ve devamındaki ifadeye göre farklı manalara gelmektedir. Mesela Bakara sûresinin başındaki الم'in devamında ذلك الكتاب, Âl-i İmrân sûresinde ise لا اله الا هو ifadeleri yer almaktadır. Buna göre Bakara sûresinde bu harfler Kur'an'a işaret ederken Âl-i İmrân sûresinde Allah'a işaret etmektedir. Bu bir çelişki değil midir? Mâtürîdî buna özetle şöyle cevap vermektedir: Bazı nitelikler ve isimler vardır ki hem Allah hem de Kur'an için kullanılabilir. Nitekim "Mecîd" ismi bir âyette Allah'ın vasfı olarak zikredilirken¹³⁵ başka bir âyette Kur'an'ın vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla aynı durumun hurûf-ı mukattaa için de geçerli olduğunu düşünmek mümkündür.¹³⁷

Mâtürîdî'nin Ra'd sûresinin başındaki "Bütün mukattaa harfleri için, sonrasında hemen peşinden söylenen ifadelerin, bu harflerin tefsiri olduğunu söylemek gayet sarîh ve anlaşılabilir bir yorumdur."¹³⁸ şeklindeki ifadeleri ile Mü'min sûresinin başında حم ile ilgili bazı görüşleri sıraladıktan sonra "Biz ise bu konuda deriz ki" diyerek mezkûr görüşe kendi düşüncesi şeklinde yer vermesi,¹³⁹ onun bu fikre fazlasıyla katıldığına delalet etmektedir.

Konu hakkında tefsir ve Kur'an ilimlerine dair literatürde yaptığımız araştırma bizi oldukça şaşırtmıştır. Zira Mâtürîdî'den önce ve sonra kaleme alınıp günümüze ulaşan tefsirlerde, görebildiğimiz kadarıyla, buna benzer bir yorum yer almamaktadır. Sadece

¹²⁸ Bkz. Ebu'l-Hasen el-Mucâşî'î el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Çur'an*, thk. Hudâ Maḥmûd Kıra'a (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990), 1/21.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/212.

¹³⁰ Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Saîd Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1/170.

¹³¹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 2/254.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 1/27-28, 2/237, 7/379, 9/116, 12/203, 13/7,103.

¹³³ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 13/7,103.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 1/28.

¹³⁵ Bkz. el-Burûc: 85/15. (ذو العرش المجيد)

¹³⁶ Bkz. el-Burûc: 85/21. (بل هو قران مجيد)

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 2/237.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 7/379; Benzer bir ifade Fussilet suresinin başında da yer almaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 13/103.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Çur'an*, 13/7.

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (ö. 696/1296) tefsirinde, Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) İbnü'z-Zübeyrî'den (ö. 216/831-32)¹⁴⁰ naklettiği benzer bir görüş bulunmaktadır. Buna göre mesela *الم* ile *ذلك الكتاب لا ريب فيه* ile mutlaka bir ilişkisi olmalıdır. Ancak devamındaki ifadelerden bu ilişkinin, birinin diğerini tefsiri şeklinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis, Kur'an'ın bu ve benzeri harflerden müteşekkil olduğu şeklindeki daha önce zikrettiğimiz görüşe yer verilmektedir.¹⁴¹ Ayrıca hurûf-ı mukattaa hakkında daha önce yapılmış yorumlara maddeler halinde yer veren pek çok usul ve tefsir kitabında da böyle bir görüşe rastlayamadık.¹⁴² Şu durumda bu görüş sadece Mâtürîdî tefsirinde yer alması dolayısıyla ona has orijinal bir düşünce gibi durmaktadır. Buna karar verebilmek için onun bu yorumu hangi ifadelerle aktardığına dikkat etmek mühimdir. O bir yerde bunu *قال بعضهم*,¹⁴³ üç yerde *قال بعضهم* diyerek aktarmakta,¹⁴⁴ bunlardan birinde *وهو قول الحسن* diyerek ilgili görüşün Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu tasrih etmektedir.¹⁴⁵ Bir yerde *يحتمل* ifadesiyle muhtemel bir görüş olarak yer almaktadır¹⁴⁶ ki Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı bu kalıp hem kendi düşüncelerini hem de başkalarının fikirlerini aktarırken yer verdiği bir kelimedir. Bu görüşe değindiği son iki sûre olan Mü'min ve Fussilet sûrelerinde ise sırasıyla *وقد قلنا نحن* (Biz ise deriz ki)¹⁴⁷ ve *ظاهر* (Açıktır ki)¹⁴⁸ diyerek kendi görüşü gibi aktarmaktadır. Bütün bu açıklamalar neticesinde akla şu iki ihtimal gelmektedir: Ya bu görüş Mâtürîdî'nin kendi görüşüdür, fakat bunu başkasının görüşü gibi aktarmıştır; ya da bu gerçekten Hasan-ı Basrî'ye ait olup onun bu görüşü günümüze yalnızca Mâtürîdî kanalıyla ulaşmıştır.

2.3.2. Hüccet, Burhan ya da Önceki Kitaplardan Kinaye Olduğu

Mâtürîdî, bu harflerle ilgili tefsir ve Kur'an ilimleri literatüründe rastlayamadığımız orijinal bir görüş daha ileri sürmektedir. Toplamda iki yerde beyan ettiği bu yorum özetle şu şekildedir: Bu harfler; Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğunu ispat sadedinde bu kitapta zikredilen kıssalar, aklî deliller ve hüccetlerden ya da önceki kitaplardan kinayedir. Buna göre mesela Ra'd sûresinin ilk âyetindeki *الْمَرَّةَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ* ifadesinin anlamı "İşte bu delilleri, hüccetleri ve önceki kitapları biz Kur'an'ın âyetleri ve kanıtları kıldık." olmaktadır.¹⁴⁹ Zira Hz. Peygamber'in görmediği, bilmediği olaylardan haber vermesi, bu kitabın kendi telifi olmayıp gökyüzünden vahiy yoluyla kendisine Allah tarafından bildirildiğinin kanıtıdır.¹⁵⁰

Tefsirinde kıssaların, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olma fonksiyonuna sık sık dikkat çeken Mâtürîdî'nin mukattaa harflerini de bu kapsamda değerlendirmesi bizleri şaşırtmamıştır. Zira ona göre Kur'an'daki kıssalar Hz. Muhammed'in risaletinin ispatıdır. Şöyle ki: Bu kıssalar önceki kitaplarda da yer alıyordu. Ancak Hz. Muhammed'in önceki kitapları okuması ya da öğrenmesi mümkün değildi. O halde ona bu kıssaları haber veren ancak gaybı bilen Allah'tır.¹⁵¹ İşte sûre başlarındaki mukattaa harflerini de bu delil ve hüccetlerin sembolik ifadesi olarak düşünmek mümkündür.

Sonuç

Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân* adlı eserinin başında tefsir ve te'vili birbirinden ayırmaktadır. Ona göre tefsir bir âyet hakkında kesin konuşmaktır ve bu sadece Hz. Peygamber ile vahye tanık olmuş sahabe'nin hakkıdır. Te'vil ise âyetin muhtemel anlamlarını ortaya koymaktan ibarettir ve bunu ilmî açıdan belli bir seviyeye ulaşmış her âlim yapabilir. Onun bu temel yaklaşımı pek çok konuya bakışında belirleyici olduğu gibi hurûf-ı mukattaa'ya bakışında da başat rol oynamıştır. Zira ona göre bu harfler, gerçek manasını yalnızca Allah'ın ve elçisinin bilebileceği müteşâbihât kategorisindedir. Dolayısıyla bu harflerin kesin anlamını bilmek,

¹⁴⁰ Eserde İbnü'z-Zübeyrî olarak geçen ismin Abdullah b. Nâfi' ez-Zübeyrî olması muhtemeldir. Bkz. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'âlemi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006), 8/431.

¹⁴¹ Cemaleddin Yusuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 1/67; Safedî tefsirinde hurûf-i mukattaa hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yürekli, "Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukattaa'a Yorumu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2022), 307-333.

¹⁴² Örnek olarak bkz. Ebû'l-Ḥaseb 'Alî b. İbrâhîm b. Sa'îd el-Ḥûfî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân: Sûretü Yûsuf Dirâse ve Tahkîk*, thk. İbrahim Anânî Atıyye Anânî (Malezya: Câmîati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, 1436/2015), 106; Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 2/252-254; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İḥyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/173-178; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/31-34; Muḥammed Ṭâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et-Tunusî İbn 'Âşûr, *Tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr*. (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 1/207-215; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 138-144; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 173-177.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 1/27.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 2/237, 9/116, 12/203.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 9/116.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 7/379.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 13/7.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 13/103.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 7/379.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 8/7.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, 1/85,138,150,190,251, 2/137,172,302, 5/407, 7/234, 8/40,227,230, 9/34-35,116, 11/114, 12/68,223, 16/121, 17/33,228.

ancak onlardan gelecek sahih bir habere bağlıdır. Böyle bir haber varid olmadığına göre bu harfler hakkında kesin görüş beyan etmek doğru değildir. Ancak bunların muhtemel anlamları üzerinde düşünüp konuşmak caizdir.

Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili toplamda 17 farklı görüşe temas etmiştir. Bunlardan 7'sini hiç yorum yapmadan sadece aktarmıştır. Bu harflerin bazı cümlelerin kısaltması, sûreleri açan anahtar, Allah'ın ya da Kur'an'ın isimleri veya çeşitli varlıklardan kinaye olduğu, Arapçada yahut başka dil veya lehçelerde anlamlı bazı kelimeler olduğu şeklindeki bu görüşlere Mâtürîdî öncesi pek çok tefsirde de tesadüf edilmektedir. Mâtürîdî'nin yorumsuz aktardığı görüşler için onun bunlara pek itibar etmediğini ileri sürmek mümkündür. Ancak yorumsuz da olsa bunlara eserinde yer verip bunları eleştirmemesi, en azından bu yorumlara değer atfettiği şeklinde de yorumlanabilir.

Müfessir, temas ettiği görüşlerden 8'ine, bunlara olumlu baktığını gösteren birtakım açıklamalar eşliğinde yer vermiştir ki bu görüşler şunlardır:

- 1- Bu harfler ister bazı isim, sıfat ya da varlıklardan kinaye olsun isterse sadece birer harf olarak telakki edilsin, bunlarda yemin anlamı mevcuttur.
- 2- Bunlar Allah'ın bazı isim veya sıfatlarından kinayedir.
- 3- Bunlar ebced hesabıyla bazı tarihlere veya sayılara işaretlerdir.
- 4- Bunlar müteşâbihâtan olup manası peygamber dışındaki insanlardan gizlenmiştir.
- 5- Bunlar, Kur'an'ı dinlemeye yanaşmayan muhatabın daha önce aşına olmadığı bir üslupla dikkatini çekmek için indirilmiştir.
- 6- Bunlar, başında buldukları sûrelerin isimleridir.
- 7- Bunlar, Arap alfabesinin tamamından kinayedir ve amaç, Kur'an'ın bu harflerden müteşekkil olduğuna dikkat çekmektir.
- 8- Bu harfler, kasidelerin başında konuya giriş mahiyetinde konudan bağımsız olarak yer alan ve muhatabın dikkatini çekmeye yarayan teşbîb türü bir kullanımdır.

Onun temas ettiği iki görüşe ise başka eserlerde tesadüf edilmemiştir. Bunlardan biri; bu harflerin tefsirinin, devamındaki cümle olduğuna dair yorumdur. Mâtürîdî bu görüşü Hasan-ı Basrî'den nakletmekle birlikte başka hiçbir kaynaktan ne Hasan-ı Basrî'den ne de başkasından bu görüşe rastlayamadık. Bunu iki şekilde izah etmek mümkündür: Ya bu görüş Hasan-ı Basrî'ye ait olup bunu aktaran kaynaklardan yalnızca Mâtürîdî'nin tefsiri günümüze ulaşmıştır; ya da aslında bu yorum Mâtürîdî'ye ait olup Hasan-ı Basrî'den nakli bir yanılığa ya da hataya dayanmaktadır.

Sadece Mâtürîdî tefsirinde karşımıza çıkan ikinci yoruma göre ise bu harfler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde Kur'an'da yer alan delil, hüccet veya kıssalardan yahut önceki kitaplardan kinayedir. Bu yorumun Mâtürîdî'ye ait özgün bir yorum olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mâtürîdî, hemen her fırsatta âyetleri, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat sadedinde ele almaktadır. Dolayısıyla mukattaa harflerini de bu perspektiften değerlendirmesi onun genel tutumuyla uyumludur.

Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili açıklamalarından anlaşılmaktadır ki o, bu harflerin daha çok dikkat çekme fonksiyonuna odaklanmaktadır. Bu harfler ister Allah'ın, Kur'an'ın ya da sûrelerin isimleri olsun; ister bazı isim, sıfat veya varlıklardan kinaye olsun; isterse kasem yahut teşbîb türünden olsun; amaç muhatabın dikkatini bu yüce kitaba ve ondaki hikmetlere çekmektir.

Diğer bazı tefsirlerde oldukça uzun aktarılan bazı görüş ve rivayetlere kısaca değinmesinden ve birtakım ifadelerinden, bu harflerle ilgili kimi yorumlara pek itibar etmediği anlaşılan İmam Mâtürîdî, sadece bir görüşü açıkça eleştirmiş ve muhtemel kabul etmemiştir. O da Kâf harfiyle ilgili, bunun Kaf dağı olabileceğine dair yorumdur. O, Arapların bu dağdan habersiz olması, muhatabın bilmediği bir şeye yemin edilmesinin ise anlamsız olacağından hareketle bu te'vili tenkit etmiştir.

Günümüze ulaşan Mâtürîdî öncesi ve sonrası tefsirler ile *Te'vilâtul-Kur'ân* bu mevzuda karşılaştırıldığında görülmektedir ki *Te'vilât* hem konu hakkında geniş bir yelpaze sunması hem de diğer eserlerde rastlamadığımız bazı fikirleri aktarması bakımından, erken dönem tefsir rivayetlerini ve mukattaa harfleri ile ilgili yorumları öğrenmek için göz ardı edilmemesi gereken çok önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Kaynakça | References

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. thk. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- Aḥfeş el-Evsat, Ebu’l-Ḥasen el-Mucâşî‘î el-Belhî. *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*. thk. Hudâ Maḥmûd Kırâ‘a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Ḥâncî, 1411/1990.
- ‘Alî b. el-Ca‘d, ‘Alî b. el-Ca‘d b. ‘Ubeyd el-Cevherî. *Musnedu İbni’l-Ca‘d*. thk. ‘Âmir Aḥmed Ḥaydar. Beyrut: y.y., 1410/1990.
- Âlûsî, Maḥmûd b. ‘Abdullâh el-Ḥuseynî. *Rûḥu’l-me‘âni fi tefsîri’l-Ḳur‘âni’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-meşânî*. thk. ‘Alî ‘Abdubârî ‘Atîyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes‘ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ?. *Me‘âlimu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Ḳur‘ân*. thk. Muḥammed ‘Abdullâh en-Nimr v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1417/1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şâḥiḥ*. thk. Muhammed Zühry b. Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Büstî, Ebû Muhammed İshâk b. İbrahim. *Tefsîru İshâk el-Büstî*. thk. Medine İslam Üniversitesi 2 Doktora tezi. 2 Cilt, 1413.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Baskı., 1995.
- Dârimî, Ebû Muḥammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahmân. *Sunen*. thk. Ḥuseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. *Naḳẓu’l-İmâm Ebî Sa’îd ‘Osman b. Sa’îd ale’l-Merisiyyi’l-cehmmiyyi’l-‘anîd fime’fterâ alellâhi azze ve celle mine’t-tevhîd*. thk. Ebû Âsım eş-Şevvâmî. Kahire: el-Mektebü’l-İslâmî, 1433.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 71. Baskı., 2018.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>
- Ebû Bekr es-Sicistânî, Muḥammed b. ‘Uzeyr el-‘Uzeyrî. *Ġarîbu’l-Ḳur‘ân*. thk. Muḥammed Edîb ‘Abdulvâhid. Suriye: y.y., 1416/1995.
- Ebû Ḥanîfe, Nu‘mân b. Şâbit. *Musnedu Ebî Ḥanîfe rivâyetü’l-Ḥaşkefi*. thk. ‘Abdurrahman Ḥasen Maḥmûd. Mısır: el-Âdâb, ts.
- Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*. thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1420.
- Ebû’l-Leyş es-Semerḳandî, Ebû’l-Leyş Naşr b. Muḥammed. *Baḥru’l-‘Ulûm*. thk. Maḥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbu’l-Luġa*. thk. Muḥammed ‘Avd Mir‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 2001.
- Ferrâ?, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: Dâru’l-Mısıryye, ts.
- Ḥâris b. Ebî Usâme, Ebû Muḥammed el-Ḥârîş b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Musnedu’l-Ḥârîş = Buġyetu’l-Bâḥiş ‘an Zevâidi Musnedi’l-Ḥârîş*. thk. Ḥuseyn Aḥmed Şâliḥ el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezi Ḥıdmeti’s-Sunne, 1413/1992.
- Ḥûfî, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. İbrâhîm b. Sa’îd. *el-Burhân fi ‘Ul’umi’l-Ḳur‘ân: Sûretü Yûsuf Dirâse ve Tahkîk*. thk. İbrahim Anânî Atıyye Anânî. Malezya: Câmîatü’l-Medîneti’l-Âlemiyye, 1436/2015.
- İbn Ebî Ḥâtîm, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsîru’l Ḳur‘âni’l-‘Azîm*. thk. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Muştafâ el-Bâz, 3. Baskı., 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî. *el-Kitâbu’l-Muşannef fi’l-Eḥâdis ve’l-Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu’-r-Ruşd, 1409.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ġarîbu’l-Ḳur‘ân*. thk. Aḥmed Şaḳr. y.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdu’l-lâh b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te’vîlu muşkili’l-Ḳur‘ân*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- İbn Mahled, Muhammed el-Attâr. *Min hadîsi Muhammed b. Osman b. Kerâme ve hadîsi Tâhir b. Hâlid b. Nezzâr el-İlî, rivâyetü Muhammed b. Mahled el-Attâr anḥümâ*. thk. Âmir Hasan Sabri. y.y.: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1423.
- İbn Manzur, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İbn Vehb, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh el-Mısırî el-Ḳureşî. *Tefsîru’l-Ḳur‘ân mine’l-Câmi‘*. thk. Mikloş Mûrânî. 3 Cilt. b.y.: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 2003.
- İbn ‘Âdil, Ebû Ḥafş Sirâc ed-Dîn ‘Omar b. ‘Alî b. ‘Âdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşķî en-Nu‘mânî. *el-Lubâb fi ‘Ulûmi’l-Kitâb*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḍ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed Ṭâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et-Tunusî. *Tefsîri’l-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1984. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=160008&ele=%3D&wKitaplar=tahrir&wYazarlar=a%C5%9Fur>
- Ḳâsım b. Sellâm, Ebû ‘Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî. *Luġâtu’l-Ḳabâ’ili’l-Vâride fi’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*. b.y.: y.y., ts.
- Kâsımî, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü’l-te’vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1418.

- Qurubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. ed. Ahmed el-Berdûnî ve 'Ibrâhîm Etfish. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb el-Mişriyye, 2. Baskı., 1964.
- Maden, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme". *derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/14 (Güz 2019), 410-436.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdimağsûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ma'mer b. el-Muşennâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: y.y., 1381/1961.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye fi 'ilmi me'ânî'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fînûnî 'ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. 13 Cilt. Şârîka: Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *İ'râbu'l-Kur'an*. thk. 'Abdulmun'im Ḥâlîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *Me'ânî'l-Kur'an*. thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî. Mekke: y.y., 1409.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Safedî, Cemaledin Yusuf b. Hilâl. *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim. *ed-Durru'l-Maşûn fi 'Ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Ḥarrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. 'Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Sufyân eş-Şevrî, Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. thk. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî. *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî. *el-İtkân fi 'Ulûmî'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şahin, İskender. "Kuşeyrî ve Mâtürîdî'nin Hurûf-u Muḳâтта'a Konusuna Yaklaşımı". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 227-251.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975.
- Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh. *Tefsîru't-Tusterî*. ed. Muhammed Bâsîl 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebcad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebced>
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî. *el-Vasîṭ fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yürekli, Ahmet. "Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a Yorumu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2022), 307-333.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'ânî'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î. *el-Burhân fi 'Ulûmî'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zeyd b. Ali. *Ġarîbu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İlâmi'l-İslâmî, 2. Baskı., 1418.

Akra' b. Hâbis'in Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Rolü

Emin Tahsin BİLGİN | <https://orcid.org/0000-0002-1842-785x>

Sorumlu Yazar | eminbilgin53@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

İslam Tarihi ve Sanatları | Rize, Türkiye

İhsan ARSLAN | <https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>

Prof. Dr. | Yazar | ihsan.arslan@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/028k5qw24](https://ror.org/028k5qw24)

Tarih | Samsun, Türkiye

Öz

Câhiliye devrinin son bulup İslâmiyet'in yayılmaya başladığı dönemde Adnânî kabilelerden Temîm kabilesinin lideri olan Akra' b. Hâbis, Müslüman olmadan önce bir Mecûsî'di. Kendisi fiziki olarak zaman zaman alay konusu olan kel ve topal olmak gibi birtakım dezavantajlara sahipti. Kabile lideri olması ve güvenilirliği nedeniyle Ukâz panayırı başta olmak üzere çeşitli yerlerde insanlar arasında hakemlik görevini üstlenmiştir. O, Câhiliye döneminde kabileler arasında vuku bulan Yevm Kûlâb ve Yevm Zübâle savaşlarına katılmıştır. Yevm Zübâle savaşında kendisi aktif rol oynamış, esir düşmüş ve diyetle serbest kalmıştır. Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Müslüman olmuştur. Arkadaşlarıyla yaptığı iştişelerle sonucunda İslâmiyet'i kabul etmiş; hayatı boyunca bu kararından vazgeçmemiş ve kabilesinin de İslâm ile şereflenmesine vesile olmuştur. O dönemde yeni Müslüman olanların kalplerini dine ısındırmak amacıyla müellefe-i kulûb uygulaması hayata geçirilmiştir. Akra' b. Hâbis de müellefe-i kulûb kapsamına dâhil edilmiş ve bu kapsamda ganimetlerden pay almıştır. Bu uygulama sayesinde Hz. Peygamber döneminde Huneyn ganimetlerinden ve Hz. Ali'nin Yemen'den gönderdiği altın parçacığından pay alan Akra' b. Hâbis, Hz. Ebû Bekir döneminde de müellefe-i kulûba yapılan yardımlardan faydalanmıştır. İslâmiyet'in yeşermeye başladığı o dönemde her yeni Müslüman gibi o da bilmediği, anlam veremediği konularda yaptığı çıkışlarla bazı âyetlerin nüzûl sebebi, bazı hadislerin bizzat sebeb-i vürûdu olmuştur. Bu meselelere bakıldığında esirleri geri almak için Temîm heyetiyle Medine'ye geldiğinde mescitteki tavrı, Hz. Peygamber'i torunuyla oynarken gördüğünde şaşkınlığını gizlemeyerek verdiği tepki, haccin kaç defa yapılacağı ile alakalı soru sorması, mescitte bevletmesi gibi durumlar kayda değer konulardandır. Kaynaklarda askerî özellikleri ve faaliyetleri ile alakalı ayrıntılı bilgi bulunmayan Akra' b. Hâbis, Resûlullah ile Mekke'nin fethine, Huneyn ve Tâif gazvelerine katılmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde Enbâr ve Dûmetülcendel fetihlerinde bulunmuştur. Hâlid b. Velîd'in emriyle Enbâr'a giden öncü kuvvete komuta etmiştir. Dûmetülcendel'de ise Vedîa b. Kelbî'yi esir alma başarısını göstermiştir. Bu savaş sonucunda ordudan bazı kişilerle beraber Hâlid b. Velîd'den, Dûmetülcendel ordusundaki Temîmlileri öldürmemesi konusunda talepte bulunmuştur. Bazı tarihî kaynaklar Hz. Ömer döneminde gerçekleşen Yermük savaşında Akra' b. Hâbis'in on oğluyla birlikte öldüğünü ifade etmişlerdir. Bu iddia onun bu dönemdeki faaliyetlerinin tespitini zorlaştırmış ve Hz. Ömer döneminde kayda değer bir faaliyeti tespit edilememiştir. Hz. Osman dönemindeki faaliyetlerine bakıldığında ise Vali Ahnef b. Kays tarafından Tohâristan fetihleri kapsamında Cûzcân'ın fethiyle görevlendirildiği görülmektedir. Emrine verilen askerî birlikle Cûzcân'a giden Akra' b. Hâbis şehri fethetmiştir. Cûzcân, Müslümanlar açısından kolaylıkla fethedilen bir yer olduğu gibi Akra' b. Hâbis'in de komutan olarak fethettiği tek yer olmuştur. Cûzcân fatihi olan Akra' b. Hâbis bu fetihten sonraki bir yıllık süre içerisinde vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslâm tarihi, Hz. Peygamber, Akra' b. Hâbis, Temîm, Câhiliye.

Atıf Bilgisi

Bilgin, Emin Tahsin- Arslan, İhsan. "Akra' b. Hâbis'in Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Rolü". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 119-131. <https://doi.org/10.32950/rid.1331718>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 23.07.2023	Kabul Tarihi: 16.12.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 15/06/2023 tarihinde sunulan ve kabul edilen "Akra' b. Hâbis'in Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Rolü" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (ETB) %70, yazar (İA) %30.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi




Aqra' b. Hābis's Life, Personality and Role in Islamic History

Emin Tahsin BİLGİN |  <https://orcid.org/0000-0002-1842-785x>

Corresponding Author | eminbilgin53@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Islamic History and Arts | Rize, Türkiye

İhsan ARSLAN |  <https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>

Prof. Dr. | Author | ihsan.arslan@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University |  <https://ror.org/028k5qw24>

History | Samsun, Türkiye

Abstract

Aqra' who was the leader of the Temim tribe, one of the Adnānite tribes, at the end of the Jāhiliyyah period and the beginning of Islamic spread, was a Zoroastrian before he became a Muslim. He had some physical disadvantages, such as being bald and lame, which made him a subject of ridicule from time to time. Being a tribal leader and trustworthy, he served as an arbitrator between people in various places, especially at the Ukāz fair. He participated in the battles of Kulāb and Zubāla, which took place between the tribes during the Jāhiliyyah period. He himself played an active role in the battle of Zubāla, was captured and released on parole a diet. He became a Muslim shortly before the conquest of Mecca. He accepted Islam after consultations with his friends; he did not give up on this decision throughout his life and was instrumental in his tribe being honored with Islam. At that time, the practice of mu'allafa al-kulūb was implemented to warm hearts of new Muslims to religion. 'Aqra' was included in the scope of mu'ellefe al-kulūb and received a share of spoils in this context. Thanks to this practice, Aqra', who received a share from the spoils of Hunayn during Prophet's reign and a piece of gold sent from Yemen by Ali, also benefited from the aids given to the mu'ellefe al-kulūb during the reign of Abu Bakr. Like every other new Muslim in that period when Islam was beginning to flourish, he became the reason for the revelation of some verses and the reason for some hadiths with his outbursts on issues he did not know and could not make sense of. When these matters are considered, his behavior in the mosque when he came to Medina with the delegation of Tamim to take back captives, his reaction when he saw the Prophet playing with grandson, his questioning about how many times the Hajj should be performed, and his urination in the mosque are among the noteworthy issues. Aqra', whose military characteristics and activities are not detailed in the sources, participated in the conquest of Mecca, Hunayn and Tāif with the Messenger Allah. He participated in the conquests of Anbār and Dūmetaljandel during the reign of Abu Bakr. He commanded the vanguard force that went to Anbar on the orders of Khalid b. Walid. In Dūmetaljandel, he succeeded in capturing Wadā. At the end of this battle, he and some members of the army asked Khalid not to kill the Temimīs in the army of Dūmetaljandel. Some historical sources have stated that Aqra' died with his ten sons in the battle of Yarmouk, which took place during the reign of 'Umar. This claim made difficult to determine his activities during this period and no significant activity of his during the reign of 'Umar could be identified. When we look at his activities during the reign of 'Uthman, we see that he was assigned by Governor Ahnaf to the conquest of Jūzjān within the scope of Tohāristan conquests. Aqra' went to Jūzjān with military unit under his command and conquered the city. Not only was Jūzjān easily conquered place for Muslims, but it was also the only place that Aqra' conquered as commander. Aqra', conqueror of Jūzjan, died a year after this conquest.

Keywords

Islamic history, Hz. Prophet, Aqra' b. Hābis, Tamim, Jāhiliyyah.

Citation

Bilgin, Emin Tahsin- Arslan, İhsan. "Aqra' b. Hābis's Life, Personality and Role in Islamic History". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 119-131. <https://doi.org/10.32950/rid.1331718>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 23.07.2023	Date of Acceptance: 16.12.2023	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study was produced from the master's thesis titled "The Life, Personality and Role of 'Aqra' b. Hābis in Islamic History", which was presented and accepted at Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Postgraduate Education on 15/06/2023.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (ETB) %70, author (İA) %30.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Allah Resûlü'ne risâlet görevinin tevdi edildiği vakte kadar geçen sürede insanlık tarihinin en karanlık dönemlerinden biri Arap coğrafyasında yaşanmaktaydı. Asabiyet duygusuyla yoğrulan Arap toplumu; insanlık için kıymetli olan değerlerden uzak, merhamet duygularından yoksun ve kişinin sadece gücüne göre değer gördüğü bir anlayışa sahipti. O günün toplumunda itibar görmeyen yegâne şartı ise nüfuzlu, zengin bir ailenin üyesi olmaktan geçmekteydi. Sınıfsal ayırımı ve kölelik sisteminin yaygın olduğu bu dönemde Hz. Peygamber, İslâm'ın nurunu, Allah'tan aldığı vahiy ile yaymaya başlamış ve kıyamete kadar devam edecek olan İslâm çağını başlatmıştı. Bu dönemde, onun çağrısına kulak verip İslâmiyet'le müşerref olan isimlerden birisi de Akra' b. Hâbis'tir.

Adnânî kabilelerden, Temîm kabilesinin bir ferdi olan Akra' b. Hâbis, Câhiliye döneminin son bulup İslâmiyet'in yayılmaya başladığı geçiş evresinde kabilesinin lideriydi. Kabile lideri olması nedeniyle toplumda saygın bir konumu olan Akra' b. Hâbis'in iman ettikten sonra İslâm'a çeşitli hizmetleri olmuştur. Ancak İslâm tarihi kaynaklarında onun yaptığı hizmetler ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Çünkü kendisi Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Müslüman olmuştur. Haliyle bu durum, onun önde gelen birçok sahâbiye kıyasla geri planda kalmasına neden olmuştur. O, daha çok Resûlullah ile vuku bulan ikili ilişkileriyle ön plana çıkmıştır. Bu meseleler de tefsir ve hadis ilmine konu olmuştur. Kendisi, herkesçe bilinen birçok hadisenin ana karakteri olmuştur. Günümüze kadar ulaşan bu rivâyetler genel itibarıyla muhtevâsi herkesçe bilinen ama olayın failinin kim olduğu es geçilen meselelerdir. Örneğin Allah Resûlü'nün torununu öptüğü esnada birisinin: "Benim on tane oğlum var. Ama hiçbirini öpmedim." demesi üzerine Resûlullah'ın: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez." şeklinde karşılık verdiği kimse Akra' b. Hâbis'tir.¹

İslâmî ilimler noktasında az çok bilgi sahibi olan herkes bu meseleyi bilir. Ama olayın içindeki kişinin Akra' b. Hâbis olduğu bilinen bir nokta değildir. Bu makale de bir yandan Akra' b. Hâbis'e dair bilgiler verilirken diğer yandan da arka planında onun olduğu rivâyetleri ortaya koymak amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda meşhur sahâbîlere nazaran İslâm tarihi kaynaklarında hakkında derli toplu malumat bulunmayan Akra' b. Hâbis'i, tanımak ve tanıtmak öncelikli gayemiz olmuştur. Bu noktada bazı tefsir² ve hadis³ kaynaklarından, siyer kaynaklarından,⁴ tabakat⁵ ve genel tarih eserlerinden,⁶ fütûhât⁷ ve ensâb⁸ kaynaklarından faydalanılmıştır.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallâllâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Edeb", 18 "Edeb", 27.

² Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981); Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1999); Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Dâru't-Tunûsiyye, 1984); Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd., thk. Hüseyin Akkaya - Muhammed Gür (İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, 2021).

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013); Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Fariyabî (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1467/2006); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009); Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1996); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001).

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1416/1995); Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmî'u's-Sîre*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990); Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1387/1967); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996).

⁶ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh*, thk. Mustafa Necib Fevzâ - Hikmet Keşlî Fevzâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1962); Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidihâ ve ehlihâ*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995); Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1413/1992).

⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Uneys et-Tibâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987); Mahmûd Şit b. Mustafâ b. Hattâb el-Mevsilî, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418-1998).

⁸ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfi, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986); Ebü'l-

1. Akra' b. Hâbis ve Câhiliye Dönemi Faaliyetleri

Hangi tarihte doğduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmayan⁹ Akra' b. Hâbis'in asıl adının Firâs¹⁰ veya Hâris¹¹ olduğuna dair rivayetler vardır. Kel olduğu için Akra' lakabıyla anılan¹² bu kişinin tam adı Akra' b. Hâbis b. İkâl b. Muhammed b. Süfyân b. Mücâşi' b. Dârim b. Mâlik b. Hanzale b. Mâlik b. Zeyd Menât b. Temîm'dir.¹³

Babasının adı Hâbis b. İkâl,¹⁴ annesinin adı Fâtıma bint Hâvî b. Süfyân b. Mücâşi' b. Dârim,¹⁵ erkek kardeşlerinin adları Varaka b. Hâbis et-Temîmî¹⁶ ve Firâs b. Hâbis'tir.¹⁷ Akra' ve Firâs'a kel oldukları için iki akra' anlamında "akra'an denilmiştir.¹⁸ Kız kardeşinin adı ise Leylâ bint Hâbis et-Temîmî'dir.¹⁹ Leylâ bint. Hâbis'in, Gâlib b. Sa'saa ile olan evliliğinden şair Ferezdak dünyaya gelmiştir.²⁰ Ferezdak, dayısı Akra' b. Hâbis'i övmek için şiir okumuştur.²¹ Akra' b. Hâbis'in amcaları Nâciye, Himâr, Hunneb ve Süfyân olmak üzere dört tanedir.²² Amcalarından Himâr'ın çocuğu olan İyâz b. Himâr, Câhiliye döneminde Kâbe'yi çıplak tavaf etmemek için Resûlullah'tan ödünç elbise almıştır.²³

Akra' b. Hâbis'in çekirdek ailesi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmazken Allah Resûlü'nü torunu ile oynarken gördüğünde: "Benim on tane çocuğum var. Ama hiçbirini öpmedim."²⁴ demesinden en az bir evlilik yaptığı ve isimlerinin tespit edilemediği on çocuğu olduğu anlaşılmaktadır.

Akra' b. Hâbis'in fiziksel anlamda bazı dezavantajları bulunmaktaydı. O, kel olmanın yanı sıra aynı zamanda da topaldı. Onun bu durumu özellikle Husayn b. Ka'kâ' tarafından alay konusu olmuştur.²⁵

Akra' b. Hâbis, yaşadığı dönemde Temîm kabilesinin liderlerindendi. Bu nedenle insanların anlaşmazlığa düştüğü meselelerde âdil bir şekilde hakemlik yapardı.²⁶ Liderlik vasfından dolayı Ukâz panayırında da hakemlik yapmıştır.²⁷ Ancak o, her ne kadar birtakım iyi özellikleri bünyesinde barındırsa da Câhiliye toplumunun dayatmış olduğu bazı kötü alışkanlıklardan kendisini alıkoyamamıştır. Müslüman olmadan önceki hayatında görülen dinî anlamdaki sapkınlıkları, kabileler arası ortamı gerip bir kargaşa veya savaşa sebebiyet vermesi, ansızın savunmasız bölgelere yapılan saldırılarda ön planda olması gibi durumlar Câhiliye'den kalma özelliklerine örneklik teşkil etmektedir.²⁸

Bu kötü özelliklerinin ortaya çıktığı örneklerden biri de Câhiliye döneminde kabileler arasında meydana gelen savaşlarda görülmektedir. O, Eyyâmü'l-Arab olarak adlandırılan bu savaşlardan Yevm Külâb²⁹ ve Yevm Zübâle savaşlarına katılmıştır. Yevm

Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996); Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1408/1988).

⁹ Kaynaklar, Akra' b. Hâbis'in doğum tarihiyle alakalı herhangi bir yorumda bulunmazken sadece bu kaynakta doğum tarihinin bilinmeyip Câhiliye döneminde doğduğu ifade edilir. bk. Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 377.

¹⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 12/58.

¹¹ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1381/1963), 1/471.

¹² Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 12/58.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/27.

¹⁴ İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 202.

¹⁵ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 41; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 9/186.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mü'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 6/317.

¹⁷ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/476.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/476.

¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 8/184.

²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 8/184.

²¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1/58.

²² İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 1/202.

²³ İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 21-22.

²⁴ Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 1/471.

²⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 12/58.

²⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1/58; Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 359-360.

²⁷ Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 375.

²⁸ Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 360.

²⁹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1407/1987), 247.

Külâb savaşında Akra' b. Hâbis'in tam olarak nasıl bir faaliyette bulunduğu konusunda kaynaklar yetersizdir.³⁰ Yevm Zübâle savaşında ise Akra' b. Hâbis, yanına topladığı askerlerle beraber Bekr b. Vaîl kabilesine saldırmış ve bu savaşı kaybetmiştir. Savaşın kaybedilmesiyle esir düşen Akra' b. Hâbis, Bistâm b. Kays'ın kendileri için ödediği diyet karşılığı serbest kalmıştır.³¹

2. Akra' b. Hâbis'in ve Temîm Kabilesinin İslâmiyet'i Kabulü

Câhiliye toplumunda bedevîler herhangi bir dine intisap edecekleri zaman o dinin hayatlarına etkisine bakarlardı. Bir dine inandıktan sonra hayatlarında işleri yolunda giderse o dinin iyi bir din olduğuna; işleri yolunda gitmezse o dinin kötü bir din olduğuna inanırlardı.³² Bir menfaat-zarar felsefesiyle inançların değiştirildiği bu anlayıştan Akra' b. Hâbis de payına düşeni almıştır.

Akra' b. Hâbis, Müslüman olmadan önce bir Mecûsî'ydi.³³ Medine döneminde vahyolunan: “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a kıydan kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa, gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse, gerisingeri (küfre) dönüverir. O dünyayı da kaybetmiştir, ahireti de. İşte bu apaçık zıyanın ta kendisidir. O, Allah'ı bırakır da kendine ne zarar ne de fayda veren şeylere tapar. Bu da derin sapıklığın ta kendisidir. Zararı faydasından daha yakın olana tapar. O (taptığı) ne kötü yardımcı, ne fena yoldaştır!”³⁴ bu âyetlerin esbâb-ı nüzûlüyle alakalı tefsir kaynaklarında anlatılan olaylarda Akra' b. Hâbis'in ismi de zikredilmektedir. Anlatılan olaya göre, Akra' b. Hâbis, Uyeyne b. Hısn el-Fezârî ve Abbas b. Mirdâs kendi aralarında konuşurken: “Muhammed'in dinine gireriz, eğer bize hayır getirirse onu hak tanırız yoksa batıl tanırız.” demişlerdi.³⁵ Bu noktada Akra' b. Hâbis'in tam olarak hangi tarihte iman ettiğini anlamak için ilgili âyetlerin nüzûl zamanını incelemek gerekmektedir.

Hac sûresi'nin Mekkî mi Medenî mi olduğuna dair çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar genel olarak Hac sûresinin âyetlerinin büyük bir kısmının Mekkî, birkaç âyetinin ise Medenî olduğu yönündedir.³⁶ Akra' b. Hâbis ve arkadaşlarının iman etme meselesi, Hac sûresinin on birinci âyetinin nüzûl sebeplerinden biri olarak gösterilir. Âyetin nüzûlüne sebep olan olaylar genel olarak değerlendirildiğinde sağlam bir imana sahip olmayan bedevî, Yahudi ve münafık kimselerin Müslüman olduktan sonraki süreçte başlarına gelen kötü olayların sebeplerini İslâm dinine bağladıkları görülmektedir. Dini şikâyet etmek için de Hz. Peygamber'in yanına, Medine şehrine gittikleri ifade edilir.³⁷ Kur'an-ı Kerim âyetlerinin bazı dönemlerde yaşanan olaylara binaen nâzil olduğu hesaba katılırsa on birinci âyetin Medenî âyetlerden olduğu konusunda şüphe kalmaz.³⁸

Hz. Peygamber'in, 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle Medine dönemi başlamıştır.³⁹ Mekke ise 8/630 yılında fethedilmiştir.⁴⁰ Fetih, ordunun Medine'den hareket ettiği 13 Ramazan 8/4 Ocak 630 tarihiyle, Mekke'ye girdiği 20 Ramazan 8/11 Ocak 630 tarihleri aralığında gerçekleşmiştir.⁴¹ İlk defa Mekke'nin fethinde İslâm ordusunun saflarında yer alan Akra' b. Hâbis'in⁴² fetihden kısa bir süre önce iman etmiş olabileceği esas alınırsa 8/629 Şaban/Aralık ayı ile 8/630 Ramazan/Ocak ayı tarihleri arasında Müslüman olduğu söylenebilir. Onun Müslüman olmasıyla alakalı en net tarihi ise Mahmûd Şîr Hattâb vermiştir. Ona göre Akra' b. Hâbis 8/629 Ramazan ayında iman etmiştir.⁴³ Kaynaklardan yola çıkarak Akra' b. Hâbis'in hangi tarih aralığında iman ettiğine dair tespitlerde bulunulsa da İslâmiyet'i kabul etmesi sürecindeki olayların nasıl geliştiğine dair bilgi bulunmamaktadır.

Arap toplumunda kabile liderleri, kabile içinde önemli bir konuma sahipti. Liderlerin aldığı herhangi bir karar kabile üyeleri

³⁰ Yevm Külâb savaşları hakkında bilgi almak için bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ et-Teymî el-Basrî, *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab kable'l-İslâm.*, nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî (Bağdat, 1976), 397-456; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1401/1981), 2/205-206; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/434-437.

³¹ Muhammed Câde'l- Mevlâ vd., *Eyyâmu'l-'Arab Fi'l-Câhiliyye* (Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1361/1942), 206-207; Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 360.

³² Buhârî, “Tefsir”, 22/2; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/400; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 17/211.

³³ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1/59; Abdülkâdir Feyyâd Harfûş, *Kabiletü Temîm fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1423/2002), 1/21.

³⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Hac 22/11-13.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 23/14; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 17/212; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/533.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/528.

³⁷ Buhârî, “Tefsir”, 22/2; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 23/14; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/400-401.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 17/211.

³⁹ İbrahim Sarıçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslâm Tarihi*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 118.

⁴⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 1/229.

⁴¹ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükkaşçı, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/557-558.

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/243; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mü'avviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/264.

⁴³ Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 362.

tarafından hemen benimsenirdi. İslâmiyet'in hızlıca yayılmasına da fayda sağlayan bu durumun bir örneği de Temîm kabilesinde görülmektedir. Akra' b. Hâbis de böylesi bir durumda kabilesinin Müslüman olmasını sağlamıştır.

9/630 yılında Hz. Peygamber, zekâtların toplanması için kabilelere memurlar gönderiyordu. Büsr b. Süfyân'ı da Huzâa'dan Benî Kâ'b'a göndermişti. Büsr b. Süfyân, zekâti almak için bölgeye gitmiş fakat orada bulunan Temîmlilerin muhalefeti yüzünden zekâti alamadan geri dönüp Hz. Peygamber'e durumu bildirmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Uyeyne b. Hısn komutasında elli kişilik birliği bölgeye göndermiş ve bu birlik esirlerle beraber geri dönmüştü. Yakınlarının esir alındığını haber alan Temîm ileri gelenleri, içlerinde Akra' b. Hâbis'in de bulunduğu bir heyetle hızlıca Medine'ye gelmişlerdi.⁴⁴

Medine'ye gelen Temîm heyetinin talebiyle, Hz. Peygamber'in huzurunda vuku bulan müfâhare⁴⁵ sonucunda⁴⁶ Akra' b. Hâbis, Hz. Peygamber'i kastederek: "Anam babam bu adama feda olsun. Onun hatibi bizim hatibimizden, şairi bizim şairimizden daha iyidir." demiş ve heyettekiler Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber de esirlerini geri vermiş ve onlara birtakım ihsanlarda bulunmuştur.⁴⁷

Akra' b. Hâbis, heyetle birlikte Medine'ye geldiğinde mescitte Hz. Peygamber'i göremeyince sesini yükselterek çağrıda bulunmuştu. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de kınanmıştır.⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in huzurunda Temîmlilere bir liderin tayin edilmesi gerektiğini tartışmışlar ve seslerini yükseltmişlerdi. Bu duruma binaen Allah elçisinin yanında insanların seslerini yükseltmemeleri gerektiğini bildiren ayetler vahyolunmuştur.⁴⁹

İmrân b. Husayn, Temîm heyeti geldiğinde Allah Resûlü'nün: "Ey Temîm, Müjdeyi kabul edin." şeklinde çağrıda bulunduğunu; Akra' b. Hâbis önderliğindeki heyetinin de: "Bizi müjdeledin, artık bize mal ver." diye cevap verdiklerini aktarır. Bu durum karşısında morali bozulan Resûlullah, aynı teklifi Yemen'den gelen bir heyete yapmış ve onlarda bu teklifi kabul etmişlerdi. Bunun üzerine Allah Resûlü, onlara yaratılış hakkında bilgiler vermişti.⁵⁰

3. Akra' b. Hâbis'in Müellefe-i Kulûb Serüveni

Akra' b. Hâbis, yeni Müslüman olduğu için Hz. Peygamber tarafından müellefe-i kulûba ilk dâhil edilenler arasında yer almıştır.⁵¹ O müellefe-i kulûba dâhil edilmesi nedeniyle Huneyn ve Yemen ganimetlerinden pay almıştır. Akra' b. Hâbis'e Huneyn ganimetlerinden yüz deve verilmiştir.⁵² Yemen ganimetlerinden ise Hz. Ali'nin Medine'ye göndermiş olduğu altın Akra' b. Hâbis'inde içinde bulunduğu dört kişilik gruba paylaştırılmıştır.⁵³

Müellefe-i kulûba yapılan yardımlar Hz. Ebû Bekir'in halifelik döneminde de bir müddet daha devam etmiştir. Fakat yaşanan bazı gelişmeler sonrasında Hz. Ömer'in itirazı üzerine, bu kimselere yapılan yardımlar son bulmuştur.⁵⁴ Müellefe-i kulûb üyelerine yapılan yardımların son bulmasına neden olan olaylar şöyledir:

Bu olaylardan ilkinde göre Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn, halife Hz. Ebû Bekir'e gelip kendi arazilerine yakın bir bölgedeki bataklığı istediler. Hz. Ebû Bekir, onların teklifini Hz. Ömer'in de onay vermesi şartıyla kabul etti. Ancak Hz. Ömer'e bu mesele için danışıldığında onun sert muhalefetiyle karşılaşmış ve karar iptal edilmiştir. Hz. Ömer'in onlara: "Allah Resûlü, İslâm'ın yeni yayıldığı ve Müslümanların sayıca az olduğu dönemde sizleri dine ısındırmak amacıyla birtakım yardımlarda bulunmuştu. Ancak bugün İslâm yayıldı. Allah, İslâm'ı hâkim kıldı. Yapabiliyorsanız bana bir şeyler yapın. Yapamazsanız sizi Allah'a havale

⁴⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/973-975; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/224.

⁴⁵ Nazım veya nesirle yapılan temeddüh, atışma ve yarışma şeklinde olursa buna müfâhare adı verilir. Araplar kendi kabilelerini övmek maksadıyla bu yönteme başvururlardı. bk. İsmail Durmuş, "Fahr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁴⁶ Temîm heyetinin gelişyle vuku bulan sürecin ve söylenen şiirlerin tamamı için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/242-251.

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/250-251; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/225; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/266.

⁴⁸ "Odaların dışından sana seslenenlerin çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar. Sen yanlarına çıkıncaya kadar sabredip bekleselerdi elbette kendileri için daha iyi olacaktı. Yine de Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." el-Hucurât 49/4-5.

⁴⁹ "Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider." el-Hucurât 49/2.

⁵⁰ Buhârî, "Meğâzî", 67 "Meğâzî", 74 "Bed'ü'l-halk", 1 "Tevhîd", 22.

⁵¹ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 473-474; krş. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1388/1969), 342.

⁵² İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 145-146. Huneyn ganimetlerinin paylaşımında Müellefe-i kulûbtan olan ve olmayan diğer kişiler farklı miktarlarda ganimet almışlardır. bk. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/943-949; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 145-146.

⁵³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannefi'l-hadîs*, nşr. Meclisü'l-İlmî, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 10/156-157; Buhârî, "Tevhîd", 23.

⁵⁴ Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/474.

ediyorum.”⁵⁵ diyerek müellefe-i kulûba yapılan yardımların son bulması gerektiğini dolaylı yoldan ifade etmiştir.

Müellefe-i kulûba yardımın kesildiği bir başka örnekte Akra' b. Hâbis ve Zibrikân b. Bedr, halife Hz. Ebû Bekir'den Bahreyn haraçlarının kendilerine verilmesini istemişlerdi. Tekliflerinin kabul edilmesi durumunda kendi kabilelerinden kimsenin dinden dönmeyeceğini garanti etmişlerdi. İlk örnekte olduğu gibi Hz. Ebû Bekir bu teklifi de Hz. Ömer'in onayının alınmasıyla kabul edeceğini belirtmişti. Fakat Hz. Ömer bu duruma da razı olmayınca mesele rafa kalkmıştı.⁵⁶ Bu iki olay neticesinde Hz. Ömer'in kararlı ve sert muhalefetiyle müellefe-i kulûba yapılan yardımlar son bulmuştur.

4. Hz. Peygamber ile İlişkilerinde Akra' b. Hâbis

Câhiliye döneminde insanlar tabakalara ayrılmıştı. Bu tabakalaşma nedeniyle toplumun ileri gelenleri ile toplumdaki güçsüz kimseler arasında insanlık dışı olaylar vuku bulabiliyordu. Akra' b. Hâbis'in hayatında da bu tip izler barındıran kendisinin başrol olduğu iki olay gerçekleşmiştir.

Bir gün Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn, Hz. Peygamber'in yanına gelmişlerdi. O esnada Resûlullah'ın yanında iman etmiş ancak Arap toplumunda alt tabaka olarak görülen kimseler bulunmaktaydı. Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn onları kovdular. Resûlullah'a: "Ey Muhammed, sen kavminden vazgeçtin de bunlara mı razı oldun? Biz bunların arkasından mı gideceğiz? Bunları yanından kovarsan senin meclisine gelip seninle konuşuruz, belki de anlaşırız." diye teklifte bulundular. Allah Resûlü: "*Ben inananları kovacak değilim.*"⁵⁷ diye karşılık verince: "O halde Arapların senin yanında ne kadar üstün olduğumuzu anlamaları için senden bize özel bir meclis hazırlamanı istiyoruz. Çünkü Arap heyetleri senin yanına geldiğinde bizleri bu düşkünlerle beraber gördüklerinde utanıyoruz. Biz yanına geldiğimizde bunları uzaklaştır. Biz gittikten sonra onlarla istediğin kadar otur." diye ikinci bir teklifte bulundular.⁵⁸ Resûlullah bu teklifi kabul etmişti. Aralarında bir taahhüname yazmak üzere hazırlık yaptıklarında Allah, vahiyle Resûlünü uyarıyordu.⁵⁹ Bu uyarıdan sonra Hz. Peygamber, o zayıf müminlerle istediği kadar oturup istediğinde de yanlarından ayrılıyordu. Allah tarafından ikinci bir uyarı⁶⁰ daha gelince Allah Resûlü, o kimseler yanından gitmedikçe o da onların bulunduğu meclisi terk etmemeye başlamıştı.⁶¹

Akra' b. Hâbis'in, Câhiliye döneminden kalma zihniyet yapısını ortaya koyan bir diğer olay da şöyle gerçekleşmiştir. Bir gün Akra' b. Hâbis, Hz. Peygamber'e gelerek: "Sana ancak Eslem, Gıfâr, Müzeyne ve Cüheyne kabilelerindeki hacıların hırsızları biat etti." demişti. Bunun üzerine Resûlullah: "Sen ne zannediyorsun? Eslem, Gıfâr, Müzeyne ve Cüheyne kabilelerinin; Temîm, Esed, Gatafân ve Âmir b. Sa'saa kabilelerinden daha üstün olması, ikinci gruptaki kabileler için bir hüsrân ve eksiklik değil midir?" diye sormuştu.⁶² Akra' b. Hâbis: "Evet öyledir." diye cevaplamıştı. Akra' b. Hâbis'in kabullenmesinden sonra Allah Resûlü: "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki onlar daha hayırlıdır."⁶³ diyerek meseleye son noktayı koymuştu.

Ebyaz b. Hammâl adlı bir bedevî kabilesinden birkaç kişiyle beraber Medine'ye gelmiş ve Müslüman olmuştu. Sonrasında zekât ile ilgili Resûlullah'a sorular sormuş, Hz. Peygamber de zekâtı vermesi gerektiğini ve onlar için vermeleri gereken zekâtı belirlemişti.⁶⁴ Ebyaz b. Hammâl, zekâtla alakalı merakını giderdikten sonra Allah Resûlü'nden, Me'rib Seddi Tuzlası'nın kabilesine verilmesini talep etmişti. Onun bu teklifi başta kabul görse de sonrasında Akra' b. Hâbis'in Resûlullah'ı uyarmasıyla bu karardan vazgeçilmiştir.⁶⁵

Akra' b. Hâbis, birgün Resûlullah'ı torunu ile oynarken görmüştü. Kendisinin alışık olmadığı bu durum karşısında şaşkınlığını gizleyemeyerek Hz. Peygamber'e: "Benim on çocuğum var ama hiçbirini öpmedim." demişti. Allah Resûlü cevaben: "Merhamet

⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/32; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 1/59.

⁵⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Bağdat: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1396/1976), 3/294-295.

⁵⁷ eş-Şuarâ 26/114.

⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/146.

⁵⁹ "Rablerinin rızâsını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur ki onları yanından uzaklaştırıp da zalimlerden olasın." el-En'âm 6/52.

⁶⁰ "Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!" el-Kehf 18/28.

⁶¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/146-147; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/245-246.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsnedü'l-kebir*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006), 17/198.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/66-67; Buhârî, "Menâkib", 6; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 47.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/83; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire, ts.), 1/277.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/83; Dârimî, "Büyü", 66; İbn Mâce, "Rehin", 17; Ebû Dâvûd, "Haraç", 36; Tirmizî, "Ahkâm", 39; Nesâî, "İhyâü'l-mevât", 3.

etmeyene merhamet edilmez.” şeklinde karşılık vermişti.⁶⁶

Özellikle kız çocuklarının bir utanç vesilesi sayılarak diri diri toprağa gömüldüğü bir dönemde herhangi birinin çocuğuyla oynuyor olması Câhiliye insanları için garipsenecek bir durumdu. Resûlullah'ın güçlü iradesiyle yaşanan dönüşüm, aynı zamanda İslâmiyet'in de ne kadar doğru bir din olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber, haccın farzietini insanlara anlatmak için mescitte konuşma yaptığı esnada Akra' b. Hâbis ayağa kalkmış ve her yıl mı haccedeceğiz diye soru sormuştu. Allah Resûlü bu soruya cevap vermekte acele etmemişti. Ancak Akra' b. Hâbis üç defa soruyu tekrarlayınca Resûlullah: “Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki eğer ben evet diye cevap verseydim her yıl haccetmek gerekirdi. Her yıl hac farz olsaydı siz ona dayanamayacak ve belki de inkâr edecektiniz. Haccın bir defa yapılması farzdır. Ancak dileyen arttırılabilir.” demiştir. Ardından da orada bulunanlara dini konularda çok soru sorulmaması gerektiğine dair bir konuşma yapmıştır.⁶⁷

Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn bir gün Resûlullah'a gelerek bir talepte bulundular. Onların talebini karşılamak için Allah Resûlü, Muâviye b. Ebû Süfyân'ı çağırıp mektup yazdırdı.⁶⁸ Mektupların teslimatı esnasında Uyeyne b. Hısn'ın mektubu alıp sarığına bağladığı, Akra' b. Hâbis'in tereddütlü davrandığı aktarılır.⁶⁹ Bazı rivâyetlerde ise durumun tam tersi olduğu göze çarpmaktadır.⁷⁰ Ancak rivâyetlerdeki ortak noktaya bakıldığında mektubu almakta tereddüt eden kişinin Muâviye'ye ya da Hz. Peygamber'e: “Ey Muhammed! İçinde ne olduğunu bilmediğim Mütelemmis sahîfesi⁷¹ gibi bir mektubu yanımda taşıyıp kavmime götüreceğimi mi zannediyorsun?” diye çıktığı görülmektedir.⁷² Bu durum karşısında Allah Resûlü, o kişiye kâğıtta yazılı olanları açıklamış ve onu bilgilendirmiştir.⁷³

Hz. Peygamber, Ramazan ayında Ebû't-Tayyib'i kendisine hacamat yapması için çağırılmıştı. Hacamatın yapıldığı esnada Akra' b. Hâbis, onun bu halini görmüş ve ona neden böyle yaptığını sormuştu. Allah Resûlü de hacamatın baş ağrısına, diş ağrısına, uykusuzluğa ve çeşitli hastalıklara iyi geldiğini söylemişti.⁷⁴

Bedevînin biri bir gün mescide bevetletmişti. Aşhab ona karşı sert muhalefette bulunurken Resûlullah bevledilen yeri kova ile yıkamalarını,⁷⁵ bedevîyi de rahat bırakmalarını emretmişti.⁷⁶ Mescide bevleden kişiyi de bir daha böyle yapmaması konusunda ayrıca uyarılmıştı. Akabinde Allah Resûlü önde, o kişi arkada namaz kılınmış ve dua faslına geçilmişti. Bedevî duasında Allah'tan, kendisine ve Hz. Peygamber'e merhamet etmesini başka kimseye merhamet etmemesini istemişti. Onun bu duasına Resûlullah: “Geniş olanı daralttın.” diye tepkide bulunmuştur.⁷⁷ Kaynaklar genellikle bevleden kişinin bir bedevî olduğunu aktarırken bazı kaynaklarda bu kişinin Akra' b. Hâbis olduğu rivâyet edilir.⁷⁸

5. Akra' b. Hâbis'in Savaşlardaki Rolü

5.1. Mekke'nin Fethinde Akra' b. Hâbis

Hudeybiye antlaşmasının imzalanmasıyla Mekke'de barış ortamı tesis edilmişti. Bu antlaşma sayesinde Müslümanlar ile müşrikler Mekke ve çevresinde barış içerisinde yaşamaktaydılar.⁷⁹ Zaman içerisinde Huzâa ve Benî Bekr kabileleri arasında

⁶⁶ Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 9/471; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/393; Buhârî, “Edeb”, 18 “Edeb”, 27; Bu kişinin Uyeyne b. Hısn olduğu da söylenir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1422/2001), 11/421-422.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/151; Müslim, “Hac”, 73; İbn Mâce, “Menâsik”, 2; Nesâî, “Menâsik”, 1; Kur'an-ı Kerim'de de bu mesele desteklenmiştir. bk. el-Mâide 5/101.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/165-166; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/165; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/338.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23.

⁷¹ Mütelemmis sahîfesi, menfaat umulan bir durumun aslında zarara sebebiyet vereceğini belirtmek için kullanılan bir ifadedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Kûfî, *Emsâlü'l-Arab* (Beirut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilal, 2003), 122-124.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/165; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/338-339.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/165; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/338-339.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/384.

⁷⁵ Dârimî, “Tahâret”, 62; Buhârî, “Vudû”, 58 “Edeb”, 35.

⁷⁶ Buhârî, “Vudû”, 58 “Edeb”, 80; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 4/244.

⁷⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musanneffî'l-hadis*, 1/423-424.

⁷⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. “Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb” (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/323.

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/4.

meydana gelen bir olay barış ortamının bozulmasına neden olmuş ve Müslümanlara yönelik bir saldırı gerçekleşmişti. Bu olay, nihayetinde Mekke'nin fethini de beraberinde getirmiştir.⁸⁰

Mekke'de Müslümanların saldırıya uğradığını haber alan Resûlullah, hızlıca savaş hazırlıklarına başlamış ve ardından orduyla birlikte yola çıkmıştır. Mekke'ye giden bu orduya Akra' b. Hâbis, yanındaki on adamıyla birlikte Sukyâ bölgesinde katılmıştır.⁸¹ Ordu, Mekke'ye doğru ilerlemeye devam etmiş gece vakti Merrüzzahrân'da konaklamıştı. Bu konaklama esnasında Mekke'den gelip orduyu gözetleyen Ebû Süfyân, Müslümanlar tarafından yakalanıp Hz. Peygamber'in çadırına getirilmişti.⁸² O esnada çadırda Hz. Peygamber'in yanında yer alanlar arasında Akra' b. Hâbis de bulunmaktaydı.⁸³ Fetih gününde Mekke'ye girildiği esnada Resûlullah'ın bir yanında Akra' b. Hâbis, diğer yanında ise Uyeyne b. Hısn vardı.⁸⁴

5.2. Huneyn ve Tâif Gazvelerinde Akra' b. Hâbis

İslâm ordusunun Mekke'yi fethettiğini haber alan Hevâzinliler, savaş ihtimaline karşı hazırlık yapmaya başlamışlardı.⁸⁵ Onların hazırlıklarını haber alan Resûlullah, vakit kaybetmeden orduyu toplayıp Huneyn'e doğru yönelmişti.⁸⁶ Huneyn'de gerçekleşen savaş sonucunda Müslümanlar galip gelmişlerdi.⁸⁷ Zaferden sonra Hz. Peygamber, öğle namazını kılıp bir ağacın altında oturmuştu. Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn yanına geldiler. Uyeyne b. Hısn, Mekke'nin fethi öncesinde öldürülen Âmir el-Eşcâî'nin kanını talep ediyordu. Akra' b. Hâbis ise bu cinâyete sebep olan Muhallim b. Cessâme el-Leysî'yi savunuyordu. Hz. Peygamber, onların bu anlaşmazlığını diyet teklifinde bulunarak çözüme kavuşturmuştur.⁸⁸

Resûlullah, Huneyn ve Tâif gazvelerinden sonra ganimetlerin toplandığı Cî'râne'ye geçmişti.⁸⁹ Allah Resûlü toplanan ganimetleri paylaştırırken müellefe-i kulüb üyesi olan Akra' b. Hâbis'e de yüz deve vermiştir.⁹⁰ Ashabtan bazı kimseler, Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn gibilere ganimetten pay verildiği halde Cuâl b. Sürâka'ya verilmemesine anlam verememişlerdi. Hz. Peygamber, Cuâl b. Sürâka'nın onlardan daha hayırlı olduğunu; ancak diğerleri yeni Müslüman olduğu için onların kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla böyle yaptığını söylemiştir.⁹¹

Huneyn ve Tâif gazvelerinde esir alınanlar Müslüman olduklarını ifade edip serbest kalmak istemişlerdi. Müslüman olduklarını ilan etmeleri nedeniyle Hz. Peygamber, muhacir ve ensar kendi esirlerini serbest bırakmışlardı.⁹² Ancak Akra' b. Hâbis, Uyeyne b. Hısn ve Abbas b. Mirdâs kendilerine düşen esirleri bırakmak istemediler. Hz. Peygamber, esirleri serbest bırakmaları halinde bir sonraki ganimetten kendilerine altı kat fazla verileceğini söyleyerek meseleyi büyük oranda çözüme kavuşturmuş ve esirler serbest bırakılmıştır.⁹³

5.3. Enbâr ve Dûmetülcendel Fetihlerinde Akra' b. Hâbis

Akra' b. Hâbis, Hz. Ebû Bekir döneminde ridde olaylarında,⁹⁴ Enbâr ve Dûmetülcendel fetihlerinde bulunmuştur. Enbâr'ın fethinde, Hâlid b. Velîd'in emriyle öncü kuvvete komuta etmiştir.⁹⁵ Dûmetülcendel'de ise çatışmalar esnasında Vedia el-Kelbî'yi esir almıştır. Ayrıca savaş meydanında rastladığı her kafiri öldüren Hâlid b. Velîd'den Dûmetülcendel ordusunda yer alan bazı

⁸⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/782-783; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 50.

⁸¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/803-804.

⁸² Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/814-815.

⁸³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), 2/532.

⁸⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/804.

⁸⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/885-886.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdi (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 550-551.

⁸⁷ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/914.

⁸⁸ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/919-920. Muhallim b. Cessâme el-Leysî'nin fevri bir şekilde yapmış olduğu bu hareket üzerine Nisâ suresi 94. ayet nâzil olmuştu. Ayrıca Muhallim b. Cessâme el-Leysî pişman olmuş ve Hz. Peygamber'den af dilemişti. Öldüğünde toprak onu geri atmış, insanlarda yabancı hayvanların yemesi için onun cesedini kayaların arasında bırakmışlardı. bk. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/919-922.

⁸⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/939; Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 43; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 75; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 145.

⁹⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/946.

⁹¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/948; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 147.

⁹² Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/949-951; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 145.

⁹³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/951-952; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, 145.

⁹⁴ Ahmet Lütfi Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/285.

⁹⁵ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/373.

Temîmlileri affetmesini isteyen grubun içerisinde yer almıştır.⁹⁶

5.4. Cûzcân Fatihî Akra' b. Hâbis

Hz. Osman'ın döneminde Basra valiliği yapan Abdullah b. Âmir, Ahnef b. Kays'ı, Tohâristan bölgesine fetih için göndermişti. Ahnef b. Kays, bu amaç doğrultusunda Tohâristan, Cûzcân, Tâlikan ve Fâryâb halklarıyla savaşmış ve galip gelmişti. Ancak savaş meydanından mağlub olacaklarını anladıkları için kaçanların da yeniden ayaklanmalarını için yakalanmaları gerekiyordu. Bu sebeple Ahnef b. Kays, Akra' b. Hâbis komutasında bir askerî birliği Cûzcân'a göndermeye karar vermişti. Onlara savaş hukukuna dair bazı uyarılarda bulunduktan sonra Cûzcân'a gitmelerine izin vermişti. Cûzcân'a giden Akra' b. Hâbis, burada fazla bir zorlukla karşılaşmamıştı. Ufak çaplı bir çarpışma sonucunda karşı taraf hezimeye uğratılıp şehir fethedilmiştir.⁹⁷

6. Akra' b. Hâbis'in Vefatına Dair Rivayetler

Akra' b. Hâbis'in ölüm tarihiyle alakalı çeşitli rivâyetler vardır. Bu rivâyetler Akra' b. Hâbis'in, Hz. Ömer veya Hz. Osman döneminde öldüğüne dair iki gruba ayrılmaktadır. Hz. Ömer döneminde öldüğüne dair tespit edilen iki rivâyet vardır:

Birincisi, İbn Kesîr'in "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*" adlı eserinde ismini vermediği bir hocasından rivâyetle Akra' b. Hâbis, Hz. Ömer döneminde vefat etmiştir. Ancak hocası yıl olarak net bir tarihten bahsetmemiş olacak ki İbn Kesîr'de sadece öldüğünü ifade etmiştir.⁹⁸ İkinci iddia ise İbn Hacer'in, Şâtıbî'den naklettiği rivâyettir. Buna göre Akra' b. Hâbis, Hz. Ömer döneminde 15/636 yılında gerçekleşen Yermük savaşında on oğluyla beraber ölmüştür.⁹⁹

Hz. Osman döneminde öldüğüne dair rivâyetlere bakıldığında ise Sem'ânî; herhangi bir tarih vermeden Cûzcân'ın, Hz. Osman döneminde Akra' b. Hâbis tarafından fethedildiğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Bu durum Akra' b. Hâbis'in, Hz. Ömer döneminde öldüğüne dair iddiaları reddetmektedir.

İbn Kesîr, bu konuyla alakalı olarak İbnü'l-Esîr'in "*Üsdü'l-ğâbe*" adlı eserinde Abdullah b. Âmir'in, Akra' b. Hâbis'i bir orduya komutan tayin edip Cûzcân'a gönderdiğini; onun da bu savaşta şehit olduğunu söylediğini ifade etmiştir.¹⁰¹ İbnü'l-Esîr, eserinde Akra' b. Hâbis'in orduyla beraber Cûzcân'a gittiğini söylemiş; fakat ölümüyle alakalı herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁰² Ayrıca İbnü'l-Esîr, kaleme aldığı bir diğer eserinde de aynı olayı anlatırken Akra' b. Hâbis'in ölümüne dair bilgi vermezken meseleyi 31/652 yılında gerçekleşen olaylar içerisinde ele almıştır. Onun bu tavrı da Akra' b. Hâbis'in, Hz. Ömer döneminde öldüğünü kabul etmediğine delildir.¹⁰³

Akra' b. Hâbis'in tarih olarak 31/652 yılında Cûzcân savaşı esnasında şehit olduğunu söyleyenlerde vardır.¹⁰⁴ Cûzcân'ın fethini eserinde konu edinen Taberî ise Akra' b. Hâbis'in ölümünden bahsetmeden fethi 32/653 yılında gerçekleşen olaylar içerisinde ele almıştır.¹⁰⁵

Mahmûd Şîr Hattâb herhangi bir kaynak belirtmeksizin Akra' b. Hâbis'in 33/654, 34/655 veya 35/656 yıllarında ölmüş olabileceğini söylemiştir.¹⁰⁶ Bir başka iddia da Akra' b. Hâbis'in fetihden bir yıl sonra Cûzcân'da çıkan isyanları bastırmak için tekrardan bölgeye gönderildiği; isyanları bastırıp düzeni sağladıktan sonra Cûzcân'da bulunduğu süre içerisinde vefat ettiği yönündedir.¹⁰⁷

Bu bilgiler doğrultusunda eğer Akra' b. Hâbis, Cûzcân'da savaş esnasında öldüyse muhtemelen 31/652 veya 32/653 tarihlerinde ölmüştür. Eğer savaştan bir yıl sonra isyanları bastırmak için geldiği o süreçte öldüyse 32/653 veya 33/654 yıllarında ölmüştür.

⁹⁶ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/378-380; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6/350-351.

⁹⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 571; Kaynaklar, Cûzcân fethinin 31/652 veya 32/653 yıllarında gerçekleştiğine dair iki farklı rivâyeti nakletmektedir. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/21; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/309; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/159-160.

⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/142.

⁹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1/59.

¹⁰⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/116.

¹⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/142; İbn Kesîr, Cûzcân'ın fethini anlattığı kısımda da savaşta ölenlerin olduğunu söyler. Ama Akra' b. Hâbis'in öldüğüne dair bilgi vermez. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/159-160.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/267.

¹⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/20-21.

¹⁰⁴ Hüseyin Hasan, *İlâmü't-Temîm* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, ts.), 103.

¹⁰⁵ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/309-313.

¹⁰⁶ Mahmûd Şîr Hattâb, *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*, 378.

¹⁰⁷ Kazancı, "Akra' b. Hâbis", 2/285.

Sonuç

Câhiliye devri, o dönem Arap toplumunun yaşam felsefesini oluşturuyordu. Bu yaşam felsefesi güçlüyü daha güçlü zayıfı ise daha zayıf ve savunmasız bir hale getiriyordu. Soylu bir ailenin ferdi olmak kişiye her istediğini yapma özgürlüğünü tanıırken, bu gücün karşısında ezilenler ise sadece efendilerinin müsaade ettikleri kadar hayata tutunabiliyorlardı.

Böyle karanlık bir dönemde Temîm kabilesinin liderliğini üstlenen Akra' b. Hâbis, Câhiliye kültüründen etkilenmiş ve Müslüman olana kadar böyle bir hayat yaşamıştır. Toplumda saygın bir konuma sahip olması, insanların onun fikirlerine önem vermesi, zamanla onu âdil ve güvenilir biri yapmış olacak ki kendisi halk içinde ve çeşitli panayırarda hakemlik görevini ifa etmiştir.

İslâmiyet'in yayılmaya başladığı dönemde bazıları bu dini, bir deneme yanılma amacıyla test etmek istiyorlardı. Müslüman olduktan sonraki süreçte hayatları iyi yönde gidenler dinde sebat edip dinin hak din olduğunu ifade ediyorlardı. Ama iman ettikten sonra zor süreçlerden geçenler ise suçu dine atıp irtidat faaliyetlerinde bulunuyorlardı. İslâmiyet'i bir deneme yanılma düşüncesiyle kabul eden Akra' b. Hâbis de bu yolla Müslüman olmuş ama düşüncesinde dirâyet göstererek ömrü boyunca İslâm dini üzere sabit kalmıştır.

Akra' b. Hâbis'in, yeni Müslüman olmasından kaynaklanan öğrenme arzusu ile bedevî kültürünün mizacına yansımaları Câhiliye'den kalma zihniyet yapısından tam anlamıyla kendini kurtaramaması nedeniyle oluşan âni çıkışları bazı âyetlerin nüzûl sebebi, bazı hadislerinde sebep-i vürûdu olmasına sebebiyet vermiştir. Bu durumun sadece ona has olmadığını da ifade etmek gerekir. Çünkü vahyin devam ettiği süreçte henüz hakkında hüküm gelmemiş meselelerle, Allah tarafından hükmü bildirilmiş olan meseleler, Akra' b. Hâbis gibi herkesin dikkatini çekmiştir.

Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Müslüman olan Akra' b. Hâbis, Hz. Peygamber ile Mekke'nin fethine, Huneyn ve Tâîf gazvelerine katılmıştır. Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen Enbâr ve Dûmetülcendel fetihlerinde önemli rol üstlenmiştir. Askerî anlamda çok ön plana çıkamayan Akra' b. Hâbis'in komutan olarak fethettiği tek yer bugün Afganistan sınırları içerisinde yer alan Cûzcân şehri olmuştur. Hz. Osman döneminde gerçekleşen bu fetihden sonra da fazla yaşamamış, bir yıllık süre içerisinde vefat etmiştir.

Kaynakça | References

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi'l-hadis*. nşr. Meclisü'l-İlmî. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Ziriklî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. Abdullah Uneys et-Tibâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *el-Müsnedü'l-kebîr*. thk. Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006.
- Bozkurt, Nebi - Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Durmuş, İsmail. "Fahr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Fahreiddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Bağdat: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1396/1976.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. thk. Mustafa Necib Fevvâz - Hikmet Keşîl Fevvâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1387/1967.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Harfûş, Abdülkâdir Feyyâd. *Kabiletü Temîm fi'l-Câhiliyeti ve'l-İslâm*. Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 1. Basım, 1423/2002.
- Hasan, Hüseyin. *İ'lâmü't-Temîm*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İshâ el-Kureşî. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1381/1963.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mü'avviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. "Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb". Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmi'u's-Sîre*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekkâsim ve'l-envâc min ğayri vücûdi kat'in fi senedihâ velâ sübûti cerhin fi'nâkilihâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1416/1995.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1413/1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 4. Basım, 1388/1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtîb el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mü'avviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Nâcî Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-asfiyâ'*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Akra' b. Hâbis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/285. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Mahmûd Şîr Hattâb, Mahmûd Şîr b. Mustafâ b. Hattâb el-Mevsilî. *Kadetü fethi's-Sind ve Afganistân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418-1998.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab kable'l-İslâm*. nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî. Bağdat, 1976.
- Mevlâ, Muhammed Câde'l- vd. *Eyyâmu'l-'Arab Fi'l-Câhiliyye*. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1361/1942.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Kûfî. *Emsâlü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilal, 2003.
- Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1407/1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Fariyabî. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1467/2006.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Sarıçam, İbrahim. "Hz. Peygamber Dönemi". *İslâm Tarihi*. ed. Eyüp Baş. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1408/1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Mektebetü İbn Teymiyye. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Misrî. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1962.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. Hüseyin Akkaya - Muhammed Gür. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1410/1990.

Merhabâ İle Elvedâ Arasında Bir Mâh-ı Gufrân: Prizrenli Hacı Ömer Lutfî'nin Ramazaniyesi

Raşit ÇAVUŞOĞLU | 0000-0002-7236-4896

Doç. Dr. | Yazar | rasitcavusoglu@gmail.com

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | ROR: 024nx4843

Türk-İslam Edebiyatı | İzmir, Türkiye

Öz

Osmanlı dönemi Balkan coğrafyasının önemli bir kültür merkezi olan Kosova'nın Prizren şehrinde, XIX. asrın sonları ile XX. asrın başlarında, zengin bir tasavvufî kültürün bir temsilcisi olarak faaliyet gösteren Prizrenli Hacı Ömer Lutfî, mutasavvif kişiliğinin yanında şairliği ile de ön plana çıkmıştır. Tasavvufî faaliyetlerini Melamî tarikatı mensubiyeti çerçevesinde sürdüren Hacı Ömer Lutfî, şeyhlik vazifesinin yanında İttihat ve Terakki'ye katılarak dönemin siyasi problemleriyle meşgul olmuştur. Fikir ve düşüncelerini dinî-tasavvufî muhtevalı eserler telif ederek ortaya koyan şairin Türkçe Dîvân'ı yanı sıra bazı eserleri de yayımlanmıştır. Din-Edebiyat ve tasavvuf-elebiyat ilişkileri bağlamında güzel bir örnek olan müellifin Ramazaniyesi, asırlar boyu birikimini devam ettiren dinî-tasavvufî edebiyatın bir ürünü olarak tarihteki yerini almıştır. Dinî literatürün edebiyatımızda yaygın hâle gelmesinde önemli ölçüde etkisi olan Ramazânîyeler, dinî kültürün yanı sıra sosyal hayatın belirleyici öznesi olarak zengin bir manevi birikimi ve Ramazan ayına münhasır terminolojisi ile Türk İslam Edebiyatı'nın öne çıkan türlerinden biri olmuştur. Toplumun manevi hayatını etkilediği kadar sosyo-kültürel birikimi ile başta cami ve mesicidler gelmek üzere, Ramazan, oruç, iftar, imsak, teravih, Kur'an, rahle, mahya, hilâl, temizlik, cömertlik, fitre ve sadaka gibi pek çok kavramın kökleşip yerleşmesinde baş rolü oynamıştır. Hacı Ömer Lutfî'nin, dinî-tasavvufî konulu şiirleri arasında bulunan Ramazaniyesi, farklı nazım şekillerinde on bir manzumedan oluşmaktadır. İki muhammes, üç mesnevi, beş gazel ve bir adet de murabba nazım biçiminde manzume yer alır. Ramazan ayının dinî-tasavvufî literatürdeki vasıf ve faziletleri ile manzumesini oluşturan şâir, Kadir gecesi ve yine bu gecede Kur'an'ın nazil olmaya başlamış olmasından hareketle Ramazan ayının fazilet ve vasıflarını bu aya mahsus kavram ve terkiplerle nazmetmiştir. Eserde konu ile ilgili iktibas ve telmihlere de sıkça başvurulmuştur. Çalışmanın giriş bölümünde oruç ibadeti ve Ramazan ayının kültür ve edebiyatımızdaki yerine değinilmiş, işledikleri konuları bakımından dinî, tasavvufî ve edebî olarak üç başlık altında incelenen Ramazaniye ve Ramazan-nâme türü eserlere dair yapılan çalışmalara da kısaca temas edilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde; Ramazaniye'deki manzumelerin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulduktan sonra manzumelerin dinî-tasavvufî tahlili yapılmıştır. Manzumelerin konu ve muhtevasına sırasıyla değinildikten sonra şiirde yer alan temel dinî, edebî ve tasavvufî kavramlar, Ramazan edebiyatı ve bu edebiyat içerisinde teşekkül eden tasavvufî kavram ve remizler çerçevesinde tahlil edilmiştir. Böylece, Hacı Ömer Lutfî'nin Ramazan konulu şiirlerindeki kavramlar ile dinî-tasavvufî edebiyatta yerleşik benzer kavramların bağlantısı da kurulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise müellifin Ramazaniyesinin metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Ramazaniye, Hacı Ömer Lutfî, Din, Tasavvuf, Dinî-Tasavvufî şiir

Atıf Bilgisi

Çavuşoğlu, Raşit. "Merhabâ İle Elvedâ Arasında Bir Mâh-ı Gufrân: Prizrenli Hacı Ömer Lutfî'nin Ramazaniyesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 133-166.

<https://doi.org/10.32950/rid.1400551>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 05.12.2023	Kabul Tarihi: 17.03.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraf Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdoan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



A Mah-i Gufran Between Merhaba and Elveda: Ramazaniye of Haji Omar Lutfi from Prizren

Raşit ÇAVUŞOĞLU |  0000-0002-7236-4896

Assoc. Prof. Dr. | Author | rasitcavusoglu@gmail.com

University of Izmir Katip Çelebi | **ROR**: 024nx4843

Turkish-Islamic Literature | İzmir, Türkiye

Abstract

This study delves into the Ramazaniye poem of Haji Omar Lutfi from Prizren, a notable figure in the Sufi culture of the late 19th and early 20th centuries in Kosovo, in the context of religion and Sufism literature. The Ramazaniye is a significant example of the intricate relationship between religion, literature, and Sufism. It has also played a considerable role in the spread of religious literature in Turkish Islamic Literature. The Ramazaniye consists of eleven verses in different forms, including two muhammes, three masnavi, five ghazals, and one murabba. It is written in a clear and easily understandable language, with the intention of reaching the public. The author emphasizes the virtues and qualities of the month of Ramadan through specific concepts and compositions related to this month, such as the night of Qadr and the revelation of the Qur'an. The poet employs quotations and allusions, frequently used in religious and Sufi literature, to enrich the poetic language and provide a deeper meaning. The author's Ramazaniye is written in a simple and comprehensible language to reach the masses as a literary work that deals with Ramadan fasting, a worship that encompasses social life. The poem is a good example of the relationship between religion and literature, as it encompasses the socio-cultural and spiritual aspects of the society, and it is considered a significant work in the context of religion and Sufism literature. The Ramazaniye is an important genre of Turkish Islamic Literature with a rich spiritual accumulation and terminology exclusive to the month of Ramadan, considered the determining subject of social life as well as religious culture. The poem has played a leading role in rooting and establishing many concepts such as Ramadan, fasting, iftar, imsak, tarawih, Qur'an, rahle, mahya, crescent moon, cleanliness, generosity, fitre, and charity, especially mosques and masjids. The poet, who composed his verse with the qualities and virtues of the month of Ramadan in the religious-sufic literature, wrote about the virtues and qualities of the month of Ramadan with the concepts and compositions specific to this month, based on the night of Qadr and the fact that the Qur'an began to be revealed on this night. The Ramazaniye includes two muhammes, three masnavis, five ghazals, and one murabba in verse form. The study provides a religious and mystical analysis of the verses in the poem, examining the basic religious, literary, and Sufi concepts within the framework of Ramadan literature and the Sufi concepts and remises formed within this literature. The analysis establishes a connection between the concepts in the poem and those in religious and Sufi literature, contributing to the scholarship on Ramadan literature and Sufi concepts. In conclusion, this study contributes to the scholarship on Turkish Islamic Literature and the relationship between religion, literature, and Sufism. It sheds light on the importance of the Ramazaniye in the context of the spiritual and socio-cultural life of the society and establishes its significance in the development of religious and Sufi literature in Turkish culture. The study also provides a comprehensive analysis of the Ramazaniye, examining its form and content characteristics and establishing a connection between the concepts in the poem and those in religious and Sufi literature.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Ramazaniye, Religion, Sufism, Religious-Sufi poetry

Citation

Çavuşoğlu, Raşit. "A Mah-i Gufran Between Merhaba and Elveda: Ramazaniye of Haji Omar Lutfi from Prizren". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 133-166.

<https://doi.org/10.32950/rid.1400551>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 05.12.2023	Date of Acceptance: 17.03.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



ULAKBİM
TRIZIN



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE LIST FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

Giriş

Oruç, kadim toplumlardan günümüze kadar süregelen kendine özgü bir ibadet olarak telakki edilmiştir.¹ Mükellefiyeti bakımından kişiye özgü bir ibadet gibi gözükmekle birlikte ürettiği kültür ve medeniyet anlayışıyla içtimai yönüyle de ele alınan bir ibadet olmuştur. Bu sebeple Ramazan ayı ve oruç ibadeti, kimi müelliflerce, İslamiyet'in diğer dinler nazarındaki faziletinin bir alâmeti olarak görülmektedir.² Orucun kişiye özgü bir ibadet olduğu anlayışı ve ibadetin uygulanış biçimi, kişinin kendi iç âlemine doğru bir yöneliş düşüncesini de beraberinde getirmektedir.³ Sosyo-kültürel yönü kadar itikaf ibadeti bakımından bir inziva ve uzlet yönü de bulunan Ramazan ayı, bütün bu özellikleri barındırmasıyla, insanın dışa dönük zahirî yönünü ihya ve inşa ettiği gibi içe dönük yönünü yani ruhunu da ihya ve islah etmektedir.⁴

Türklerin İslamiyet'i kabulüyle Türk edebiyatı ürünleri şekil ve muhtevaları bakımından genişleyip zenginleşmiştir. İslâmiyet'in kabulünden sonraki asırlarda, inanç ve ibadet esasları başta olmak üzere kişi ve toplumu ilgilendiren ilke ve düsturları esas alan dinî-ahlâkî muhtevalı eserlerin telifinde gözle görülür artış yaşanmıştır. İslam'ın temel ibadet esaslarından biri olan Ramazan orucu, toplumun bütününe ilgilendirmesi ve beraberinde getirdiği zengin dinî ve toplumsal kültür birikimiyle sadece ilmî eserlere konu olmakla kalmamış, edebiyatın konusu olarak da asırlar boyunca pek çok eserin telif edilmesini sağlamıştır.

Dinî literatürün edebiyatımıza girmesinde büyük bir hisseye sahip olan Ramazâniyeler⁵, dinî kültür ve sosyal hayatın belirleyicisi olarak zengin bir manevi birikimi ve Ramazan ayına mahsus terminolojisi ile Türk İslam Edebiyatı'nın öne çıkan türlerinden biri olmuştur. Bu kavramlar; başta cami ve mescidler olmak üzere, Ramazan, oruç, iftar, imsak, teravîh, Kur'an, rahle, mahya, hilâl, temizlik, cömertlik, fitre ve sadaka şeklinde sıralanabilir.⁶

Konusu Ramazan ayı olan Klasik Türk Edebiyatı manzumelerine Ramazaniye adı verilmiştir.⁷ Tasavvuf ve divan edebiyatı içerisinde gelişip şekillenen Ramazaniyeler, önce kasidelerin nesib bölümlerinde Ramazan'a mahsus kaleme alınan şiirler vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.⁸ Divan şairlerinin Ramazan ayı vesilesi ile yüksek rütbeli kişilere sundukları kaside biçimindeki Ramazaniyeler bu türün bir başlangıcı olmakla birlikte tekibibend, gazel, mesnevi, ilâhi, tarih, tuyuğ, rubai ve müfred nazım şekillerinde de bu türün örneklerine rastlanır.⁹ Ramazaniyeler, muhteva yönünden ise dört grup altında incelenmiştir. Bunlar, manzumenin tamamı doğrudan doğruya Ramazan'ı konu edinen; manzumenin teşbib veya nesib bölümünde Ramazan'dan bahseden; herhangi bir nazım türünde yazılıp isim verilmeksizin yer yer Ramazan'dan söz eden ve manzumenin bir bölümünde Ramazan, oruç, Kadir gecesi, iftar, sahur, imsak, bayram ve benzeri Ramazan'a mahsus kavram ve unsurlara yer veren manzumelerdir. Bu türden manzumeler, kasideden müfrede kadar herhangi bir nazım şeklinde kaleme alınmış olabilir.¹⁰

Ramazaniyeler, işledikleri konulara göre dinî, tasavvufî, edebî olmak üzere üçe ayrılır. Âmil Çelebioğlu, bu tasnifi yapmakla birlikte, bazı eserlerin sadece belirli bir gruba dahil olmayıp aynı eserin hem dinî, hem edebî hem de tasavvufî muhtevaya sahip olabileceğini ifade etmiştir.¹¹ Divan şairleri, Ramazan'ı sadece dinî yönüyle ele almamışlardır. Ramazan, sosyal ve kültürel bir

¹ İslam'ın temel ibadetlerinden biri olan orucun farziyeti, yeri ve önemi için bkz. Bakara Sûresi, 2/183-185; Buhârî, "İmân", 2, 34; Buhârî, Savm, 9; Müslim, "İmân", 1; Müslim, Sıyâm, 163; Tirmizî, "Cum'a", 80; Ebu'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Müsnedü's-Sâmiyyîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 2/401.

² Mustafa Nuri, *Ramazan Risalesi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1339), 4.

³ Ali Murat Daryal, "Ramazan Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/100-101 (ts.), 287.

⁴ Bir manevî arınma vesilesi olarak Ramazan ayının kazandırdıkları için bkz. Bilal Kemikli, *Ramazan Güzellikleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021).

⁵ Mehmet Emin Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler* (Trakya Üniversitesi, 1995), 15.

⁶ A. Süheyl Ünver, "Ramazan Medeniyeti", *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yılı*, (1960), 21; Abdülkadir Karahan, "Ramazan Edebiyatı ve Ramazaniyeler", *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 96.

⁷ Mustafa Uzun, "Ramazâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/439. Divan edebiyatında Ramazan konulu şiirler ve bunların nazım şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 62-68; Halit Dursunoğlu, "Klasik Türk Edebiyatında Ramazan Konulu Şiirler", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 22 (2003), 12-29.

⁸ Necla Pekolcay, "İslâmî Türk Edebiyatında Ramazan İçin Yazılmış Mısralar", *İslam Medeniyeti* 16 (1968), 22.

⁹ Uzun, "Ramazâniyye", 34/439; Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 62-68; Karahan, "Ramazan Edebiyatı ve Ramazaniyeler", 95-100; Sedit Yüksel, "Eski Edebiyatımızda Ramazan", *Türkoloji Dergisi* VII/1 (1977), 35.

¹⁰ Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 63. Ramazaniye türü hakkında geniş bilgi için bkz. Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 190-205.

¹¹ Âmil Çelebioğlu, "Edebiyatımızda Ramazan", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 691; Hakan Yekbaş, "Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (Yaz 2012), 175.

konu olarak edebi bir tarzda Ramazaniye adı verilen şiirlerle nazmedilmiştir.¹² Orucu nefis terbiyesi ve ruh tasfiyesine imkân sağlayan bir terbiye ve tezkiye unsuru olarak gören mutasavvıflarca Ramazan ayı, sadece yeme ve içmekten kaçınma değil, aynı zamanda nefis terbiyesi ve ruh tasfiyesi için mühim bir zaman dilimi olarak telakki edilmiştir. Cami ve mescidler gibi dergâh ve tekkelerde bu ayın ruhuna uygun olarak Ramazan ilahîleri terennüm edilmiştir. Tasavvuf şiiri içerisinde yer alan Ramazan ilahîleri, hem hece hem de aruzla yazılmış, bu manzumelerin bir kısmı da bestelenmiştir.¹³ Ramazaniyeler genellikle sade bir dille kaleme alınmıştır. Bu tercihte, dinî-tasavvufî esas ve ilkelerin geniş kitlelere ulaştırılması gayesi taşındığı bilinmektedir. Bir tür olarak bu edebiyatın içerisinde yer alan Ramazaniyelerde de Ramazan coşkusunun halk arasında yayılması amaçlandığından geniş halk kitlelerine hitap eden bir dil ve üslûp tercih edilmiştir.¹⁴

Halk edebiyatında daha çok mani şeklinde kaleme alınan ve Ramazan'ın sevinç ve heyecanını yansıtan manzumeler Ramazannâme şeklinde adlandırılmıştır.¹⁵ Mani nazım biçimi yanında az da olsa destan nazım şekli ile yazılan Ramazannâmelere de rastlanır.¹⁶ Tür ve mahiyet bakımından aynı konuları işlemekle birlikte şekil yönünden Ramazaniyeler ile Ramazannâmeler birbirinden ayrı değerlendirilmiştir.¹⁷ Ramazannâmeler, yalnızca edebî ve dil açısından değil dinî, tarihi, coğrafi içtimai yönlerden de kıymetli ve değerli görülmüştür.¹⁸ Minarelerde kandillerin mahyaları aydınlatması, Ramazan'a özgü yemek ve tatlıların yapılması, fakir fukaraya yardım miktarında gözle görülür bir artışın olması, Ramazan ayına dair buna benzer pek çok kültürel faaliyetin icra edilmesi, kısaca beşeri ve dinî hislerin kendini hissettirmesi Ramazan'a mahsus gelişmeler olarak Ramazannâmeler'de işlenen konulardandır.¹⁹

1. Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazâniye'sinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

1870 yılında Kosova'nın Prizren şehrinde doğan Hacı Ömer Lutfi, medrese ve tekke eğitiminin ardından dinî, sosyal ve tasavvufî faaliyetlerde bulunmuş, dönemin sosyal meseleleri ile ilgilenmiş mutasavvıf bir şâirdir. Yaşadığı dönemde bir yandan Melamî Tekkesi şeyhliği vazifesini yürütmüş, diğer yandan İttihat ve Terakkî'ye katılarak dönemin siyasi problemleriyle iştiğal etmiştir. Türkçe *Dîvân*'ı bulunan şâirin dinî-tasavvufî muhtevalı şiirlerinden bazıları da yayımlanmıştır. 1928 yılında Prizren'de Melamî Tekkesi şeyhi iken vefat etmiştir.²⁰ Hacı Ömer Lutfi'nin hayatı, eserleri, dinî ve sosyal faaliyetlerine dair müstakil çalışmalar yapıldığından burada tekrara düşmemek için, çalışmanın kapsamı da düşünülerek, müellifin biyografisi ve eserleri üzerinde durulmamıştır. Diğer yandan müellifin henüz neşredilmeyen eserleri üzerine yapılan ve yapılacak olan çalışmalarda Hacı Ömer Lutfi'nin hayatı, eserleri ve faaliyetleri üzerine yeni bilgi ve bulguların tesis edileceği muhakkaktır.²¹

Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazan manzumeleri, müellifin farklı dinî-tasavvufî muhtevalı şiirlerini ihtiva eden el yazması şiir mecmuası içerisinde, 124b-138b varakları arasında yer almaktadır. Tek nüshası bulunan ve Hasan Fehmi Kumanloğlu'nun hususi kütüphanesinde muhafaza edilen mecmuanın sonundaki fihriste göre eserde yüz otuz sekiz manzume kayıtlıdır. Mecmuada, farklı nazım şekillerinde yazılan Ramazan konulu şiirler ise on bir manzumedan müteşekkildir. Eserde; iki muhammes, üç mesnevi, beş gazel ve bir adet de murabba yer alır.

Ramazan manzumeleri, mübarek Ramazan ayını, şânına yakışır bir karşılama ile "Kudûm-ı şeh-i sıyâm" başlığı ile başlar.

12 Yekbaş, "Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak", 184.

13 Bazı Ramazan ilâhî örnekleri için bkz. Yekbaş, "Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak", 177-184.

14 Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 15.

15 Yekbaş, "Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak", 179.

16 Âmil Çelebioğlu, *Ramazannâme* (İstanbul: Tercüman, ts.), 27-28.

17 Rıdvan Canım, Ramazan konulu şiirleri, nazım şekilleri bakımından ve işledikleri konular açısından iki bölümde değerlendirmiştir. Nazım şekli bakımından kaleme alınanları; mesnevi, kaside, gazel, mâni, ilahî ve bunların dışındaki nazım şekilleri ile yazılanlar şeklinde altı başlık altında toplamıştır. Manzum Ramazaniyelerin yanında; nesirle kaleme alınan mektup, tezkere, ve tebrik gibi metinler de ayrı bir kategori oluştururlar. Bu eserler, ulema ve suflerce kaleme alınmış olup edebî kıymeti haiz yazılar olarak değerlendirilir. Bazıları mensur şiir havasında ve sanatkârâne biçimde kaleme alınmış olup, münşeat mecmualarında yer bulmuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 195.

18 Çelebioğlu, *Ramazannâme*, 20.

19 Çelebioğlu, *Ramazannâme*, 25.

20 Prizrenli Hacı Ömer Lutfi'nin hayatı, eserleri, dinî, tasavvufî ve sosyal faaliyetleri hakkında geniş malumat için bkz. Raif Virmiç, *Hacı Ömer Lütüfî Hayatı, Divanı ve Diğer Eserleri* (Prizren-Kosova: Kosova Türk Araştırmacılar Derneği, 2021), 89-140; Tacida Zubçeviç-Hafiz, *Ömer Lütüfî Divanı* (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2002); Tacida Hafiz, *Hacı Ömer Lütüfî, Eserlerinden Seçmeler* (Priştine: Tan Yayınları, 1993); Tacida Hafiz, "Hadži Omer Lutfi Pačarizi i njegova uloga u širenju socijalističkog ideja na Kosovu", *Glasnik Muzeja Kosova XIII-XIV* (1984), 245-274; Nimetullah Hafiz, "Hacı Ömer Lütüfî'nün Tarihi Eserleri", *VIII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara, 1981), 2/1215-1222; Nimetullah Hafiz, *Ömer Lütüfî Tevârih* (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017); Prizrenli Hacı Ömer Lutfi, *Erkân-ı Hac ve İlham-ı Kâ'be*, haz. Hasan Fehmi Kumanloğlu (İzmir: Hasan Fehmi Yayınları, 1976).

21 Nitekim, buna örnek olarak halihazırda İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Sema Kumanloğlu'nun hazırladığı "Hacı Ömer Lutfi'nin Hac Manzumeleri: 'Hadikatü's-Sâlik ve Hakikatü'l-Menâsik' Adlı Eseri (İnceleme- Metin)" konulu yüksek lisans çalışması zikredilebilir.

Müzdevic muhammes nazım şekliyle kaleme alınan Ramazan ayını sevinçle karşılama sadedindeki ilk manzume altı bendden müteşekkildir. Ramazan ayını şerefli bir misafir gibi ihtiramla karşılayan ve ululayan on altı bendlik murabba nazım şekliyle yazılan ikinci manzume, “Tebcîl-i Ramazân” başlığıyla kaleme alınmıştır. Gazel nazım biçimindeki üçüncü manzume ise, “Takkîs-i şeh-r-i sıyâm” şeklinde ve “şehr-i sıyâm” redifiyle, Ramazan ayının kudsiyetine dair bir başlıkla arz-ı endam eder. Ramazan ayını gereği gibi karşılama amacındaki ilk üç manzumeden sonraki on üç beyitlik “Ramazân” redifli gazelin başlığı ise “Fezâil-i şeh-r-i Ramazân”dır.

Manzumelerin muhtevalarına göre başlıklandırıldığı eserde, bazı manzume aralarında, Ramazan ayının sırrı ve hikmetine mebni olarak temel tasavvufî eserlerde konu gereği zikredilen hadis ve konuya dair yorumlar da yer bulmuştur.²² Müellif bununla, kaleme aldığı manzumede işlediği konuyu temel tasavvuf eserlerindeki rivayet ve yorumlarla desteklemek istemiştir. Özellikle son dönem müelliflerinde görülen bu tavrın ana sebebi; temel kaynaklardan kronolojik olarak uzaklaşmış olmanın verdiği endişe ile düşünce ve yorumunu temel bir kaynağa dayandırma, savunduğu fikre temel teşkil edecek makbul ve sahih bir referans gösterme çabası olarak görülebilir. Konusu din ve tasavvuf olan; tevhid, münâcât, na't, mi'râciye, hilye, kırk hadis ve buna benzer dinî-ahlâkî, dinî-tasavvufî eserlerde konu gereği asıl metin içerisine eklenmiş âyet, hadis ve buna bağlı ilmî hüküm ve yorumların bu tür eserlerde yer alması müelliflerin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Hacı Ömer Lutfî, “Sırr-ı sıyâm” başlığı altında, oruç ibadetinin önemi ve hikmetine dair rivayetin devamında İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-i Mekkiyye*'sinden mezkûr rivayeti olduğu gibi eserine almıştır. Müellif, bununla yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, manzumelerinde işlediği konunun bağlamdan uzaklaşmasına izin vermeden temel bir kaynağa müracaat ederek okuyucu ile metin arasında sağlam bir bağ kurmayı hedeflemiştir. Okuyucunun zihninde oluşması muhtemel istifhamları bertaraf eden bu uygulama, Müslüman müellif ve şairlerin başvurduğu sağlam bir temellendirme olarak telakki edilebilir. Klasik ve temel kaynaklara referansın bir diğer olumlu yönü de, takdim edilen düşünce ve fikrin okuyucu nezdinde daha kolay onaylanabilir olmasıdır. Ayrıca müellif, beslendiği kaynakların zenginliği ve temel esere ulaşabilme istidadı yanında güvendiği ve hatta izini takip ettiği âlim ve mutasavvıfların envanterini okuyucuyla paylaşarak zihni ve fikri altyapısını da izhar etmiş olmaktadır.

Ramazâniye'de yer alan bir diğer manzume, “Hediyye-i Ramazân” başlıklı elli üç beyitlik bir mesnevîdir. Mesnevi içerisinde işlenen konuya dair *Fütûhât-i Mekkiyye*'den alınan bir rivayet yer alır. Devamında ise “Ramazân-ı Mağfiret-Nişâna” başlığıyla yirmi dört beyitlik bir mesnevi daha eklenmiştir. “Ramazân Hediyesi” başlıklı on üç beyitlik bir gazel ile devam eden Ramazâniye, Ramazan ayında manevî hissiyatın yükseldiği özel anlardan biri olan iftar vaktini ele alan “İftâr Hissiyâtı” başlıklı bir gazel ile zenginleştirilmiştir. Ramazan ayı içerisinde manevî hissiyatın belirgin bir şekilde tebarüz eden ve Kur'an-ı Kerim'deki ifadesiyle “bin aydan daha hayırlı olan” Kadir gecesinin faziletine dair bir gazel ve bir mesnevi olmak üzere “Leyle-i Kadre Hitâb” ve “Şeb-i Kadr-i Şeref-bahş-ı Celîle” başlıklarıyla peş peşe iki manzume sıralanır. Müzdevic muhammes ile başlayan eser, yine müzdevic muhammes nazım şeklinde yazılan ve altı bendden müteşekkil “Vedâ'-ı Şehr-i Gufrân” başlıklı bir şiir ile nihayete erer. Hacı Ömer Lutfî'nin Ramazâniye'si, Dîvân şiiri Ramazâniyelerinde tercih edildiği gibi²³, sade bir dil ile yazılmıştır. Ramazâniyelerin sade bir dille kaleme alınmasının temelinde; geniş halk kitlelerine hitap etmesi yanında, sosyal hayatı kuşatan bir ibadet olmasıyla buna dair maneviyat ve kültürün açık ve anlaşılır biçimde sunulmak istenmiş olması bulunmaktadır.

2. Ramazâniye'nin Dinî ve Tasavvufî Tahlili

Klasik şiirimizde dinî konulu manzumelerde görüleceği üzere²⁴ Hacı Ömer Lutfî, Ramazan ayını, “Merhabâ ey şeh-r-i Yezdân merhabâ” mısraı ve devamındaki dört mısradaki tekrar eden merhabalarla karşılamaktadır. Ramazâniye'nin ilk şiiri olan müzdevic

22 Müellifin metin aralarında kullandığı hadis-i şerif ve hadis-i kudsi, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden alınmıştır. Bu metinler için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Orucun Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 329-332.

23 Dîvân şiiri Ramazâniyelerinin dil ve üslûp özellikleri için bk. Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 15.

24 Dinî konulu şiirlerde sevinç ve heyecanla beklenen bir anın yaklaştığı dönemlerde yazılan ve Hz. Peygamber'in viladeti, Ramazan ayının başlangıcı ve bayramın yaklaşması gibi benzeri heyecanlı ve coşkulu vakitlerde “Merhabâ” redifli şiirler kaleme alınmış, minareleri süsleyen “Hoşgeldin yâ şeh-r-i Ramazan” şeklinde mahyalar hazırlanmıştır. Hz. Peygamber'in doğumunu sevinçle karşılayan başta Süleyman Çelebi'nin (ö. 1422) Vesiletü'n-necât'ı, Şemseddin Sivasî (ö. 1597), Ahmed İzzet Paşa (ö. 1893), İbrahim Re'fet (ö. 1903) ve Yusuf Samî Efendi'nin (ö. 1932) Mevlid'leri olmak üzere benzer mevlid metinlerindeki “merhabâ” fasılları bunun en tipik örneklerindedir. Mevlid metinleri örnekleri için sırasıyla bkz. Bilal Kemikli, “Mevlid Külliyyatı Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât ve Tercümelere”, *Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/87; Hasan Aksoy, “Mevlid Külliyyatı Klasik Dönem”, *Şemseddin Sivasî ve Mevlidi*, ed. Mehmet Akkuş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/293-294; Adem Ceyhan, “Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze”, *Ahmed İzzet Paşa ve Mevlidi*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/32; Ramazan Ekinci, “Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/173-174; Hikmet Atik, “Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze”, *Yusuf Samî Efendi ve Mevlidi*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/301-303. Ramazan ayını “Mâh-ı mübârek merhabâ” ve “Şehr-i Ramazân merhabâ” mısralarıyla karşılayan Yunus Emre'nin Ramazaniyesi de bu tür eserlere bir örnek olarak verilebilir. Bkz. Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 71.

muhammesin konusu, mübarek Ramazan ayını şânına yakışır bir şekilde karşılamayı ihtiva eder. Uzak bir yerden ve uzak bir yoldan gelme, vusul ve muvâsalet anlamlarını taşıyan “kudûm”²⁵ kavramını da içine alarak “Kudûm-ı şehri-i sıyâm” şeklinde adlandırılan muhammeste şâir, onu karşılamaya lâyık hemen hemen bütün dinî-kültürel kavramları kullanır. Klasik şiirde Ramazan ayına dair pek çok kavram bu manzumede de yer alır. Bunlar; hilâl, sâim, kerem, şehri-i Gufrân, feyz-i Rahmân, bahr-ı ihsân, gülşen-i ihsân, feyz-i ekber, kurb-ı visâl, kenz-i ma’rifet ve bahr-ı mağfîret gibi doğrudan Ramazan ile ilgili kavramlar olduğu gibi bir kısmı da Ramazan ayını niteleyen sıfat ve terkiplerdir. Manzumedeki dinî ve tasavvufî kavramların zenginliği, heyecanla beklenen “hilâl”in mü’min gönülleri tenvir eden bir ziyâ misali tasviri, orucun en mühim ibadetlerden biri olduğu telakkisi, “kurb-ı visâl” terkipleriyle Allah’ın rızasını kazanma ve kurbiyete vesile olması ümidi mısralar arasına serpiştirilmiştir. Son bendde ise, klasik dinî-tasavvufî şiirde tekrar eden ve gelenekselleşen “dua” ve “istimdâd” beklentisine benzer şekilde, ebedî kurtuluş ümidini terennüm eden kavramlara yer verilmiştir. Bu hâliyle şâir, beslendiği zengin klasik İslam kültürünün bir parçası olduğunu göstermektedir. Son benddeki “gark” ve “bahr” kavramları, rahmet ve mağfîret ümidini canlı tutmak ve bu ümidin bir kul gözünden ilâhî anlamda bitimsiz olduğunu tekrarlamak üzere kullanılmıştır. Yine son benddeki, “Mislin olmaz akla sığmaz rif’atin” mısra ile şâir, zımnen “Sana orucu tavsiye ediyorum. Çünkü (amel bakımında) onun misli yoktur.”²⁶ hadisi ile “Kur’an’ın nâzil olduğu, bin aydan daha hayırlı bir gece”yi²⁷ içinde barındıran Kadir gecesi ve Ramazan ayının şân ve şerefini teslim etmek istemiştir.

Şâir, “Tebcîl-i Ramazân” başlığıyla Ramazan ayını ululama ve şânına yakışır biçimde karşılama sadedindeki murabbamda; Ramazan ayında fazilet bakımından mühim addedilen salih amel ve davranışları edebî imkânlarla aktarmaya çalışır. Ramazana dair ilk manzumesinde “merhabâ” kavramını öne çıkaran Hacı Ömer Lutfi, ikinci manzumesinde, Ramazan ayını müjdeleyen hilalin parıltılı rü’yetiyle mübarek ayı müjdelediğini haber verir. Murabbada, oruç ibadeti ile namaz, “kıyam” kavramı ile birbirini tamamlayıcı vasıfları hatırlatarak kullanılmıştır. Şâir; “Gel idelim Hakk’a kıyâm” dizesiyle oruç ibadetinin namaz ve Kur’an tilavetiyle bağlantısını kurmuştur. Dinî bir terim olarak bolluk ve bereket anlamlarına gelen “feyz”, “Oldı bu ayda feyz-resân” mısraıyla, ilahî tecelli anlamını karşılayacak biçimde kullanmıştır. Şâir, aynı mısralarda işlediği konuyla doğrudan ilgili bir hadis-i şerife telmihen Ramazan ayının gelişiyile cennet kapılarının sonuna kadar açılıp cehennem kapılarının kapandığını ve İblis’in zincire vurulduğunu müjdeler.²⁸ Ramazan ayının fazileti ve bu ayda gerçekleşen ilahî tecellileri öne çıkaran şâir, Allah’ın “el-Hakîm” ismi mucibince Kur’an-ı Kerim’in bu mübarek ayda nazil olmaya başladığını²⁹ da vurgulayarak Ramazan’ın ehemmiyetini idrak etmeyi telkin eder. Müellif; “Hem kapanır dâr-ı hazîn” mısraında, Arapça “hüzn” kelimesinin sıfat-ı müşebbehe kalıbını kullanır. Cehennem ehlini, “dâr-ı hazîn” hüznülüler yurdu, çokça hüznlenenlerin mekânı anlamında mecazen ele alan şâir, “hüzn” kelimesini, “...Onlara korku yoktur, onlar hüznlenmeyeceklerdir de.”³⁰ ayetini çağrıştıracak bağlamda işlemiştir:

Oldı bu ay feyz-resân
Leyle-i kadr anda ‘ayân
Açılır ebvâb-ı cinân
Geldi mübârek Ramazân

Hem kapanır dâr-ı hazîn
Bağlanır İblîs-i la’în
Kul olur Allâh’a yakîn
Geldi mübârek Ramazân

Manzumenin devamında Ramazan’ın kazandırdığı manevi hasletlerin kişide temekkün etmesi için kaçınılması gereken ahlâk-ı zemîme sınıfına giren kötü huy, söz ve davranışlar da sayılmıştır. Kur’an ve sünnette zikredilen, sahibini kötü yola sevk ettiği ifade edilen söz ve fiiller, şâirin dilinde edebiyatın imkânlarıyla nazmedilmiştir. Kur’an-ı Kerim’den iktibasla; kötü sözden kaçınma “fahş-ı kelâmdan hazer”, harama bakmaktan sakınma “gadd-ı basar eyleme”, kötü söz söylemekten imtina etme “söyleme bed”, fısktan yani her türlü günahı işlemekten uzak durma “koşma reh-i fiska”, şer sınıfına giren her türlü kötülükten

25 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İkdam Matbaası, 1317), 1059.

26 Şâir, hadis metninde yer alan “فإنه لا مثل له”: onun misli yoktur” ifadesindeki “misl” kelimesini konuyla ilgili hadis-i şerife telmihte bulunmak için bilinçli olarak mısraya yerleştirmiştir. Hadisin kaynağı için bkz. Nesâî, Sıyam, 43.

27 Kadir Süresi, 104/3.

28 “إِذَا جَاءَ رَمَضَانَ فَتُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَعَلَقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ وَصَفَدَتْ الشَّيَاطِينَ.” “Ramazan ayı girdiğinde cennetin kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır ve şeytanlar zincirlere vurulur.” Buhârî, Savm 5; Müslim, Sıyâm, 1-5.

29 “Biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik.” Kadir Süresi, 97/1.

30 “Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.” Yûnus Süresi, 10/62.

kendini muhafaza etme “hıfz it cevâhir-i şerden”, gaflet içinde olmama “rakde-i gafletden uyan” ve yeteri kadar yeme ve uyuma³¹ “çok yime kıl nevmi az” gibi ahlâk-ı zemîmeden sayılan söz ve fiillerden tamamen uzak durarak Ramazan’ın faziletinden yararlanılması amaçlanmıştır. Aynı mısralarda şâir, mâsivadan tamamen yüz çevirerek namaz, şükür, tesbih, duâ, tehîl, zikir, niyâz, sıdk ve münâcâtla Hakk’a yönelmeyi tavsiye etmektedir. Devamında, Kur’an’ı dinleme³² ve bu sayede af ve mağfirete talip olmayı telkin eden şâir, dinî terimlerin yanında madde ve duyuların ötesinde gayba dair hususlara vakıf olmayı ve bunları kalp gözüyle görmeyi ifade eden tasavvufî bir kavram olan keşf³³ ve sünuhâtı kullanmıştır.

Önceki iki şiirinde “merhabâ” ve “müjde” kavramları ile Ramazan’ı karşılayan şâir, “Takdîs-i Şehr-i Sıyâm” başlıklı manzumesini gazel nazım biçiminde kaleme almıştır. “Şehr-i sıyâm” redifli ve tamamen Ramazan’a özgü kavram ve remizlerle örülü manzumede dinî-tasavvufî muhtevalı kavram ve terkipler kullanılmıştır. Gazelde; Ramazan orucunu niteleyen şehr-i Ramazan, şehr-i sıyâm, sâim, imsak ve iftar gibi dinî muhtevalı kavramların yanında mâsivadan yüz çevirip nefis terbiyesini hedefleme anlamında “savm-ı siva”, kişinin gönlünde temekkün eden her türlü marazî afetleri bertaraf etme anlamında “Koymaz ağıyâr ile gönülde ‘ilel şehr-i sıyâm”, iftarda oruçlunun gönlündeki bütün perdelerin kaldırıldığı “Kaldırır bâk-ı dem iftârda çeşm-i dilden” ifadesi, oruç ile Hakk’a ait sıfatların kulda tecelli ettiği “Savm ile Hak sıfatı ‘abde tecelli idiyor” gibi ifadelerle Ramazan’a dair tasavvufî muhteva işlenmiştir. Şâir bu manzumesinde; Ramazan ayının kutsiyetine ağırlık vermiştir. Anlatımı kuvvetlendirmek için dinî-tasavvufî kavramların yanında iktibas ve telmihlere de yer vermiştir. “...Oruç tut, çünkü oruç gibi (onun yerini tutacak) bir ibadet yoktur.”³⁴ hadis-i şerifini iktibas yoluyla kullanan şâir, orucun şânını yücelten ve onu diğer ibadetlerin yanında mühim bir mevkiye ulaştıran bu rivayetle Ramazan ayında oruçlunun gönlünün ilâhî rahmetle tenvir edildiğini müjdeler:

Vasf-ı “lâ misle lehû” geldi onun şânında
Görmedi kendine bir misl ü bedel şehr-i sıyâm

Zulmet-i leyl-i tabî’atde durur mı sâ’îm
Berk urur meş’ale-i subh-ı ezel şehr-i sıyâm

Ramazân’ın ehemmiyetine dair bir diğer gazel ise “Fezâil-i Şehr-i Ramazân” başlığı ve “Ramazan” redifiyle nazmedilmiştir. Önceki Ramazaniyelerinde dile getirdiği gibi şâir, oruçlunun iftar vaktinde Hakk’ın tecellilerine nâil olduğunu “Dem-i iftârda bir başka tecellî görünür” mısrayla müjdeler. Gönül ufkuna “es-Samed” isminin sırlarıyla doğan Ramazan hilâli, gece gündüz Hakk’ın nimet ve hazinelerini müjdeler:³⁵

Doğdı ufk-ı dilüme nûr-ı hilâl-i Ramazân
Matla’-ı sırr-ı samed oldı mâ’il-i Ramazân

Bu aya hâs oluyor çünkü sıyâm ile kıyâm
Oldı gencîne-i Hak rûz-ı leyâl-i Ramazân

Dinî-tasavvufî kavramların birlikte kullanıldığı gazelde şâir, Ramazan ayında cennet kapılarının açılıp cehennem kapılarının

31 Tasavvufta “Killet-i taâm, killet-i menâm, killet-i kelâm ve uzlet-i ‘ani’l-enâm” şeklinde ifade edilen ve çoğunlukla; “yeteri kadar yemek, yeteri miktarda uyumak, yeteri kadar konuşmak ve yaratılanlardan uzaklaşmak.” şeklinde anlaşılıp anlamlandırılan nefis terbiyesine dair bu ifadeler, nefsin bazı istek ve arzularını dizginleyerek riyazet yoluyla terbiye edilmesi amacını taşır. Bu da nefisle mücadele yoluyla sağlanır. Nefisle mücadelede açlık, uykusuzluk, susma ve uzlet kavramları ve açıklamaları için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Fi Muameleti’l-Mahbub ve Vasfı Tarîkı’l-Mürîd İlâ Makâmî’t-Tevhid*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 1/382-402; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 230-232. Bazı mutasavvıflar da nefis terbiye metodlarından biri olan açlığın nefsi tasfiye etmek için övüldüğünü, ancak sağlıklı düşünmeyi zorlaştırdığı için yerildiğini, bu sebeple orta yolun bulunması gerektiğini savunmuşlardır. “Yiyiniz, içiniz, ancak israf etmeyiniz” (A’râf Sûresi, 7/31) ve “Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.” (Furkan Sûresi, 25/67) ayetleri birlikte düşünüldüğünde ifrat ve tefritten kaçınılması ve orta yolun izlenmesi gerektiği anlayışı benimsenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 237-239.

32 Müellifin “Kur’an dinlemek”ten kastı, Kur’an’ın tilavetini dinlemenin yanında Kur’an-ı Kerîm’deki emir ve yasaklara uyulması olmalıdır.

33 Keşf hakkında geniş bilgi için bkz. Zafer Erginli - ve diğerleri, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 549-555.

34 Nesaî, Sıyâm, 43.

35 Ramazan ayından çok sözü edilen ve Ramazan edebiyatında sıkça kullanılan bir kavram olan “hilâl”, Ramazan’a dair bütün güzellikleri başlatan bir konumda bulunur. Ramazan ayının başlangıcında hilalin gözlenmesi “ru’yet-i hilâl” mümkün olduğunda oruca başlanırdı. Hilali gözlemleyen İstanbul kadısı, ona eşlik eden şahitler, hilali gözetleme noktaları, hilalin gözetlenme zamanı, hilalin görülmesiyle Ramazan’ın başlangıcını müjdeleyen kandillerin yakılıp mahyaların aydınlatılması gibi folklorik uygulamalar ayrı bir kültürel zenginlik oluşturmuştur. Ramazaniyelerde şairler, hilalin görülmesi ve devamında gerçekleşen faaliyetlerle şiirlerine başlamışlardır. Divan şiirinde “rü’yet-i hilâl” ve “yevm-i şek” hakkında geniş bilgi ve şiir örnekleri için bkz. Ertan, *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*, 248-253; Yekbaş, “Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak”, 195-200; Reyhan Keleş, “Divan Şiirinde Ramazan Ayı ile İlgili Kavramlar”, *Ramazân ve Oruç*, ed. Fahrettin Altun vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 372-373.

kapatıldığını müjdeleyen hadis-i şerife telmihte bulunur. Gazelde “sâ'im-i dil-teşne” ifadesiyle mutasavvıfların gözünden oruç ibadeti değerlendirilmiştir. Ramazan'ın celâlinin mâsivayı bertaraf etmesiyle âşıkların gönlünde Hakk'ın sevgi ve muhabbeti dışında hiçbir şey temekkün edemez. Tasavvuf şiiirinde; “Çalab'ın tahtı”, “nazargâh-ı Celîl”, “nazargâh-ı İlâhî”, “sîne-i Rahmân”, “hâne-i Rahmân”, “beyt-i dil”, “gönül levhası” ve “gönül mülkü”³⁶ gibi terkiplerle vasıflandırılan ve imanın tecelli ettiği bir mahal olarak görülen gönül, bu manzumede de aynı düşünce ve tasavvurla ele alınmıştır. Bu da bize, dinî-tasavvufî düşüncenin, ibadete taalluk eden konularında olduğu gibi, tasavvufî esasların aktarımında da aynı konu ve düşüncenin benzer kelime ve terkiplerle ifade edilme çabasını göstermektedir. Hacı Ömer Lutfi de tasavvufta önemli bir yeri olan “kalb”i, selefleri olan sûfilerin kullandığı terkiplere benzer şekilde kullanmayı tercih etmiştir. “Beyt-i ma'mûr-ı dil-i 'âşık” terkiibi ile kastedilen gönül, sûfilerin nazarında içerisinde muhabbetullah dışında başka bir sevgi ve aşkın bulunmadığı gönüldür.

Hacı Ömer Lutfi, gazelin devamında Allah'ın nazargâhı olan gönlün oruç ibadeti ile ferahlayıp huzura kavuştuğunu, Ramazan'daki rahmet tecellisi ile âşığın mest olduğunu beyan eder.³⁷ Ramazan ile ulaşılması gereken kemâl mertebesine ulaşılır. Ârifler o mertebeye, insanın gönlünden Allah'ı uzaklaştıran her şeyden vazgeçerek, “savm-ı sivâ” ile ulaşırlar. Onların bayramı da Hakk'a vuslattır:

‘Ârif ol mertebeyi savm-ı sivâ ile bulur
Ne safâdır görünür ‘îd-i visâl-i Ramazân

Bir Ramazan edebiyatı ve medeniyeti oluşturacak kadar kavram ve remizlere sahip olan Ramazaniyelerde ele alınan konu ve işlenen muhtevaya uygun olarak doğrudan Ramazan ile ilgili kelime ve kavramlar yoğunluktadır. Ramazan edebiyatı ve medeniyetine dair temel kavramların yanında oruç dışındaki diğer ibadetler, ahlâkî tavır ve davranışlara dair dinî-tasavvufî kelimeler ile Ramazan kültürünün oluşturduğu mahyâ, kandil ve buna benzer sosyo-kültürel kavramlar da Ramazaniyelerde yer bulur.³⁸ Hacı Ömer Lutfi, dinî-tasavvufî muhtevalı Ramazaniye konulu manzumelerine elli dört beyitten müteşekkil bir mesnevi ile devam etmiştir.

“Hediye-i Ramazan” başlıklı manzume, hilalin görülmesi ile Müslüman gönüllerin göz alıcı güzelliklere mazhar olduğu müjdesiyle başlar. Hakk'a yakınlaşmayı tasavvufî bir terim olan “kurb-kurbet”³⁹ kavramı ile ifade eden şâir, kulun Hakk'a visâlini, Kur'an-ı Kerim'den iktibasla⁴⁰, “kâbe kavseyn”⁴¹ anlayışı ile açıklar. Oruçtaki asıl mana ve maksadın kişinin manevi derecelere yükselmesi ve Allah'ın sonsuz keremine gark olma ümidini dile getiren şâir, orucun Allah katında apayrı bir yere sahip olduğunu;

Her bir ‘amel Âdem’indir ancak
Savm oldu sıfât-ı Hakk’a mülhak

“Fe innehû lî”⁴² diyince Mevlâ
Yok bir ‘amel olsun andan evlâ

Ya'nî bu sıfat-ı Hudâ'ya mahsûs
Oldı kim bu kavî-i Hakla mansûs

36 Sûfiler tarafından Allah'ın tecelligâhı olarak tasavvur edilen gönül, “Ben göklere ve yere sığmam, fakat mü'min kulunun kalbine sığarım.” (Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs* (Beyrut, ts.), 2/99.) kudsî hadisindeki anlamı ihtiva edecek şekilde izah edilmiştir. Bu anlayıştan hareketle gönül, ten kafesinde hapsedilmiş kuş ya da içinde cân fitili yanan bir cam fanus olarak telakki edilir. Bkz. (Alim Yıldız, *Şiirin Gölgesinde* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 90. Bu sebeple gönül yapan, övülmüş; gönül yikan ise yerilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Öksüz, “Şeyh Hâlid Divan'ında Gönül Tasavvuru”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2017), 253-254.

37 Mutasavvıflar, orucu, bedenî ve kalbî oruç şeklinde değerlendirmiştir. Hücvirî'ye göre hakikî oruç; iştme, görme, tatma, dokunma ve koklama yoluyla aklın, ruhun ve nefsin Allah'ın emrine boyun eğdirilmesidir. (Bkz. Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü'l Mahcûb*, thk. Es'ad Abdülhâdî Kandil (Kahire: el Meclisi'l Âla li's-Sekâfe, 2007), II/565.) Bu bedenî oruçtur. Kalbî oruç ise, gönül Allah'a has kılmaktır. Allah dışındaki bütün endişeleri kalpten uzaklaştırmak, oruçlu iken kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemek, her türlü dünyevi endişeden uzak durmak ve kalbin sürekli güzel düşüncelerle meşgul olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Veysi Cengiz - Veysel Akkaya, “Tasavvufî Açından Bir İbadet Olarak Oruç”, *Tasavvufî İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 48 (2021), 98-109.

38 Ramazan medeniyeti ve edebiyatına dair geniş malumat için bkz. Abdülbaki Gölparlı, *Ramazân Geldi Hoş Geldi* (Kevser Yayınları, 2011); Ünver, “Ramazan Medeniyeti”, 21-24; Müjgan Cunbur, “Ramazan Ayı ve Edebiyatımız”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Ramazan Özel Sayısı)* 4/1-2 (1965), 26-32; Karahan, “Ramazan Edebiyatı ve Ramazaniyeler”, 95-100; Yüksel, “Eski Edebiyatımızda Ramazan”, 35-39.

39 Kurb ve bu'd kavramları için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 174-176.

40 “Onu, çok güçlü, üstün niteliklerle donatılmış biri (Cebrâil) öğretti. O, ufkun en yüce noktasındayken asıl şekliyle görüldü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” (Necm Süresi, 53/5-9)

41 Tasavvufta esmâî bir kurb makamı olarak görülen “kâbe kavseyn”, Hak ile yakın olmayı ifade eder. Bkz. Erginli - ve diğerleri, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 505-506.

42 “Oruç dışında insanoğlunun her ameli kendisi içindir. Oruç ise benim içindir ve mükâfatını da ben vereceğim.” Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.

beyitleriyle dile getirmiştir. Yukarıdaki beyitlerde orucun önemi ve faziletiyle ilgili bir hadis-i şerife telmihte bulunulduktan sonra aynı hadis metninin bir kısmı iktibasla şiire yerleştirilmiştir. Ramazan orucunu düzenleyen ayet ve hadislerle birlikte oruçla ilgili diğer fikhî esaslar mesnevide iktibas ve telmih yoluyla işlenmiştir. Mahiyeti itibariyle nefis terbiyesi, ruh tasfiyesi, riyazet, mâsivadan el çekme ve diğer tasavvufî esaslarla ilişkilendirilen orucun bu yönleri de mesnevide ele alınmıştır. Şâir böylece dinî ve tasavvufî esasları aynı mısralarda bir arada zikrederek bunların birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini göstermek istemiştir. Lutffî, sûfî bir şâir olarak orucun, insanın zahirî yönünü inşa ve ihya ettiği kadar batınî yönüyle de nefis ve ruhunu terbiye ve tasfiye ettiği anlayışını benimsemiştir. Dolayısıyla şâir, manzumesinde sadece dinî emir ve yasaklardan söz etmekle kalmamış, mutasavvıflar gözüyle orucun terbiye ve tasfiye ediciliği anlayışından hareketle bu yönünü de öne çıkarmıştır. Oruçlu iken kötü sözden uzak durmaya daha çok özen gösterme anlamında kullanılabilecek bir terkip olan “fahş-ı kelâm”dan sakınma hem dinî hem de tasavvufî bir esas iken, oruçlunun mâsivadan sıyrılması, yalnızca bedenen değil ruhen de oruca devam etmesi anlamına gelen “savm-ı sivâ” terkibi daha çok tasavvufî bir esası telkin etmektedir. Şâir, klasik şiirde yaygın bir şekilde karşılaşılan bu tutumu ile dinî-tasavvufî esasları birbirinden bağımsız görmeyerek kişinin zâhir ve bâtın cihetleriyle inşa ve islahını hedeflemektedir:

Gösterdi nedir o kâbe kavseyn
Gel kurbeti bul verâ-yı kevineyn

Savm ile takarrub it Hudâ'ya
İr nûr-ı safâ-yı Mustafâ'ya

Ma'nâ-yı sıyâm olunca rif'at
Gör anda nedir makâm-ı kurbet

İmsâk ile de kılındı ta'bîr
Gel gayrı gönülde kılma tasvîr

...

A'zâ-yı vikâye ile şerden
Tâ kurtulasın bugün sakardan

Bırak gıybet ile fahş-ı kelâmı
Hıfz ile ma'âsiden sıyâmı

Sâ'im iken olma halkı lâ'im
Oldinsa eger hakîki sâ'im

Ramazaniye'nin iki mesnevisinden biri olan “Ramazân-ı Mağfîret-Nişâna” başlığıyla yazılan manzume, Ramazan ayının faziletlerinden söz etmektedir. Yirmi dört beyitlik manzumenin son beyitleri, manevi değeri ve ecri ancak Allah tarafından takdir edildiği ifade edilen orucun Hz. Peygamber dolayısıyla İslam dinine has bir ibadet olarak vaz edildiğini ihtiva eder. Böylece şâir, orucun manevi derece ve fazileti ile Hz. Peygamber'in Allah katındaki değer ve derecesini birbiriyle keşiştirmiştir.

“Ramazan Hediyesi” başlıklı gazelde benzer dinî-tasavvufî kavramlar kullanılmıştır. Hacı Ömer Lutffî, Ramazan orucunu kişinin zahirî yönünün islahı kadar batınî yönünün de islahını hedeflediğini vurgulamıştır. Gazelin hemen başında Ramazan'a mahsus olan imsak ve iftar kavramlarını “Rûhun iftâra şitâb ile ferahnâk eyle” mısraında olduğu gibi iftarı sadece bedenî ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir vakit olarak değil aynı zamanda ruhun ihyasını temin eden bir fırsat olarak görmektedir. Şâir, “eyle” redifli gazelin ikinci beytinde önceki tasavvurunu destekleyecek mahiyette oruç ve iftarı, insanın hem ruhî hem de bedenî ihtiyaçlarını karşılayan ve onu mükafatlandıran bitimsiz bir sofranın anlamında, “mâ'ide-i rûhânî” olarak telakki eder. Bu ve benzeri düşünce ile mutasavvıflar, oruç ve diğer ibadetlerin şekli yönü kadar ibadetlerin mana ve maksatlarını göz önünde tutarak kemâl sıfatlarının gelişimi için birer fırsat olarak görmüşlerdir. Nitekim şâir, aynı beytinde; “mâ'idenin lezzetin idrak eyle” ifadeleriyle bedenî ihtiyaçların karşılanmasının ötesinde bir anlayışı savunduğunu sûfîlerin sıkça kullandığı “idrâk”⁴³ kavramıyla kuvvetlendirmiştir. Oruçlunun sadece yemek ve içmeden kaçınması hedeflenmediği için şâir, bu hedefin ötesini, dinî-tasavvufî esasların en başında gelen “zikir” kavramıyla anlatmaya çalışır. Basiret gözünün açılması için öncelikle kişiyi süflî duygu ve düşüncelerde oyalayan gafletin gönülden tamamen çıkarılması daha sonra da zikirde devamlı olunması telkin

43 İdrak kavramı için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 297; Erginli - ve diğerleri, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 412.

edilmiştir. Şâir, bu beytinde “Perde-i gafleti dilden çekerek çâk eyle” mısraıyla zımnen ve telmih yoluyla Hz. Peygamber’in kalbinin vahiy meleği Cebrail tarafından yarılıp manevî anlamda yıkanmasını⁴⁴ işaret etmiştir. Hz. Peygamber’in kalbi yarılıp yıkanarak bütün süflî duygu ve düşüncelerden arındırıldığı gibi, oruçlu kişi de zikir ile basiret gözünü açıp gönlündeki gaflet perdesini yırtarak süflî duygu ve düşüncelerden arınmalıdır:

Nûr-ı zikir ile gözüm çeşm-i basîret açılır
Perde-i gafleti dilden çekerek çâk eyle

Şâir, gazelin devamında, Ramazan ayında takınılması gereken tavır ve davranışları hatırlatmaktadır. Allah’ın sonsuz rahmeti yanında gazabını da düşünerek havf ve haşyetle Allah’tan bağışlanma dilemeyi öğütleyen şâirin bu anlamdaki telkinleri tamamen Kur’an ve sünnet kaynaklıdır. Dinî-tasavvufî terminolojide birlikte kullanılan “urûc” kavramı gazelde, oruç ile manevî mertebelere yükselme vesilesi olarak telakki edilmiştir. Şâir, “süllem-i eflâk eyle” ve “arş-ı a’lâya urûc” terkipleriyle “tevâzu” kavramını birlikte kullanmıştır. Bununla, tevazu gösterdiği miktarda Hak katındaki derecesinin yükseldiğini ifade etmek istemiştir. Nitekim bu anlayışı bedîî biçimde ifade eden bir manzumede; “Mazhar-ı feyz olamaz düşmeyicek hâke nebât / Mütevâzî’ olanı rahmet-i Rahmân büyütür”⁴⁵ şeklinde ortaya konulduğu gibi, kişinin Allah katındaki derecesinin mütevâzî olmaktan geçtiği kabul edilmektedir. Hacı Ömer Lutfi, yukarıdaki tevazu ile ilgili meşhur beytin adeta bir benzerini söyleyerek orucun kişiye kazandırması gerekenleri tekrar hatırlatmıştır:

‘Arş-ı a’lâya ‘urûc itmege kasdın var ise
Bul tevâzu’la şeref meskenini hâk eyle

Ramazan ayında gereği gibi nefsinin ve ruhunu terbiye ve tasfiye etmeye niyet eden kişi, bir dalgıcın denizin derinliklerinde bulunan değerli inciye bulup çıkardığı gibi ulvî mertebelere ulaşır. Bunun için nefsinin istek ve arzularından vazgeçmesi gerekmektedir:

Ka’r-ı deryâda bulur dürr-i semîni gavvâs
Virme hiç nefsinin kıymet onı hâşâk eyle

Şâir, gazelin son iki beytinde oruçlunun mükâfatının Allah’a ait olduğunu hadis-i kudsi rivayetinden hareketle vuslat umuduyla yanıp tutuşan gönüllerin firkatine “Onun mükâfatını ben vereceğim”⁴⁶ müjdesinin deva olacağını ifade etmiştir. Mahlas beyti olan son beyitte ise, ebedî yurda hazır olmak için Hz. Peygamber’in yolunda sabit kadem olmayı, başta kendisine daha sonra da okuyuculara telkin etmektedir:

“Ene eczî” didi Hak anla bu remzin ey cân
Vuslatı zahm-ı dil-i firkate tiryâk eyle

Kendini devlet-i bâkî için ey Lutfi bugün
Bende-i pâdişeh-i kişver-i levlâk eyle

Hacı Ömer Lutfi, “iftâr” redifli gazelini “Nûr-ı ‘aynım” şeklinde hitap ettiği oğlu Mustafa Nûri’ye ithaf etmiştir. İftarın sevinçle beklenen feyizli ve bereketli bir zaman dilimi olduğunu ifade eden şâir, Hakk’a gönülden teslim olarak beden ve ruhen günün oruçlu geçirenleri bahtiyar olarak addeder. Aşığın, Hakk’a vuslat için aceleci olması ve adeta iftar vaktini bekler gibi vuslatı bekleyişi, iftar vaktinin çağrıştırdığı güzelliklerden biri olarak telakki edilmiştir:

Vakt-i gurûb içinde bir başka hâl vardır
Seyr it kuruldu bezm-i dâru’l-karâr-ı iftâr

Gel vuslata şitâb it ta’cîli sünnet oldı
Bak sofrâ-i keremdir hoş yâd-gâr-ı iftâr

Hacı Ömer Lutfi, Ramazaniye konulu manzumelerinden olan “Leyle-i Kadre Hitâb” başlıklı gazeli ile “Şeb-i Kadr-i Şeref-bahş-ı Celîle” başlıklı yirmi beş beyitlik mesnevisini, Kur’an’ın nazil olmaya başladığı, bin aydan daha hayırlı olduğu, Kur’an’ın ifadesiyle sabit olan, Kadir gecesine ayırmıştır. Kadir gecesinin önemine binaen şâir, sûrenin ikinci ayetindeki “mâ edrâke”⁴⁷

44 Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce göğsünün melekler tarafından açılarak kalbine üstün niteliklerin yerleştirilmesi hadisesi olarak bilinen “şakk-ı sadr” için bkz. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/40-41.

45 Söyleyeni bilinmeyen bu beyit, bazı çalışmalarda “Kâbil-i feyz olamaz düşmeyicek hâke nebât / Mütevâzî’ olanı rahmet-i Rahmân büyütür” şeklinde de geçer. Bkz. N. Ahmet Özalp, *Bilgelikler Divanı* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 307.

46 Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.

47 Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayetin meâlîni “Ne bildirdi ki sana, ne Kadir gecesini” şeklinde vermiştir. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Meali (Tıpkıbasım)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 12/82.

ifadesini iktibas ederek Kadir gecesinin mahiyetini Allah'tan başka bildirenin olamayacağını hatırlatır. O gece meleklerin ve Cibril'in yeryüzüne inişiyile dünya adeta cenneti andırır. Şâir, gecenin karanlığı ile “sırr-ı ‘amâ” terkibi arasında bir bağlantı kurmuştur. Bin gecedен hayırlı olması, fazileti bakımından kendisine denk bir zaman diliminin bulunmayışı sebebiyle Kadir gecesi, şâire göre, sebeplerin yaratılışına da vesile olarak görülür. Allah, lütuf ve keremini sunmak için Kadir gecesini seçmiştir. Kadir gecesinin nûru inkişaf eylese, ona nispetle ay ve güneşin parlaklığı sönük kalacaktır:

En büyük lutfuna mazhar seni kılmış Allâh
Nûr-ı feyzinle tolarak kalb-i ‘ibâd-ı Rahmân

İnkişâf eylese nûrun görünür bî-şübhe
Sana nisbetle sönük mihr ile mâh-ı tâbân

Şâirin Kadir gecesine dair kaleme aldığı bir sonraki şiiri, mesnevi nazım şeklindedir. Kur'an'ın nazil olmaya başladığı bir gece olmasıyla Kadir gecesi, varlık âleminin değer ve kıymetini artırmıştır. Kadir gecesinin değerli ve kıymetli olması için Kur'an'ın bu gecede nazil olmaya başlaması yeterlidir. Bin aydan daha hayırlı olması sebebiyle kendisinde bulunan fazilet, bütün âlemi kaplayan nurdan daha aydınlıktır. Kadir gecesinde gamlı gönüller ferahlar, fecir vaktine kadar gamlı gönüller, günahkârlar bu gecenin feyziyle manevî şifa bulurlar. Şâir, Kadir gecesinin değerine dair dinî literatürde sıkça tekrar edilen faziletleri mesnevisine yerleştirmiştir. Mesnevisinin son iki beytinde “yâ Rab” hitabıyla Allah'a niyaz ederek Kadir gecesinin değer ve bereketi vesilesiyle cehennem azabından kurtulmayı ve Allah'ın lütuf ve keremiyle müştak olduğu cemâline vuslatı yani rızasına ermeyi dilemektedir:

Yâ Rabb bi-kadri hâzihi'l-leyl
Ber-dil me-nümây dehşetü'l-veyl

Yâ Rabb be-lutf-ı feyz-nâket
Barz bi-nümây cemâl-i pâket

Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazan ayını sevinç ve sürurla karşılayan “merhabâ” redifli müzdevic muhammesi ile başlayan Ramazaniyesi, yine aynı nazım şekliyle “el-vedâ” redifli⁴⁸ müzdevic muhammes ile nihayet bulmuştur.⁴⁹ Ramazan ayının dinî-tasavvufî literatürdeki vasıflarını sayarak manzumesini oluşturan şâir; içinde bin aydan daha hayırlı olan Kadir gecesi ve bu gecede Kur'an nazil olmaya başlaması sebebiyle bu aya, “mâh-ı zî-şân” şânı yüce, Allah'ın lütuf ve ihsanının bütün aya yayılmasıyla “şehr-i ihsân”, Allah'ın “er-Rahmân” ismiyle şefkat ve merhametini bu ayda daha da artırmasıyla “kenz-i Rahmân”, oruçlunun mükafatını özellikle kendi zatına hasretmesi⁵⁰ bakımından “peyk-i Yezdân” ve konuyla ilgili “Bu ayın başı rahmet, ortası mağfiret, sonu da cehennem azabından kurtuluştur”⁵¹ rivayetine dayandırılan, Ramazan'ın mağfiretle olan kuvvetli bağıni göstermesi için “şehr-i gufrân” terkipleriyle Ramazan'ı uğurlamıştır. Hacı Ömer Lutfi, gelenekte olduğu üzere, Ramazan ayının dinî-tasavvufî edebiyatın kavramlarını kullanarak farklı nazım şekillerinden oluşan bir Ramazaniye kaleme almıştır. Ramazaniyesini iki müzdevic muhammesle çerçeveleyen şâir, Ramazan ayının kadir ve kıymetini idrak edemeden ondan ayrılışın getirdiği firkat acısıyla belinin iki büklüm olduğunu ifade ederek eserini “vâ veylenâ, “vâ hasretâ” ve “vâ firkatâ” nidalarıyla tamamlamıştır:

Kılmadık râzî seni vâ veylenâ
Kadrini biz bilmedik vâ hasretâ
Ayrı olup gitdin bugün vâ firkatâ
Firkatinden kaddimiz oldu dü-tâ
El-vedâ' ey şehr-i gufrân el-vedâ

48 Eşrefoğlu Rûmî'nin de 1469-70 [?]) Ramazan ayını üzüntü ile uğurlayan ve aynı vezinle söylenen “Elvedâ' ey mâh-ı tâbân elvedâ” redifli murabbası vardır. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Eşrefoğlu Abdullah Rûmî Divan-ı İlahiyât*, thk. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 80-81.

49 Tekke-tasavvuf edebiyatı içerisinde değerlendirilen ve Ramazan konulu ilahîler arasında Ramazan'ın gelişini kutlamak için yazılan “merhabâ ilâhîleri” çok yaygın olup halk arasında sıklıkla okunan eserlerdendir. Rıdvan Canım'ın bir kısmını eserinde verdiği İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1725) Ramazan ilâhîsi bu türün kayda değer örneklerindedir. Ramazan'ın on beşinden sonra okunan “Elvedâ ilâhîleri” de oldukça meşhur olmuştur. Aziz Mahmud Hüdayî'nin (ö. 1628) şeyhi Üftâde'nin (ö. 1580) Ramazaniyesi bu türün bir örneğidir. Bkz. Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 194-195.

50 Oruç dışında insanoglundun her ameli kendisi içindir. Oruç ise benim içindir ve mükâfatını da ben vereceğim.” (Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.)

51 Kaynaklarda zayıf hadis olarak kabul edilen bu rivayet, Ramazan'ın fazilet ve derecesini göstermesi bakımından sıkça kullanılmaktadır. “وَهُوَ شَهْرٌ أَوْلَىٰ رَحْمَةً، وَأَوْسَطُهُ، وَأَخْرَجَهُ عَشْرٌ مِنَ النَّارِ” şeklinde uzun bir metinden alınan rivayetin ilgili kısmı şöyledir: “Bu ayın başı rahmet, ortası mağfiret, sonu da cehennemden kurtuluştur.” Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mekettebü'l-Rüşd, 2003), 5/223; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424), 2/911. Hadisin sıhhati hakkında ayrıca bkz. Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1422), 8/59.

2. Metin

[124^b]

Kudûm-ı şehir-i sıyâm

Fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün

Merhabâ ey şehir-i Yezdân merhabâ

Merhabâ ey feyz-i Rahmân merhabâ

Merhabâ ey bahr-ı ihsân merhabâ

Merhabâ ey şehir-i gufrân merhabâ

Merhabâ ey cân-ı cânân merhabâ

[125^a]

Kıldı bu kalbi hilâlin bir ziyâ

Gördi mü'min sende feyz-i imtilâ

Gülşen-i ihsân seni kılmış Hudâ

Pür-safâsın pür-safâsın pür-safâ

Merhabâ ey şehir-i Yezdân merhabâ

Sensin a'mâl-i 'ibâdın serveri

Çünkü sen oldun likânın rehberi

Sende bulduk biz o feyz-i ekberi

Pür-ferah kıldın bugün sâ'imleri

Merhabâ ey feyz-i Rahmân merhabâ

Mislin olmaz 'akla sığmaz rif'atin

Sendedir kurb-ı visâli hazretin

Gark-ı nûr eyler kulûbı tal'atin

Sensin ümmîd-i necâtı milletin

Merhabâ ey bahr-ı ihsân merhabâ

[125^b] Sende zâhirdir o kenz-i ma'rifet

'Abde gösterdin nedir 'âlî-sıfat

Sende cûş eyler o bahr-ı mağfîret

Rahmet ü cûdunla toldı her cihet

Merhabâ ey şehir-i gufrân merhabâ

Lutf-ı Hak sende kerem sende 'atâ

Sâ'imîne sendedir va'd-i likâ

Sensin el-hak sen o yâr-ı dil-rübâ

Buldı mü'minler kudûmünden safâ

Merhabâ ey cân-ı cânân merhabâ

Tebcîl-i Ramazân

Müfteilün/müfteilün

Müjde safâ buldı cihân
Geldi mübârek Ramazân
Oldı hilal şu'le vü şân⁵²
Geldi mübârek Ramazân

[126^a] İster isen dâr-ı selâm
Savm ile bul 'âli-makâm⁵³
Gel idelim Hakk'a kıyâm
Geldi mübârek Ramazân

Oldı bu ay feyz-resân
Leyle-i kadr anda 'ayân
Açılır ebvâb-ı cinân
Geldi mübârek Ramazân

Hem kapanır dâr-ı hazîn
Bağlanır iblîs-i la'în
Kul olur Allâh'a yakîn
Geldi mübârek Ramazân

Hazret-i Kur'ân-ı kerîm
Anda bize virdi hakîm

[126^b] Gösterir ihsân-ı 'azîm
Geldi mübârek Ramazân

Savm iledir Hakk'a visâl
Sâ'ime var vasf-ı kemâl
Andadır ol nûr-ı cemâl
Geldi mübârek Ramazân

Andadır eltâf u na'îm
Andadır ihsân u kerîm
Andadır ol kenz-i hakîm
Geldi mübârek Ramazân

52 Bu mısradâ "hilâl", vezin gereği "hilal" şeklinde okunmuştur.

53 Metinde "âli", vezin gereği "âli" şeklinde okunmuştur.

Fahş-ı kelâmdan hazer it
Savmını nefse siper it
Gülşen-i rûha sefer it
Geldi mübârek Ramazân

Gadd-ı basar eyle gözüm
Söyleme bed dinle sözüm
[127^a] Koşma reh-i fiska kuzum
Geldi mübârek Ramazân

Hıfz it cevârih-i şerden⁵⁴
Eyle idüp hayr u hasen
Savm ile kıl kalbini şen
Geldi mübârek Ramazân

Gel idelim hamd ü senâ
Şükr ile tesbîh u du'â
Zikr ile tehlîl-i Hudâ
Geldi mübârek Ramazân

Sıdkıla kıl Hakk'a namâz
Hâlık'ına eyle niyâz
Çok yime kıl nevmi az
Geldi mübârek Ramazân

Rakde-i gafletden uyan
Sıdkıla Allâh'a dayan
[127^b] Ecir kazan itme ziyân
Geldi mübârek Ramazân

Dinle o Kur'ân'ı bu ay
İste o gufrânı bu ay
Gör büyük ihsânı bu ay
Geldi mübârek Ramazân

Neşr-i füyuzât ayıdır
Kalbe fütuhât ayıdır
Keşf ü sünuhât ayıdır
Geldi mübârek Ramazân

54 Bu mısradaki vezin bozuktur. Metinde mısra; "Hıfz cevârih-i şerden" şeklinde yazılmış, sonradan başka bir kalemle "hıfz" ve "cevârih" kelimeleri arasında "it" kelimesi eklenmiştir. Buna rağmen mısradaki vezin aksamaktadır.

Hakk'a münâcât idelim
Râh-ı hüdüya gidelim
Lutfi sivâyı n'idelim
Geldi mübârek Ramazân

[128^a] **Takdîs-i Şehr-i Sıyâm**

Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün
(Fâ'ilâtün) (fa'lün)

Geldi şehr-i Ramazân bak bu güzel şehr-i sıyâm
İster ey sâhib-i dîn hüsn-i 'amel şehr-i sıyâm

Fi'l-i hayrât ile ecr ü hasenâta sa'y it
Kıl 'ibâdet sakın itme kesel-i şehr-i sıyâm

Ümmet-i Fahr-ı cihâna onı bahş eyledi Hak
Görmedi dehrde bir başka milel şehr-i sıyâm

Eyle bu ayda taleb mağfiret-i Rahmânî
Oldı ihsân ile gufrâna mahal şehr-i sıyâm

Kapanır sâ'ime ebvâb-ı cehennem el-hak
Bâb-ı reyyân açılır cennete gel şehr-i sıyâm

Bağlanır anda şeyâtîn idemez vesvese hîç
Kuramaz sâ'ime bir dâm-ı habl şehr-i sıyâm

Bize bir cenbedir ol nâr-ı sakardan hazer it
Görmesün fahş-ı kelâm ile hâlel şehr-i sıyâm

Eyle imsâk-ı gadab terk-i hebâ kıl zinhâr
İtme ağyâr ile izhâr-ı cedel şehr-i sıyâm

[128^b] **Tevbe kıl Hazret-i Gaffâr'na her şâm u seher**
'Afv olur olsa günah misl-i cebel şehr-i sıyâm⁵⁵

Nûr-ı rahmet seni gark eyler o bahr-ı kereme
Koymasun fazl-ı Hudâ dilde vecil şehr-i sıyâm

55 İkinci tef'ilede "günâh", vezin gereği "günah" şeklinde okunmuştur.

Anda zâhir görünür her ne ki var matlûbun
Oldı bu ümmete mir'ât-ı emel şeh-r-i sıyâm

Savm ile Hak sıfatı 'abde tecellî idiyor
Nice itmez kula her 'ukdeyi hal şeh-r-i sıyâm

Eylesen savm-ı sivâ ile derûnun tathîr
Koymaz ağyâr ile gönülde 'ilel şeh-r-i sıyâm

Vasf-ı "lâ misle lehû" geldi onun şânında
Görmedi kendine bir misl ü bedel şeh-r-i sıyâm

Zulmet-i leyl-i tabî'atda durur mı sâ'im
Berk urur meş'ale-i subh-ı ezel şeh-r-i sıyâm

Kaldırır bâk-ı dem iftârda çeşm-i dilden
Hucbını Hazret-i Feyyâz-ı ecel şeh-r-i sıyâm

Kıble-i zâta yüzün savm ile döndür Lutfî
Sendedir bil sıfat-ı 'azze ve cel şeh-r-i sıyâm⁵⁶

[129^a] **Fezâ'il-i Şehr-i Ramazân**

Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün
(Fâ'ilâtün) (fa'lün)

Doğdı ufk-ı dilüme nûr-ı hilâl-i Ramazân
Matla'-ı sırr-ı samed oldı me'âl-i Ramazân

Bu aya hâs oluyor çünkü sıyâm ile kıyâm
Oldı gencîne-i Hak rûz-ı leyâl-i Ramazân

Dem-i iftârda bir başka tecellî görünür
Gösterir mâ'ide-i rûhı nevâl-i Ramazân

İsm-i Fâtır alıyor sâ'imi hengâm-ı gurûb
Dil-i 'ârifde olur sanma zevâl-i Ramazân

Eyle iftâr-ı helâl ile haramdan hazer it⁵⁷
Nûr olur cismine bil rızk-ı helâl-i Ramazân

56 Metinde "azze ve cell" vezin gereği "azze ve cel" şeklinde yazılmıştır.

57 Üçüncü tef'ilede "harâm", vezin gereği "haram" şeklinde okunmuştur.

Bâb-ı Reyyân açılır sâ'im-i dil-teşne için
Âb-ı hayvânda da yok feyz-i zülâl-i Ramazân

Çünkü "lâ misle lehû"⁵⁸ kadrini takdîs idiyor
Sığamaz havsala-i fikrine hâl-i Ramazân

Beyt-i ma'mûr-ı dil-i 'âşık girmez ağyâr
Mâsivâyı yakıyor nâr-ı celâl-i Ramazân

Savm ile çünkü ferah oldu likâ-i Deyyân
Gaşy ider 'âşıkı dîdâr-ı cemâl-i Ramazân

[129^b]

Andadır feyz-i tecellî-i "refî'u'd-derecât"⁵⁹
Gösterir rütbe-i kusvâyı kemâl-i Ramazân

'Ârif ol mertebeyi savm-ı sivâ ile bulur
Ne safâdır görinür 'îd-i visâl-i Ramazân

Lutfi efkâr-ı sivâdan dili imsâk itsen⁶⁰
Açılır çeşm-i dile kenz-i le'âl-i Ramazân

سر صيام⁶¹

حرج النسائي عن ابي امامة قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مرني بأمر آخذه عنك قال عليك بالصوم ، فإنه لا مثل له⁶²

ايراد حديث نبوي الهى

كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به والصيام جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث حينئذ ولا يسب⁶³ فإن سابه أحد أو قاتله فليقل إنني [أمرؤ⁶⁴] صائم والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله يوم القيامة من ريح المسك، للصائم فرحتان يفرحهما إذا أفطره حرج بقطره وإذا لقي ربه عز وجل فرح بصومه⁶⁵

58 Buradaki hadis iktibası ile ilgili metnin devamında söz konusu hadis metni müellif tarafından iki manzume arasında verilmiştir. Hadisin anlamı ve kaynağı ilgili bölümde verilmiştir. Hadis, ashtapan Ebû Ümâme'nin Hz. Peygamber'e hangi ibadeti yapması gerektiğini sorması üzerine, O'nun; "Sana orucu tavsiye ediyorum. Çünkü onun benzeri yoktur." tavsiyesini ihtiva eder.

59 "O'nun dereceleri yüksektir..." Mü'min Sûresi, 40/15.

60 "Lutfî", vezin gereği "Lutfî" şeklinde okunmuştur.

61 Şâir, manzumelerinde iktibas ve telmih yoluyla kullandığı oruç ibadeti ile ilgili bu pasajdaki hadis metinlerini İbn Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinden almıştır. *Fütühât-ı Mekkiyye*'nin orucun sırları ilgili kısımları için ayrıca bkz. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye Orucun Sırları*.

62 "Ebû Ümâme anlatıyor: 'Allah Rasûlü'nün (s) yanına giderek: 'Bana, amel edeceğim bir şey tavsiye et!' dedim. Bana: 'Sana orucu tavsiye ediyorum. Çünkü onun benzeri yoktur!' dedi." Nesaî, *Siyâm*, 43. Müellifin, hadis metnini aldığı kaynak için ayrıca bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2/329.

63 Metinde hadisin bu kısmı, "حينئذ ولا يسب" şeklinde iken müellifin kaynak gösterdiği *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de "يومئذ ولا يسخب" şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/329.

64 Metinde, "أمرؤ" kelimesi silinmiştir.

65 "Oruç dışında Âdemoğlunun her ameli kendinedir. Oruç ise bana ait olup mükafatını da ben veririm. Oruç bir kalkandır. Sizden biriniz oruçlu ise o gün kötü söz söylemesin ve cinsel ilişkiye de girmesin. Birisi kendisine kötü söz söyler ya da sataşır, 'Ben oruçluyum.' desin. Muhammed'in canını kudret elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, kıyamet gününde oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha hoştur. Oruçlu iken iki rahatlık bulunmaktadır. Birisi,

[130^a] **Hadîs-i dîger**

حرج مسلم عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا جاء رمضان فتحت أبواب الجنة، وغُلِّقت أبواب النار، وصُفِّدت الشياطين وزاد النسائي في كتابه ونادى منادى في كل ليلة يا طالب الخير هلمّ ويا طالب الشر امسك⁶⁶

Hediyye-i Ramazân

Mef'ûlü/mefâ'ilün/fe'ûlün

Doğdı Ramazân hilâli el-hak

Saçmaz mı dil-i 'ibâda revnak

Hak kurbetine ider işâret

Virdi bize pek büyük bişâret

Gösterdi nedir o kâbe kavseyn

Gel kurbeti bul verâ-yı kevneyn

Savm ile takarrub it Hudâ'ya

Îr nûr-ı safâ-yı Mustafâ'ya

Ma'nâ-yı sıyâm olunca rif'at

Gör anda nedir makâm-ı kurbet

[130^b] İmsâk ile de kılındı ta'bîr

Gel gayrı gönülde kılma tasvîr

Şehr-i Ramazân gelince ey cân

Ol ayda diyor Habîb-i zî-şân

Ebvâb-ı cinân-ı Hak açıldı

Eltâf-ı nihân dile saçıldı

Ebvâb-ı cehennem oldu mağlûk

Bahr-ı kereme kul oldu mağrûk

Bağlandı ne varsa hep şeyâtîn

Berk urdı 'ibâda pertev-i dîn

Bu'diyyeti atdı kurbet-i Hak

Şâd eyledi 'abdi vuslat-ı Hak

iftar vakti iftarın verdiği rahatlık, diğeri ise Allah'a kavuşma vakti geldiğinde orucun verdiği rahatlıktır." (Buhârî, Savm, 9) Hacı Ömer Lutfî'nin bu rivayetle ilgili hadis metnini aldığı kaynak için ayrıca bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/329.

66 "Ramazan ayı geldiğinde cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır ve şeytanlar zincire vurulur." (Buhârî, Savm 5; Müslim, Sıyâm, 1-5). Müellifin hadis metnini aldığı kaynak için ayrıca bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/332.

[131^b] Her bir ‘amel Âdem’indir ancak
Savm oldu sıfât-ı Hakk’a mülhak

“Fe innehu lî” diyince Mevlâ
Yok bir ‘amel olsun andan evlâ

Ya’nî bu sıfat Hudâ’ya mahsûs
Oldı kim bu kavî-i Hakla mansûs

Hakk’ın sıfatı bulundu kulda
Esrârını gör ‘ayân gönülde

Bak savma “cezâ benim” diyor Hak
Ağyârı atup likâyâ ir bak

Sâ’imlere savm olunca cennet
Feth oldu dimek ebvâb-ı rahmet

A’zâ-yı vikâye ile şerden
Tâ kurtulasın bugün sakardan

Bırak gıybet ile fahş-ı kelâmı
Hıfz eyle ma’âsiden sıyâmı

[132^a] Sâ’im iken olma halkı lâ’im
Oldınsa eger hakîki sâ’im

Şâyed seni seb iderse lâ’im
Rıfk ile ana di “innî sâ’im”⁶⁹

Hakkıla bak ol bu sırra âgâh
Kim kıldı beyân kasemle Allâh

Miskden daha hoş-bu oldu sûfi⁷⁰
Allâh’ına sâ’imin halûfi

Hem rûz-ı kıyâm olunca zâhir
Elbet olacak bu rîh-i tâhir

69 Hadis metninden yapılan iktibasta, “لِ” edatına eklenen mütekellim yâ’sı “innî” şeklinde okunduğunda vezin aksamaktadır, veznin aksamaması için kelime “innî” şeklinde okunmalıdır. Buna rağmen, hadis metninde karışıklığa meydan vermemek için metnin gramer bakımından doğru yazılışı tercih edilmiştir.

70 İkinci tef’ilede koku anlamındaki “bû” kelimesi, vezin gereği “bu” şeklinde okunmuştur.

Göstermededir o “ferhatânî”⁷¹

İftânla bak likâ zamânı

Şâd itdi nüzul ider me’ânî

Fıtrıla likâ bu nefis ü cânı

Nefsin ferahı degil mi iftâr

Savm ile ferah bu rûha dîdâr

[132^b] Hannân ile nânda görsen ey yâr

Var nefis ile rûha pek çok esrâr

Tahrîc idiyor hadîsi Müslim

Bulmaz mı safâ fu’âd-ı müslim

Zâhir oluyor me’âli ehle

Hakkıla bak ol hadîs-i Sehl’e

خرج مسلم عن حديث سهل ابن سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن في الجنة باباً يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل معهم غيرهم يقال ابن الصائمون فيدخلون منه فاذا دخل آخرهم اغلق فلا يدخل منه احد⁷²

Dinle ne diyor Nebiyy-i zî-şân

Kıl sen bu hadîsi cevher-i cân

Var cennet içün diyor ki bir bâb

Reyyândır adı o bâb-ı pür-tâb

Mahşer günü haşr olunca cânlar

Andan girecek oruç tutanlar

[133^a] Sâ’imlere hâs o bâb-ı reyyân

Andan giremez orucuz insân

Sâ’imler olur önünde matlûb

Kim savm ile oldı Hakk’a mahbûb

71 “Oruçlunun ferahlayıp sevineceği iki an vardır: Birisi iftar ettiği zaman, diğeri ise orucunun sevabıyla Rabbine kavuştuğu andır.” (Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163).

72 “Cennette reyyân adı verilen bir kapı vardır ki, kıyamet günü bu kapıdan ancak oruçlular girecek, onlardan başka kimse de giremeyecektir. O vakit oruçlular nerede diye seslenilir. Bunun üzerine oruçlular bu kapıdan girerler. Onlardan en son kişi girdiğinde kapılar kapanır. Artık bundan sonra oradan hiç kimse giremez.” (Buhârî, Savm, 4; Müslim, Sıyâm, 166). Müellifin hadis metnini referans gösterdiği kaynak için ayrıca bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/331.

Her biri gelüp girince ey cân
Sonra kapanır o bâb-ı reyyân

Reyyân olup ol bu sırra vâkîf
Savm ile irer kemâle ‘ârif

Kâmil buluyor safâ-yı dâide
Görmez o kemâli başka şeyde

Yazdı bunu sâhib-i fütuhât
Her bir sözi Hazret’in sünuhât

Hakk’ın sıfatı sıyâm olunca
Kıl savme devâm tâ ölince

Kıl savm-ı sivâ ile dili pâk
Ağyârı düşünmeden kıl imsâk

Bak Lutfi dile sıyâm-ı kalbi⁷³
Bunda göresin cemâl-i Rabb’i

[133^b] **Ramazân-ı Mağfiret-Nişâna**

Mef’ûlü/mefâ’ilün/fe’ûlün

Ey şehri-i sıyâm-ı feyz-güster
Oldın ne kadar da behcet-âver

Viridi ne şeref senin kudûmün
Var şimdi şetâreti ‘umûmun

Sen mâh-ı cemîl cân-fezâsın
Sen şehri-i celîl şevk-zâsın

Sensin o füyûz-ı Hakkı câmi‘
Her çehrede nûr-ı feyz-i lâmi‘

Ey mecma’-i cûd u lutf-ı Rahmân
Ey menba’-ı nûr-ı feyz-i Subhân

73 “Lutfi”, vezin gereği “Lutfi” şeklinde okunmuştur.

Tebrîk idiyor seni melekler
Takdîs idiyor seni felekler

Kılmış seni bak Cenâb-ı Hâdî
Cûd u kerem ü 'atâya bâdî

Ebvâb-ı cinân açıldı sende
Eltâf-ı nihân saçıldı sende

Envâr-ı hüdâ cihâna sârî
Enhâr-ı safâ cinâna cârî

Yetmez mi sana büyük bir 'unvân
Kim nâmene dindi şehr-i Gufrân

“es-Savmu lî”⁷⁴ kıldı kadrin a'lâ
Ecrin viriyor Cenâb-ı Mevlâ

Cûş eyledi sende bahr-ı rahmet
Kıldı bu 'ibâdı gark-ı ni'met

Hak lutf-ı 'azîmin itdi ızhâr
Her yirde melekler oldı seyyâr

Envâra donandı her menâre
Her kandili sanki mâh-pâre

Mü'minler ile tolar mesâcid
Herkes oluyor Hudâ'ya sâcid

Huffâz okıyor hemîşe Kur'ân
Envârı ider kulûbı rahşân

[134^a] Âvâz-ı latîf ü dil-nişîni

Pür-neş'e ider muvahhidîni

Her sâmi'a bahş ider ne lezzet
Vecde getirir dili bu hâlet

74 Hadis metninden yapılan iktibasta, “لِي” muttasıl mecrur zamiri “lî” şeklinde okunduğunda vezin aksamaktadır, veznin aksamaması için kelime “li” şeklinde okunmalıdır. Buna rağmen, hadis iktibasında karışıklığa meydan vermemek için metnin gramer bakımından doğru yazılışı tercih edilmiştir.

Her dilde 'ibâdete heves var
Ervâhı ihâta eyler envâr

Gark-ı nı'am olmasun mı sâ'im
Rahmet yağıyor bu ayda dâ'im

İhsân-ı 'azîm-i Hak Te'âlâ
Sardı bu cihânı hep ser-â-pâ

Çok müjde bu ümmet-i necîbe
Ümmetdir o sevgili Habîbe

Bu kevnde halîfesidir el-hak
Her demde viren serîre revnak

Binler yaşasun o Şâh-ı a'zam
Durdukça o mihr ü mâh-ı 'âlem

Ramazân Hediyesi

Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün
(Fâ'ilâtün) (fa'lün)

Ramazân geldi bugün savm ile imsâk eyle
Rûhun iftâra şitâb ile ferahnâk eyle

Açılır şimdi sana mâ'ide-i rûhânî
Nedir ol mâ'idenin lezzetin idrâk eyle

Nûr-ı zikr ile gözüm çeşm-i basîret açılır
Perde-i gafleti dilden çekerek çâk eyle

[134^b] Oku Kur'ân'ını bak Hakla tekellümde bulun
Nûr-ı Yezdân ile çeşm-i dili [i]drâk eyle

Gazabu'llâhı düşün âyet-i tahvîfinden
Havf u haşyet ile dü-çeşmini nemnâk eyle

O büyük rahmetini gösteren âyâtından
Fazlını istemege şevk ile çâlâk eyle

Dâr-ı dünyâda sakın çıkma reh-i takvâdan
Haşrde kendini ol hâl ile bî-bâk eyle

Savm ile buldı bulan mertebe-i 'ulyâyı
Sen de bak savmını bir süllem-i eflâk eyle

'Arş-ı a'lâya 'urûc itmege kasdın var ise
Bul tevâzu'la şeref meskenini hâk eyle

Ka'r-ı deryâda bulur dürr-i semîni gavvâs
Virme hiç nefesine kıymet onı hâşâk eyle⁷⁵

Olmasun sût-i havâtırla mülevves fikrin
A gözüüm savmile beyt-i dilini pâk eyle

[135^a] “Ene eczî”⁷⁶ didi Hak anla bu remzin ey cân
Vuslatı zahm-ı dil-i firkate tiryâk eyle

Kendini devlet-i bâkî için ey Lutfi bugün⁷⁷
Bende-i pâdişeh-i kişver-i levlâk eyle

Fî 1 Ramazân sene 1345

İftâr Hissiyâtı - Nûr-ı 'aynım Mustafâ Nûrî'ye

Mef'ûlü / fâ'ilâtün / mef'ûlü / fâ'ilâtün

Olmaz mı kalb ü câna feyz-i nisâr-ı iftâr
Ehl-i sıyâmı kıldı pek behredâr-ı iftâr

Teslîm-i Hakk'a kıldı hâl-i sıyâmı sâ'im
Bu demde eylemez mi pek bahtiyâr-ı iftâr

Hoş eyledi tesâdüf bu mevsim-i güzîne
Pür-zevk ü pür-safâdır vakt-i bahâr-ı iftâr

Yâ Rab nedir bu neş'e bu neş'e-i îlâhî
Parlar gönülde nûr-ı şevk ü mesâr-ı iftâr

Bir mâ'ide açınca zevk-i cinânı câna
Gösterdi nûr-ı Hakla pek âşikâr-ı iftâr

75 “Hîç”, metinde vezin gereği “hiç” şeklinde okunmuştur.

76 “كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصِّيَامَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ” “Âdemoğlunun oruç dışında her ameli kendisi içindir. Oruç benim içindir, onun mükâfatını da ben vereceğim.” (Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163).

77 “Lutfi”, vezin gereği “Lutfi” şeklinde okunmuştur.

[135^b] Vakt-i gurûb içinde bir başka hâl vardır
Seyr it kuruldı bezm-i dâru'l-karâr-ı iftâr

Gel vuslata şitâb it ta'cîli sünnet oldı
Bak sofrâ-i keremdir hoş yâd-gâr-ı iftâr

Bu ân-ı bî-müdânî hisden bulunma gâfil
Seyr it safâ-yı rûhı ol hûş-yâr-ı iftâr

Hakk'ın tecelli itsün fâtırla feyz-i tâmı
Kılsun derûn-ı dilden ref'-i gubâr-ı iftâr

Sâ'implere bu demde gösterdi "ferhatâni"⁷⁸
'Uşşâka rû-nümâdır ruhsâr-ı yâr-ı iftâr

Toplandı bir zamânda nefis ile cân gıdâsı
Çeşm-i dile göründi pek dil-şikâr-ı iftâr

Hengâm-ı fer-fezâdır bu demde sâ'imînin
Pîşinde cilve-gerdir bu şûh-vâr-ı iftâr

Rûhâni zevki duysun şimdi oruç tutanlar
Hak ile oldı halka pek feyz-bâr-ı iftâr

Bu ân-ı pür-safâda pür-zevk olunca sâ'im
Gaşy itmesün mi kalbin hâl ü şî'âr-ı iftâr

[136^a] Her ânına zamânın şehri-i sıyâm içinde
Tercîh idildi hâl-i pür-iftihâr-ı iftâr

Gökde melekler olmuş müstağfirîn-i sıyâm
Ehl-i sıyâma virsün şevk intizâr-ı iftâr

Mazhar bu demde oldı kul baht-ı câvidâna
Bu tâli'-i güzindir bir ber-güzâr-ı iftâr

Sâ'imleri alınca Lutfî Cenâb-ı Fâtır
Elbet olur gönülde pür-i'tibâr-ı iftâr

78 "Oruçlunun ferahlayıp sevineceği iki an vardır: Birisi iftar ettiği zaman, diğeri ise orucunun sevabıyla Rabbine kavuştuğu andır." (Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163).

Leyle-i Kadre Hitâb

Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün
 (Fâ'ilâtün) (fa'lün)

Ne şeref-bârsın ey leyle-i kadr-i zî-şân
 Gark-ı nûr oldı cihân indi semâdan Kur'ân

Didi Hak sevgili peygamberine “mâ edrâk”⁷⁹
 Nice idrâk idebilsün seni 'akl-ı insân

Çünkü bin mâhdan efdalsın eyâ mihr-i cihân
 Nûr-ı Hak sendedir ol şa'ş'a-i feyz-efşân

Şanlı bir 'ömr-i tabi'îye bedel oldun sen
 Nice tebcîle şitâb itmesün ehl-i îmân

[136^b] Hep meleklerle iner Hazret-i Cibrîl bile
 Kasr-ı firdevse döner sâha-i pehnâ-yı cihân

Matla'-ı fecre kadar mahz-ı selâmet sensin
 Kıldı Allah seni gencîne-i lutf u ihsân

Sensin esrâr-ı 'amâ dinse degil mi şâyân
 Sendedir hilkat-ı esbâb-ı şu'ûn-ı ekvân

Pertev-i rahmet ile bârika-i feyzinden
 Küre-i rû-yı zemîndir bize gülzâr-ı cinân

En büyük lutfuna mazhar seni kılmış Allâh
 Nûr-ı feyzinle tolar kalb-i 'ibâd-ı Rahmân

İnkişâf eylese nûrun görünür bî-şübhe
 Sana nisbetle sönük mihr ile mâh-ı tâban

İntizâr eyliyorum bâr-gehi lutfundan
 Dilerim görmege ben sendeki envârı 'ayân

Göster envâr-ı safâ-bârını Lutfî görsün
 Ey şeb-i [tîre] bülend-ahter u nûr-ı Yezdân

79 “Bilir misin nedir Kadir gecesi?” (Kadir Sûresi, 97/2)

[137^a] **Şeb-i Kadr-i Şeref-bahş-ı Celîle**

Mef'ûlü / mefâ'ilün / fe'ûlün

Ey leyle-i kadr kadr ü şânın
Tevkîrine hep sebeb cihânın

Eltâf-ı Hudâ cihâna vâsıl
Kur'ân-ı 'azîm sende nâzil

Kudsiyyene ne 'ulvî burhân
Burhân-ı celîlin oldı Kur'ân

Gördün bize ol kitâb-ı ekber
Vasf-ı şeref-i 'azîmin eyler

Bin şehre bedelsin ey şeb-i sûr
Tasvîr olunur mı 'âlem-i nûr

Hep sende nüzul iden melekler
Rahmetle bütün 'ibâdı bekler

Feyzin oluyor gumûma sârî
Tâ matla'-ı fecr olunca cârî

Kim Hakk'a tevbe itse nâ-gâh
Rahmet idiyor o anda Allâh

Ey şeb ne kadar sa'âdetin var
Senden saçılır cihâna envâr

Sen mecma'-ı nûrsun ki el-hak
Sensin viren ehl-i kalbe revnak

Bak sendeki nûr-ı feyz-i Mevlâ
Sardı bu cihânı hep ser-â-pâ

Pertev-i dile saçdı mihr-i vahdet
Senden görünür safâ-yı cennet

Ey şeb ne kadar ferah-fezâsın
Pür-şevk ü şetâret ü safâsın

İftâr-ı cihâna feyz saçdın
Ebvâb-ı cinânı sen mi açdın

Ol feyz-i Hudâ teccüm itmiş
Bir 'âlem-i nûr teressüm itmiş

اورديم

nûr-ı Hakk'a gamsın⁸⁰

Nûrunla kalır mı nûrî şemsin

[137^b] Eşbâh o nûr içinde pûyân

Ervâh sürûr içinde hayrân

Bilmem bu ne feyz-i bihterîndir
Vecd-âver-i kalb-i mü'minîndir

Bir böyle şebe diyor ki vicdân
Olsun nice bin sabâh kurbân

Yâ Rab ne büyük bu lutf u ihsân
Rahmet yağıyor kulûba her ân

Bir leyl-i şeref-celîle kıldın
Gufrâna onı vesîle kıldın

Mü'minlere bâ'is-i sa'âdet
Mücrimlere bâdî'-i selâmet

Lutf u keremin cihâna sârî
Feyz-i ni'amın cinâna cârî

Yâ Rabb bi-kadri hâzihi'l-leyl
Ber-dil me-nümây dehşetü'l-veyl

Yâ Rabb be-lutf-ı feyz-nâket

برسن

bi-nümây cemâl-i pâket⁸¹

⁸⁰ Bu mısra; "Odur (?) yem-i nûr-ı Hakk'a gamsın" ya da " (?) dürr-i yem-i nûr-ı Hak'ka gamsın" şeklinde okunabilir. Ancak imlâ ve anlam açısından ilk iki tefile problemlidir.

⁸¹ Mısra başındaki kelime, "barz" ya da "be-radd" şeklinde okunabilmektedir.

Vedâ'-ı Şehr-i Gufrân

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

El-vedâ' ey mâh-ı zî-şân el-vedâ'
El-vedâ' ey şehr-i ihsân el-vedâ'
El-vedâ' ey kenz-i Rahmân el-vedâ'
El-vedâ' ey peyk-i Yezdân el-vedâ'
El-vedâ' ey şehr-i gufrân el-vedâ'

[138^a] Kenz-i ihsândın eyâ şehr-i sıyâm

Gösterirdin sâ'imîne feyz-i tâm
Sende vardı hoş sıyâm ile kıyâm
Hak seni on bir aya kıldı imâm
El-vedâ' ey mâh-ı zî-şân el-vedâ'

Sende açılmışdı ebvâb-ı cinân
Sende yüz gösterdi hayrât-ı hisân
Sende bulmuşdı safâ-yı câvidân
Firkatinden sâ'imîn itsün figân
El-vedâ' ey şehr-i ihsân el-vedâ'

Sensin el-hak sen bize kenzü'l-'atâ
Sende vardı sâ'ime hüsn-i likâ
Ol likâdan cân olurdu pür-safâ
Âh kim olduk o devletden cüdâ
El-vedâ' ey kenz-i Rahmân el-vedâ'

[138^b] Yok idi mislin senin ey yâr-ı cân

Gark iderdin kalb-i nura ân-be-ân
Mîhr-i feyzindi kulûbe mihr-bân
Hasretinden yandı diller el-amân
El-vedâ' ey peyk-i Yezdân el-vedâ'

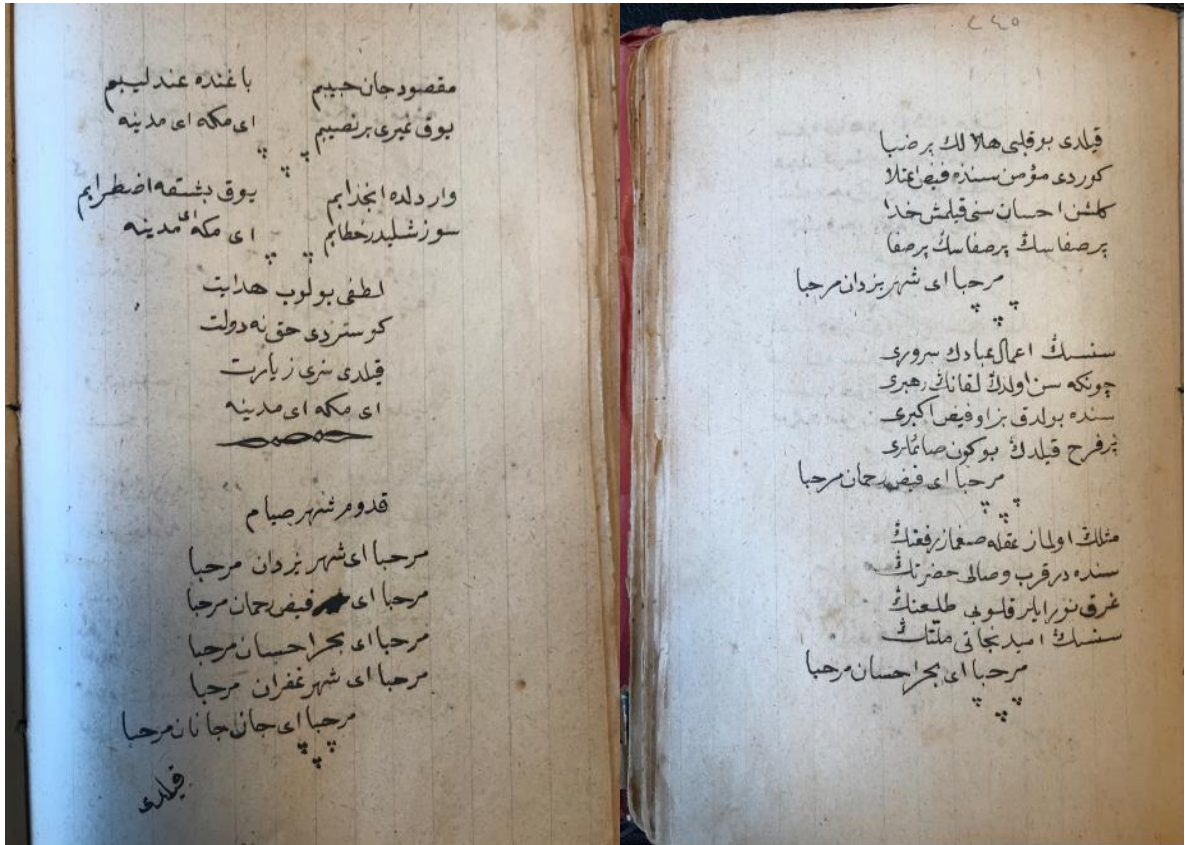
Kılmadık râzî seni vâ veylenâ
Kadrini biz bilmedik vâ hasretâ
Ayrılup gitdin bugün vâ firkatâ
Firkatinden kaddimiz oldu dü-tâ
El-vedâ' ey şehr-i gufrân el-vedâ'

Sonuç

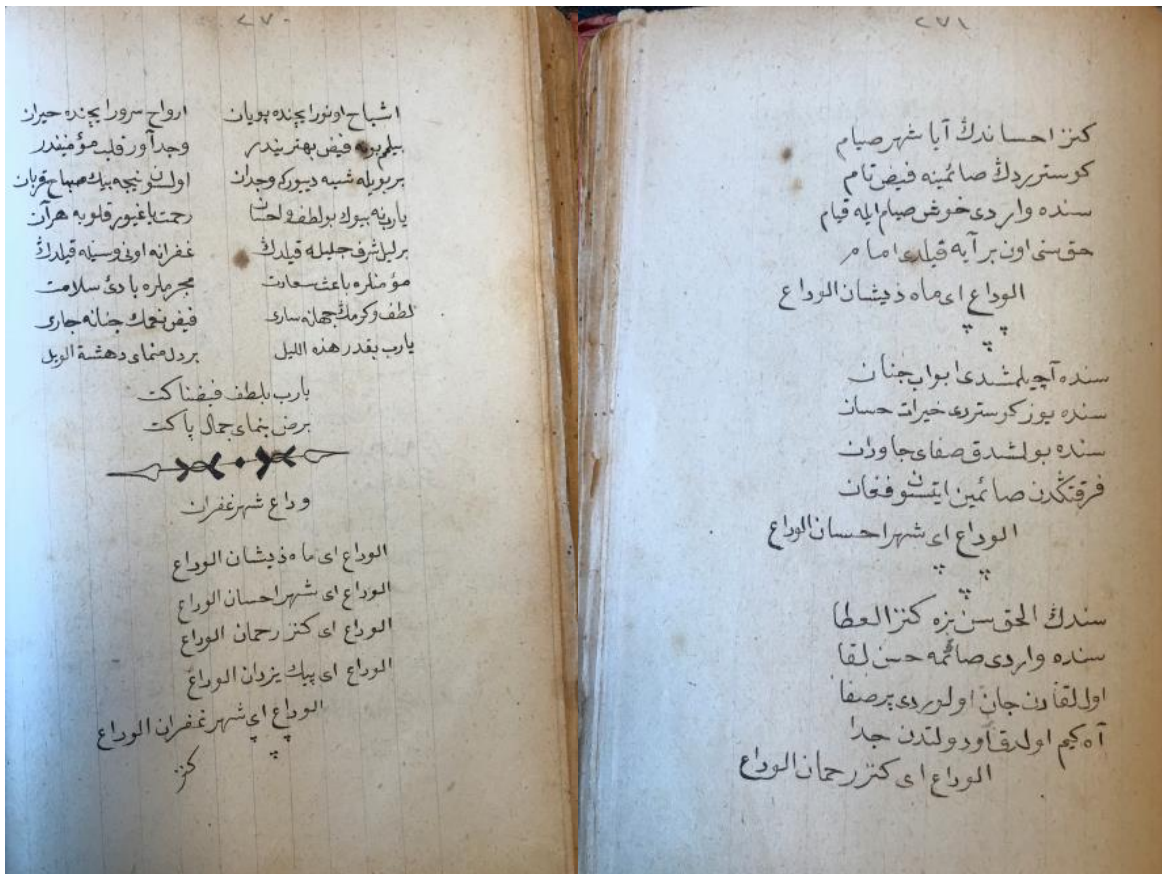
Edebiyatımızda dinî kavramların yerleşip gelişmesinde büyük rolü olan Ramazaniyeler, dinî-tasavvufî amaçla kaleme alındıklarından sade bir dille telif edilmişlerdir. XIX. asrın ikinci yarısı ile XX. asrın başlarını idrak eden Prizrenli Hacı Ömer Lutffî'nin dinî konulu şiirleri arasında bulunan Ramazaniyesi on bir manzumeden müteşekkildir. Başında ve sonunda birer müzdevic muhammes ile çerçevelenen eserde; iki muhammes, üç mesnevi, beş gazel ve bir adet de murabba nazım biçiminde manzume yer alır.

Ramazan ayının coşkusu işleyen şâirin manzumeleri, konusu gereği dinî-tasavvufî ağırlıklıdır. Eserde, ayet ve hadis iktibasları sıklıkla kullanılmış, metin içerisinde yapılan iktibas ve telmihlerin yanı sıra iki manzume arasında oruçla doğrudan ilgili hadislerin metinleri verilmiştir. Hacı Ömer Lutffî, Ramazaniyesindeki şiirlerini ilmî ve tasavvufî kişiliğini yansıtan bir tarz ile oluşturmuştur. Müellif, sosyal hayatı kuşatan bir ibadet olduğu kadar insanın ruhunu, iç âlemini de inşa eden bir ibadet anlayışından hareketle orucun, nefis terbiyesi ve ruh tasfiyesindeki önem ve tesirini şiirlerinin ana konusu haline getirmiştir. Bu bakımdan eserde, orucun vücubiyeti ve rükünlerinden ziyade insanı inşa ve ihya eden yönü işlenmiştir. Dolayısıyla Hacı Ömer Lutffî'nin Ramazaniyesi, kültürel ve folklorik bir eser olmayıp tamamıyla dinî-tasavvufî kelime ve mazmunlarla örülüdür. Kemâle ermenin ve rızaya kavuşmanın yollarını dilin imkânlarını kullanarak işleyen şiirlerde, Ramazan ayına mahsus mazmun ve kavramlar sıklıkla kullanılmıştır. Ramazan medeniyet ve edebiyatı içerisinde değerlendirilebilecek bu kelime ve terkipler; şehri Ramazan, şehri gufrân, şehri sıyâm, mâh-ı gufrân, kenz-i Rahmân, savm-ı sivâ, mâh-ı zî-şân, peyk-i Yezdân ve kudüm-ı şehri sıyâm şeklinde sıralanabilir.

Ek



Prizrenli Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazaniye'sinin "Kudüm-ı şehri siyâm" başlıklı ilk manzumesinin baş tarafı. (vr. 124b-125a)



Prizrenli Hacı Ömer Lutfi'nin Ramazaniye'sinin "Vedâ-ı şehri gufrân" başlıklı son manzumesinin bir kısmının görüntüsü. (vr. 137b-138a)

Kaynakça | References

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ibâs*. 2 Cilt. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî., ts.
- Aksoy, Hasan. "Mevlid Külliyyatı Klasik Dönem". *Şemseddin Sivasî ve Mevlidi*. ed. Mehmet Akkuş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî. *Keşfu'l Mahcûb*. thk. Es'ad Abdülhâdî Kandil. I-II Cilt. Kahire: el Meclisi'l Â'la li's-Sekâfe, 2007.
- Atik, Hikmet. "Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze". *Yusuf Sami Efendi ve Mevlidi*. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cengiz, Veysi - Akkaya, Veysel. "Tasavvufî Açından Bir İbadet Olarak Oruç". *Tasavvufîlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 48 (2021), 95-115.
- Ceyhan, Adem. "Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze". *Ahmed İzzet Paşa ve Mevlidi*. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Cunbur, Müjgan. "Ramazan Ayı ve Edebiyatımız". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Ramazan Özel Sayısı)* 4/1-2 (1965), 26-32.
- Çelebioğlu, Âmil. "Edebiyatımızda Ramazan". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Çelebioğlu, Âmil. *Ramazannâme*. İstanbul: Tercüman, ts.
- Daryal, Ali Murat. "Ramazan Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/100-101 (ts.), 287-299.
- Dursunoğlu, Halit. "Klasik Türk Edebiyatında Ramazan Konulu Şiirler". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 22 (2003), 9-29.
- Ekinci, Ramazan. "Mevlid Külliyyatı Tanzimat'tan Günümüze". *Diyanet İşleri Başkanlığı İbrahim Re'fet ve Mevlidi*. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Erginli, Zafer - ve diğerleri. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ertan, Mehmet Emin. *Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler*. Trakya Üniversitesi, 1995.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Eşrefoğlu Abdullah Rûmî Divan-ı İlahiyât*. thk. Mustafa Tatçı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Ramazan Geldi Hoş Geldi*. Kevser Yayınları, 2011.
- Hafız, Nimetullah. "Hacı Ömer Lütfü'nün Tarihi Eserleri". *VIII. Türk Tarih Kongresi*. 2/1215-1222. Ankara, 1981.
- Hafız, Nimetullah. *Ömer Lütfî Tevârih*. Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Hafız, Tacida. *Hacı Ömer Lütfî, Eserlerinden Seçmeler*. Priştine: Tan Yayınları, 1993.
- Hafız, Tacida. "Hadži Omer Lutfi Paçarizi i njegova uloga u širenju socijalističkih ideja na Kosovu". *Glasnik Muzeja Kosova XIII-XIV* (1984), 245-274.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye Orucun Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1422.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı., 1424.
- Karahan, Abdülkadir. "Ramazan Edebiyatı ve Ramazaniyeler". *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 95-100.
- Keleş, Reyhan. "Divan Şiirinde Ramazan Ayı ile İlgili Kavramlar". *Ramazan ve Oruç*. ed. Fahrettin Altun vd. 371-385. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015.
- Kemikli, Bilal. "Mevlid Külliyyatı Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât ve Tercümeleri". *Süleyman Çelebi ve Vesîletü'n-Necât*. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kemikli, Bilal. *Ramazan Güzellemeleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kütü'l-Kulûb Fi Muameleti'l-Mahub ve Vasfu Tariki'l-Mürîd lâ Makâmî't-Tevhid*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Nuri, Mustafa. *Ramazan Risalesi*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1339.
- Öksüz, Yılmaz. "Şeyh Hâlid Divan'ında Gönül Tasavvuru". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2017), 251-265.
- Özalp, N. Ahmet. *Bilgellikler Divanı*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Pekolcay, Necla. "İslâmî Türk Edebiyatında Ramazan İçin Yazılmış Mısralar". *İslam Medeniyeti* 16 (1968).
- Prizrenli Hacı Ömer Lutffî. *Erkân-ı Hac ve İlham-ı Kâbe*. haz. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu. İzmir: Hasan Fehmi Yayınları, 1976.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İkdâm Matbaası, 1317.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Ulupınar, Hamide. *Ahmet Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.

- Uzun, Mustafa. "Ramazâniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/439-440. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ramazaniyye--edebiyat>
- Ünver, A. Süheyl. "Ramazan Medeniyeti". *Diyanet İşleri Reislîği 1960 Yıllığı*, 21-25.
- Virmişa, Raif. *Hacı Ömer Lütîfi Hayatı, Divanı ve Diğer Eserleri*. Prizren-Kosova: Kosova Türk Araştırmacılar Derneği, 2021.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Meali (Tıpkıbasım)*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yekbaş, Hakan. "Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (Yaz 2012), 173-230.
- Yıldız, Alim. *Şiirin Gölgesinde*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Yüksel, Sedit. "Eski Edebiyatımızda Ramazan". *Türkoloji Dergisi* VII/1 (1977), 35-39.
- Zubçeviç-Hafız, Tacida. *Ömer Lütîfi Divanı*. Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2002.

The Story of Rostam and Esfandiar between the Ferdowsi's *Shahnameh* & Tha'alibi's *Ghurar Akhbār Mulūk al-Furs*

Moustafa ALBAKOUR |  0000-0001-9135-3511

Asst. Prof. Dr. | Author | m.albakour1977@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University | ROR: 01sps7q28

Arabic Language and Rhetoric | Artvin, Türkiye

Abstract

The story of Rostam and Esfandiar is one of the most important ancient Persian tales that was widely mentioned in the sources of the Prophet's biography, interpretations of the Qur'an, the histories of early Islam, and the literatures of the peoples. Studying the Islamic sources that reported this story provides us with three views regarding it: the first is religious, which appears in the books of the Prophet's biography and interpretations of the Qur'an, and in which it is considered part of the legends of the ancients. The second is enthusiasm or nationalism, and it was evident in Ferdowsi's *Shahnameh* and the subsequent Persian nationalist works, that shows the most important elements of Persian nationalist fervour. The third is historical, and it is evident in the books on the history of Islam that talk about the biographies of the ancient Persian kings from the legendary era until the fall of the Sassanid Empire at the hands of the Muslim Arabs, including the book *Ghurar Akhbār Mulūk al-Furs* by Al-Tha'alabi. This story revolves around two heroes of Persian enthusiasm works, *Rustam and Esfandiar*. These are known for fighting many fateful and dangerous wars in defense of Iran's independence and to preserve the throne of its kings, but they clashed at the end of their lives, and the matter ended with Esfandiar's death at the hands of Rustam after a series of dramatic incidents. This story embodies the collision of a number of important human concepts, such as the conflict between religion and nationalism, authority and the people, old age and youth, courage and resourcefulness, captivity and freedom. The two most important narratives of the story of Rustam and *Svandiaar*, the most integrated and mature in the sources of Islamic history and sources are: *Shahnameh*, Al-Firdawsī's narrative (~ 330-416 AH), which is written in Persian, and the narrative of the deception of the *Ghurar* by Al-Tha'alabi (350-429 AH), which is written in the Arabic language. Vision towards this the story and its philosophy lay apart; Al-Firdawsī treated this legendary story and similar ones as symbols that could be interpreted and not a myth, while Al-Tha'alabi saw this story as a myth that the human mind could not accept. A preliminary look at the narratives of Al-Firdawsī and Al-Tha'alabi shows that there is a great similarity between the most important elements of this story, and perhaps the lives of these two writers at almost the same time, and in one region, leaves us before three possibilities about the reasons for this similarity. The first is that Al-Tha'alabi took from Ferdowsi based on the fame of the *Shahnameh*, the unity of the environment in which they lived, and Ferdowsi's advanced age over him. The second is that Al-Firdawsī took from Al-Tha'alabi by virtue of the latter's fame and great literary stature. And the third is that Al-Firdawsī and Al-Tha'alabi rely in their narrations on one or similar sources. But this similarity did not prevent discrepancies in sub-issues and additions by the two authors. The *Shahnameh* is filled with the largest share of extensions and completely new additions, while he was careful not to tamper with its basic structure, such as the beginning of the story, moral sermons, and human values, with which he was keen to imbue the events of the story for reasons related to his religious, national, and political views.

Keywords

Persian Literature, Arabic literature, Ferdowsi's *Shahnameh*, Tha'alibi's *Ghurar akhbār mulūk al-Furs*, Rostam and Esfandiar

Citation

Albakour, Moustafa. "The Story of Rostam and Esfandiar between the Ferdowsi's *Shahnameh* & Tha'alibi's *Ghurar Akhbār Mulūk al-Furs*". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 167-180.

<https://doi.org/10.32950/rid.1392422>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 17.11.2023	Date of Acceptance: 07.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Arap ve Fars Hikâyeciliğinde Rüstem ve İsfendiyâr Anlatısı; Firdevsî'nin *Şehnâme* ve Seâlibî'nin *Gureru Mülûki'l-Fürs* Adlı Eseri

Moustafa ALBAKOUR | 0000-0001-9135-3511

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | m.albakour1977@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi | ROR: 01sps7q28

Arap Dili ve Belagati | Artvin, Türkiye

Öz

Rüstem ve İsfendiyâr hikâyesi sîreti nebevîye, Kur'ân tefsiri, erken dönem İslâm tarihi ve halk edebiyatı alanında yazılan ana kaynaklarda yaygın olarak bahsedilen en önemli kadim İran hikâyelerinden biridir. Hikâyeyi aktaran İslâmî kaynaklar mütalaa edildiğinde hikâyeye üç farklı bakış açısı olduğunu görmekteyiz. Birincisi, dinî açıdan bakıştır. Hikâyenin yer verildiği sîret-i nebevîye ve Kur'ân tefsiri kitaplarında söz konusu hikâyenin, eskilerin masalları ya da boş söz kabilinden sayıldığı görülmektedir. İkincisi, kahramanlık ya da millî açıdan bakıştır. Bu yönü, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde ve ondan sonra İran halkının millî kahramanlık hikâyelerini konu edinen eserlerde açıkça görülmektedir. Hikâye bu eserlerde, İran halkının millî kahramanlık hikâyelerinin en önemlilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Üçüncüsü, tarihî bakış açıdır. Bu yönü, mitolojik çağdan Müslüman Araplar tarafından Sasani İmparatorluğunun yıkılışına kadar olan eski İran krallarının hayatlarını konu edinen İslâm tarihi kitaplarında açıkça görülmektedir. Se'âlebî'nin *Gureru mülûki'l-fürs* ve *siyerihim* adlı eseri bu kitaplardan biridir. Hikâye, Rüstem ve İsfendiyâr adında İranlı iki kahramanın yiğitliğini anlatır. Her ikisi de İran'ın bağımsızlığını savunmak ve krallarının tahtlarını korumak için tehlikeli ve ölümcül birçok savaşa girmeleriyle tanınmaktadır. Ancak ömürlerinin sonlarına doğru birbirlerine ters düşmüşlerdir. Konu, gelişen bir dizi dramatik hadiseden sonra İsfendiyâr'ın Rüstem tarafından öldürülmesiyle kapanmıştır. Bu hikâye; din ve milliyetçilik, yönetim ve halk, yaşlılık ve gençlik, cesaret ve kurnazlık, esaret ve özgürlük gibi önemli birçok insani kavramın çatıştığını somut olarak göstermektedir. Rüstem ve İsfendiyâr hikâyesi hakkında İslâm tarihi ve edebiyatı kaynaklarında eksiksiz ve olgunlaşmış iki rivayet vardır. Bunlar, Firdevsî'nin (H.330-416) Farsça yazılan *Şahnâme*'si ve Se'âlebî'nin (H. 350-429) Arapça yazılan *Gureru mülûki'l-Fürs* adlı eserinde yer alan rivayetlerdir. Edebiyatçıların ve tarihçilerin hikâyeye bakış açısı ve hikâye hakkındaki düşünceleri arasında farklılık oluşmuştur. Firdevsî bu efsanevi hikâyeyi ve bunun benzerlerini bir uydurma değil, yorumlanabilecek semboller olarak ele alırken; Se'âlebî hikâyeyi, insan aklının kabul edemeyeceği bir uydurma olarak görmüştür. Firdevsî ve Se'âlebî'nin rivayetlerine bakıldığında, hikâyenin en önemli unsurları arasında büyük benzerlik bulunduğu görülür. Her iki yazarın takriben aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamaları benzerliğe neden olmuş olabilir. Bunula ilgili üç ihtimalden söz edilebilir: Birincisi, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin meşhur olması, aynı çevrede yaşamış olmaları ve Firdevsî'nin yaşça kendisinden büyük olması nedeniyle Se'âlebî'nin bu rivayeti Firdevsî'den alması ve onun *Şahnâme*'sinden etkilenmiş olmasıdır. İkincisi, Se'âlebî'nin sonradan meşhur olması ve edebiyatta yüksek konum kazanması nedeniyle Firdevsî'nin, rivayeti Se'âlebî'den almış olmasıdır. Üçüncüsü, Firdevsî ve Se'âlebî'nin rivayetlerinde, aynı kaynağa ya da benzer kaynaklara dayanmış olmalarıdır. Ancak bu benzerlik, fer'i meselelerde farklılığın varlığına ve yazarlar tarafından yapılan ilavelere engel olamamıştır. Nitekim Firdevsî, hikâyenin temel yapısını sarsmamaya özen göstermekle birlikte; hikâyenin girişi, ahlaki öğütler, dinî, millî ve siyasi görüşleriyle irtibatlı sebeplerden dolayı hikâyedeki olaylarla buluşturmaya çalıştığı insani değerler gibi uzun uzadıya anlatımlar ve tamamen yeni eklemelerle *Şahnâme*'yi doldürmüştür.

Anahtar Kelimeler

Fars Edebiyatı, Arap Edebiyatı, Firdevsî, *Şahnâme*, Se'âlebî, *Gureru Mülûki'l-Fürs*, Rüstem ve İsfendiyâr

Atıf Bilgisi

Albakour, Moustafa. "Arap ve Fars Hikâyeciliğinde Rüstem ve İsfendiyâr Anlatısı; Firdevsî'nin *Şehnâme* ve Seâlibî'nin *Gureru Mülûki'l-Fürs* Adlı Eseri". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 167-180.

<https://doi.org/10.32950/rid.1392422>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 17.11.2023	Kabul Tarihi: 07.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
Tizin



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

تمهيد

تتضمن حكاية رستم وإسفنديار مجموعة من العنوانات والمحطات، وتروي قصة بطل إيراني اسمه إسفنديار طلب تولي الملك من أبيه غشتاسب بعد أن وعده بالتنازل له عن العرش إثر قيامه بتحرير أخيه من أسر التورانيين بعد خوض معارك مهلكة، لكن الأب، وسعيًا لإبعاد ابنه عن هذا الهدف، طالبه بالذهاب إلى سيستان وجلب أكبر أبطال إيران إلى بلاطه مقيداً، وهو البطل رستم. وقد لبى أمر أبيه مكرهاً، ومضى نحو سيستان لتنفيذ المهمة الخطيرة واثقاً من تحقيق هدفه، ولم لا وهو البطل الشاب المغتر بقوته ومجد انتصاراته، والمؤيد بعناية نبي الرزدشتية؟

وفي سيستان عرض إسفنديار طلبه على رستم، فبهت الأخير من ذلك، وهو الذي لم يفعل أي شيء يسوغ ذلك، وله فضل كبير في الحفاظ على عرش ملوك إيران والنصر على أعدائهم وصد الغزاة، وحاول ثنيه عن طلبه فرفض إسفنديار، ثم عرض عليه الذهاب معه إلى بلاط أبيه بشرط ألا يكون ذلك بقيد، لكن إسفنديار أبقى ذلك وأصر على تقييده وأخذة ذليلاً كما طلب والده، وهنالك تبلغ الحوادث ذروة تعقيدها، ولم يكن من حل سوى إعلان الحرب بينهما.

في اليوم الأول من الصراع أثنخت ضربات إسفنديار رستم إثنخاً، وأوهنته هو وحصانه الرخش وهنا، وكاد إسفنديار يهلكهما، ففر رستم نحو جبل وتدرع بحلول الليل وضرورة تأجيل الصراع إلى الغد، فتركه إسفنديار إلى اليوم الثاني. وفي الليل لجأ رستم إلى والده زال وطلب منه المدد، فاستعان الأخير بطائر العنقاء "سيمرغ" التي هبت لنجدة ولده رستم، فداوت جراحه وجراح حصانه، ثم أرشدته إلى شجرة الطرفاء ليصنع منها سهم الخلاص عبر استهداف نقطة الضعف الوحيدة في جسد إسفنديار المثلث وهي عيناه. وفي اليوم التالي حاول رستم استعطاف إسفنديار وكفّه عن طلبه والتصالح معه، فأبى إسفنديار ذلك، فاضطر رستم إلى تنفيذ ما أرشدته إليه العنقاء، فصوب سهم الطرفاء نحو عيني إسفنديار فأصابه وخر صريعاً. وحينئذ خيم حزن كبير على الطرفين، وانتهى المشهد بطلب إسفنديار من رستم التكفل بتربية ابنه بهمن وتهيته لتسلم العرش بعد جده كشتاسب، فتقبل رستم طلبه ووعده بأداء الأمانة كاملة، وكذلك فعل.

ثمة دراسات كثيرة أنجزت في إيران وغيرها عن الأدب الحماسي الفارسي ولا سيما الشاهنامه، وقد أمضيت سنوات عدة في مطالعة الكتب التي دوتت في باب الحماسة الفارسية فوجدت أن كتاب (حماسة سرايي در ايران)؛ الأدب الحماسي في إيران لذبيح الله صفا، هو المصدر الأهم لكل من يود الخوض في أبواب الحماسة الإيرانية؛ القومية والدينية والتاريخية.

وأما مقالاتنا هذه فقد تبدو للوهلة الأولى أنها من باب البحوث المطروقة، والواقع أن هنالك بحوثاً كثيرة في باب الأدب الحماسي الفارسي وشاهنامه الفردوسي، لكنني أزمع أنها من البحوث الجديدة في هذا الباب؛ فغالب ما أُلّف ليس من البحوث المقارنة.

ولعل هنالك بعض البحوث عن كتابي الشاهنامه والغرر، لكن قلما نجد بحثاً مقارناً بين روايتي الفردوسي والثعالبي لحكاية رستم وإسفنديار. وبغض النظر عن هذه المسألة فالمنهج الذي اتبعته في هذه المقالة يقوم على استقراء متني الروايتين كلمة كلمة، واستنباط مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما، وعرض بعض النماذج التطبيقية للتشابه والاختلاف بين الروايتين وتسويغ ذلك، متسلحاً بمعرفتي باللغتين العربية والفارسية. ولعل هذا قد يفسر إلى حد ما إقلالي من الاعتماد على المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

1. حكاية رستم وإسفنديار في مصادر السيرة والتفسير والتاريخ الإسلامي

ورد ذكر حكاية رستم وإسفنديار في أمهات مصادر السيرة النبوية، وتفسير القرآن، وتاريخ صدر الإسلام وآداب الشعوب، وارتبط ذكرها بحديث تلك الكتب عن النضر بن الحارث بن كلدة أخي بني عبد الدار (ت. 2هـ/624م) الذي كان شديد الأذى للنبي صلى الله عليه وسلم، والذي نزل بحقه عدد من الآيات القرآنية. وتبعاً لابن هشام (ت. 218هـ) فإن النضر "قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم وإسفنديار، فكان إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلساً فذكر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلم لي، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وإسفنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟"¹

ويبدو من حديث ابن هشام أن النضر بن الحارث قد سمع هذه الحكاية في الحيرة ونقلها إلى جزيرة العرب، ورواها لأهل مكة شفاهياً، وقد نقل القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ) هذا الخبر على نحو مشابه لما ورد في سيرة ابن هشام، لكنه أضاف شيئاً جديداً ومهماً، وهو أن النضر بن الحارث "رحل في عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى فارس، وطلب ما يكيد به الإسلام والمسلمين، فوجد أحاديث رستم وإسفنديار والفرس، فاشتراها وقدم بها مكة، فجعل يتحدث بها..."² ولعل روايتي ابن هشام والقاضي عبد الجبار تتشابهان في مسألة ذكرهما اسم هذه الحكاية وروايتها دون التعرض لمضامينها ومحتواها، فهل هو من باب مقولة (إمارة الباطل يهجره وإحياء الحق يذكره)³، أم أن تفصيلاتها آنذاك لم ترد إليهما فعلاً فيرواها؟

وأما الفرق بين روايتي ابن هشام والقاضي عبد الجبار فهو أن الأول يرى أن النضر قد نقل روايات شعبية متداولة حول رستم وإسفنديار وملوك الفرس، أما القاضي عبد الجبار فتحدث عن رواية اشتراها ونقلها إلى جزيرة العرب، وكان يشير إليها في حديثه مع أهل مكة. ولو سلمنا بوجود نسخة مكتوبة للحكاية فهذا يشير جملة من الأسئلة أهمها: ما نوع اللغة التي كتبت بها تلك الحكاية التي أحضرها النضر بن الحارث من بلاد فارس؟ لعل المنطق يقول إنها الفارسية البهلوية التي كانت شائعة في بلاد فارس في تلك الحقبة، وكانت اللغة الرسمية إبان حكم الساسانيين. وإذا كان ذلك كذلك فهل كان قادراً على فهم تلك اللغة وقراءة متونها، أم أن الحكاية كانت مكتوبة باللغة العربية؟ ولو سلمنا بالاحتمال الأخير فعندئذ يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: من الذي ترجم تلك الأحاديث من الفارسية إلى العربية؟ أو من الذي دون روايتها بالعربية؟ ومتى تم ذلك؟

إن الجواب الأقرب إلى المنطق هو أن هذه الحكاية وسواها من حكايات الفرس كان روايات تطاير على ألسنة الناس، وكانت تجتاز الحدود الفارسية إلى بلاد العرب بحكم التجاور والحروب والتجارة، وغير ذلك من سبل نفوذ الثقافة الفارسية وحضارتها إلى بلاد العرب، عبر إمارة الحيرة وسواها من المناطق الحدودية التي كانت تصطبغ بالقيم الحضارية الفارسية، وأما الحديث عن متن مكتوب آنذاك فبعيد كل البعد عن المنطق، ولعله جاء في مرحلة لاحقة كما سنورد لاحقاً.

¹ أبو محمد عبد الملك، ابن هشام، السيرة النبوية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1410/1990)، 328/1.

² القاضي عبد الجبار بن أحمد، الهمذاني، تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، (بيروت: دار العربية، 1386/1966)، 53-54.

³ أحمد بن عبد الله الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت، القاهرة: دار الفكر، مكتبة الخانجي، 1416/1996)، 55/1.

2. حكاية رستم وإسفندیار بين روايتي شاهنامه الفردوسي وعُزَّر الثعالبي

لعلَّ أهمَّ رواية لحكاية رستم وإسفندیار وأكثرها تكاملاً ونضجاً في كتب التاريخ والأدب هي الرواية التي وردت في كلِّ من شاهنامه أبي القاسم الفردوسي (330/329/324-416/411 هـ) المدونة بالفارسية، وكتاب غرر ملوك الفرس للثعالبي (350-429 هـ)، المدوّن باللغة العربية، وقد تفاوتت نظرة الأديبين أو المؤرّخين إلى الحكاية وفلسفتها، فالفردوسي كان يتعامل مع هذا النوع من الحكايات الأسطورية على أنها رموز يمكن تأويلها وليست خرافة، وينبغي لقارئ الشاهنامه ألا ينتظر رؤية أي حدّ فاصل بين مراحلها الثلاث؛ الأسطورية والحماسية والتاريخية التي تناولتها.⁴

أما الثعالبي فممن بدأية هذه الحكاية يقول إن هذه القصة خرافية ولا يتقبّله العقل الإنساني ولا يصدقها الفكر البشري، وأن ذكرها وأمثالها لا يروق له، وهو أمر يستوجب الاعتذار، وأن هنالك دلائل فرضت عليه ذكرها وهي شهرتها وشيوعها بين الناس ومحبوبيتها بين الناس والملوك، وكثرة انتشارها في الكتب واتصال حوادثها بما تقدم من الحكايات وحاجة الكتاب إلى سياقها⁵

لكن على الرغم من تفاوت رؤية الفردوسي والثعالبي تجاه حكاية رستم وإسفندیار فلا بد من القول إن هنالك تشابهاً كبيراً جداً في كثير من عناصر هذه الحكاية ولغتها وتراكيبها ومضامينها في الروايتين المذكورتين وسرديتيهما، ولعلَّ حياة هذين الأديبين في وقت واحد تقريباً، وفي إقليم واحد يجعلنا أمام ثلاثة احتمالات حول أسباب هذا التشابه:

- أخذ الثعالبي عن الفردوسي وتأثره بشاهنامته بحكم شهرة الشاهنامه ووحدة البيئة التي عاشا فيها، وتقدّم الفردوسي عليه في العمر، وإن كانت السنوات قليلة.
 - أخذ الفردوسي عن الثعالبي بحكم شهرة الأخير ومكانته الأدبية الكبيرة في عصر الفردوسي وبيئته.
 - إن الفردوسي والثعالبي قد استقا روايتيهما من مصدر واحد أو مصادر متشابهة، ثم سرداها شعراً ونثراً.
- ولعلَّ الاحتمالين الأوّلين كلاهما ممكن وإن كانت الأرجحية للأول على الثاني بسبب تقدّم الفردوسي على الثعالبي في العمر، ولكن التقدّم في العمر ليس دليلاً كافياً، والجزم بهذا الاحتمال إنما يحتاج إلى معلومات مؤكدة حول تاريخ فراغ كلِّ منهما من عمله، وتحديد السابق منهما، وهل كان بحوزته نسخة من عمل الآخر أو سمع روايته أم لا؟ وهل كان لقاء مباشر بينهما أو تداول لأعمالهما.
- وأما الاحتمال الثالث، ولعلّه الأصح من سابقه، فثمة من يرى أن كتاب خدائنامة الذي ترجمه ابن المقفع إلى العربية عن البهلوية بعنوان (تاريخ الرسل والملوك) كان أهم مصدر للمؤرخين العرب والإيرانيين الذين تناولوا تاريخ إيران منذ الحقبة الأسطورية حتى نهاية العصر الساساني، ولعلَّ هذا ما يفسّر هذا التشابه في سردية تلك الحقبة⁶. لكن ثمة رواية للمؤرخ المسعودي تنفي احتواء كتاب "خدائنامة" على أي ذكر لقصة رستم وأخبار حربه مع إسفندیار وباقي الحروب والبطولات المنسوبة إليه إضافة إلى مقتله، وإنما أعاد هذه القصة إلى مصدر مستقل مكتوب باللغة الفهلوية أو (الفارسية الأولى) بحسب تعبيره، فيقول: "خبر رستم بن دستان هذا كله مشروح في الكتاب المترجم بكتاب السكيكين ترجمة ابن المقفع من الفارسية الأولى إلى العربية، وخبر إسفندیار بن كشتاسب بن بهراسب، وقتل رستم بن دستان [له]، وما كان من قتل بهمن بن إسفندیار لرستم وغير ذلك من عجائب الفرس الأولى وأخبارها، وهذا الكتاب تعظّمه الفرس، لما قد تضمّن من خبر أسلافهم وسير ملوكهم"⁷.
- ومهما تكن أصول هذه الحكاية ومصادرها فليس ثمة دليل على تداول متن مكتوب لها قبل القرن الثاني الهجري، سواء بالفارسية أم العربية، ولعلَّ الدليل الأهم هو ما ذكره ابن النديم (ت. 384 هـ) في كتابه الفهرست من أن كتاب رستم وإسفندیار من بين أسماء الكتب التي ألفها الفرس، وأن هذه الكتب قد ترجمها إلى العربية جيلة بن سالم (ت. 125 هـ)، أي بعد نحو قرن على رواية النضر لهذه القصة⁸.

3. نماذج تطبيقية بين الشاهنامه والغرر:

للوهلة الأولى قد تبدو البنية الأصلية لحكاية رستم وإسفندیار خرافة بسيطة وحكاية عادية، ولعلّها لا تحوي الجاذبية اللازمة لتفتن أهل مكّة عن دعوة نبوية عظيمة وتصرفهم عن أحاديث النبي ودعوته الإلهية المؤيدة بالمعجزات. فما السمات الخاصة التي تمتلكها حتى جعلت النضر بن الحارث يأتي بها من بلاد فارس ويرويها لرجال قريش وهم أهل البلاغة والفصاحة؟ وما الذي جعل كتب التاريخ والأدب تتناقلها في العصور الإسلامية وتتفنّن في عرضها؟ وما الذي جعلها اليوم إحدى أكثر الحكايات التراجيدية انتشاراً بين شعوب العالم؟

إنَّ هذه الأسئلة وسواها قد تتضح لاحقاً عند التوقف عند أهم محطّات هذه الحكاية التي وردت في أهم رواياتها في العصر الإسلامي، وهي رواية الفردوسي والثعالبي، ولعلَّ من أهمها النماذج الآتية:

ردُّ الأم على شكوى ابنها إسفندیار من تلكؤ الأب كشتاسب بتسليمه العرش بعد إنجاز وعده وتحرير أختيه:

الشاهنامه:

بدو	گفت	کای	رنج	دیده	پسر	ز	گیتی	چه	جوید	دل	تاجور
مگر	گنج	وفرمان	ورای	وسپاه	تو	داری	برین	بر	فزونى	مخواه!...	

والمعنى: "قالت: ما تصنع بالتاج والتخت؟ ألا ترى أن جميع الممالك تحت حكمك، وجميع الخزائن في قبضتك، وأمور السلطنة مفوضّة إلى رأيك وتدبيرك؟ وهل بقي لكشتاسب غير تاج أنت المتوجّ به معنى، وتخت أنت الجالس عليه حكماً؟ وسيصير ذلك إليك أيضاً. وأي شيء أحسن من أن يكون الولد ماثلاً كالأسد

⁴ شاهنامه، 11/1.

⁵ الغرر، 301-302.

⁶ للاطلاع على المزيد من عناصر التشابه والاختلاف بين الشاهنامه والغرر، وأسباب ذلك يُنظر: المقارنة بين الشاهنامه للفردوسي وتاريخ غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم للثعالبي المرغني، سيد محمد حسيني ونجم الدين الرازي، پژوهشنامه نقد ادب عربي، (تهران: دوره 5، شماره 1، فروردین 1393)، 113.

⁷ أبو الحسن بن علي، المسعودي، مروج الذهب، تحقيق: كمال حسن مرعي، (صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، 2005/1425)، 173/1.

⁸ أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد، ابن النديم، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1997/1417)، 370.

⁹ أبو القاسم، فردوسي، شاهنامه، دفتر پنجم، تصحيح جلال خالقي مطلق، مقدمة إحسان يار شاطر، (كاليفرنيا ونيويورك: انتشارات مزدا با همكارى بنياد ميراث ايران، 1997)، 294-95.

بين يدي والده، يحمي حريمه ويصون عرينه؟ فغلظ كلامها على إسفنديار وكرهه، وقال: ما أصدق ما قيل: لا تفتش إلى النساء سرّك، ولا تطعن ولا تشاورهنّ فإنك لا تجد فيهنّ ذات رأي!¹⁰

الغُر:

"فقلت له: يا بنيّ ما حاجتك إلى مفاوضتك أبك فيما لا يُعجبك، ومسألتك إياه ما لا يسمح به ولا يُفرج (لك) عنه ما دام حيّاً، وإن كان اسم الملك له فأنت الملك على الحقيقة، لأن يدك مبسوطة وأوامرك نافذة والعساكر لك مُتقادة، ومعلوم كم بقيّة عمر أبيك. فدع له الاسم والتاج والسريّر وتحكّم فيما سواها، واصطبر وانتظر واستبشر، فالمأمول خير من المأكول. فلم يعجبه كلامها ونهض مغاضباً"¹¹.

وواضح هنا أن الفرق الأساسي الوحيد بين الروايتين هو إضافة الفردوسي ردّ إسفنديار على أمه، ورأيه في النساء، وضرورة عدم البوح بالأسرار أمامهنّ أو استشارتهن: "لا تفتش إلى النساء سرّك، ولا تطعن ولا تشاورهن، فإنك لا تجد فيهنّ ذات رأي"، أما الغر فتظهر عدم إعجابها بنصيحة أمه وغضبه ثم انصرافه فحسب.

ردّ إسفنديار على طلب أبيه بأسر رستم، ودفاعه عن رستم:

الشاهنامه:

چنين	داد	پاسخ	به	اسفنديار	که	ای	شیر	دل	پُرهنر	نامدار،		
هر	آنکس	که	از	راه	يزدان	بگشت	همان	عهد	اويست	وهم	باد	دشت... ¹²

والمعنى: "فقال إسفنديار: أيها الملك! هذا منك ترك للرسم القديم وعدول عن الطريق المستقيم، واللائق بك أن تنازع أصحاب الأقاليم، وتطلب ملك صاحب الروم أو صاحب الصين، لا أن تتعرض لمنازعة شيخ كان كيكائوس يُسميه صياد الأسود وهاب تخت الملوك وصاحب الرخش. وليس ممن نبغ في هذا الزمان بل هو بهلوان كبير ورث السيادة كابراً عن كابر، ومعه عهد الملك كيكائوس. فإن كان عهد الملوك لا يعول عليه فلا يعول على عهدك أيضاً. ثم قال كشتاسب: إن أردت السلطنة فخذ طريق سجستان وافعل ما أمرتك به"¹³.

الغر: "فقال له إسفنديار: أيها الملك إن رستم لا يُجهل حقوقه ولا يُنسى آثاره، ولا يقابل بالإساءة إحسانه، لا سيما [أن] في يده عهد كيكائوس وكيخسرة بأن لا يد لأحد عليه ولا سبيل لملك إليه. فقال: يا بنيّ دع المنازلة عنه وأقبل على شفاء نفسي. فقال: أيها الملك، والله ما له ذنب إليك، وإنه بريء الساحة ممّا ترميه به، وليس يحسن في الشرع والطبع القبض على مثله ولا مثل له، فإنه أوحّد الدنيا، ومن لا يُحصي محاسنه ومساغيه ومقاومه، ولكنك تريد مطاولتي ومماطلي، وها أنا جاعل مثالك نصباً بين عيني وحاجبي، وناهض إليه في جيشي، ومستهدف لسهام اللائمين وأسنة الطاعنين في سفرتي. فقال: يا بنيّ من منّ على أبيك بهذه الواحدة ولا تراجع فيها!"¹⁴

واضح مدى التشابه بين الروايتين في عرضهما ردّ إسفنديار على طلب أبيه، لكن رواية الشاهنامه تعدّد فضائل رستم وسماته، فهو "صياد الأسود وهاب تخت الملوك وصاحب الرخش...، أما الثعالي فقد أجمل في ذلك، وركّز على ملامة أبيه والتشكيك في نواياه قائلاً: "ولكنك تريد مطاولتي ومماطلي...".

نصيحة الأم لابنها بعد قرار ابنها مواجهة رستم:

الشاهنامه:

چنين	گفت	با	فرخ	اسفنديار	که	ای	در	جهان	از	يلان	يادگار
ز	بهمن	شيدم	که	از	گلستان	می	رفت	خواهی	به	زابلستان،	
بندی	همی	رستم	زال	را	خداوند	شمشير	وگوپال	را... ¹⁵			

والمعنى: "فخرج ودخل إلى إيوانه، فأثته أمه وهي تبكي وقالت: قد أخبرني بهمّن أنك تريد الخروج إلى زابلستان لقتال رستم بن دستان، فلا تتعرض له ولا تلق بيدك إلى التهلكة، فإنه الرّجل الذي لا يُصطلي بناره، ولا يجارى في مضماره. فقال لها: إنه كما ذكرت ولكن كيف أخالف أمر الملك كشتاسب؟"¹⁶

الغر: "وقام ودخل على والدته وعادها في شكايه والده وأخبرها بما يكلفه إياه من محاربة رستم فقالت: يا بنيّ! أما تعلم أن رستم أحسن أثراً في إيران شهر من الغيث الهاطل في الرّوض الماحل، وأن أهلها يحبونه محبة العطشان الغصان للماء البارد، وأنه هو الذي قهر الشياطين ونصر السلاطين، وله قوة ثمانين فيلاً، فلا يقوى به أحد؟ والرأي أن تقبل نصيحتي ولا تنهض إليه، ولا تتعرض له، وتدع اسم الملك لأبيك، فإنه لا يفرج لك عنه. فقال إسفنديار: أنت تعلمين أنه لا مترك لأمره، ولا معدل عن رأيه"¹⁷.

رسالة إسفنديار إلى رستم عبر ابنه بهمّن:

الشاهنامه:

¹⁰ قوام الدين الفتح بن علي، البنداري، ترجمة الشاهنامه، صححها: عبد الوهاب عزّام (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1932/1350)، 352.

¹¹ أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، الثعالي، غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، تحقيق زوتنبرغ، (طهران: مكتبة الأسد، 1963)، 340-341.

¹² شاهنامه، 304/5.

¹³ البنداري، 353-354.

¹⁴ الغر، 342-343.

¹⁵ شاهنامه، 306/5-308.

¹⁶ البنداري، 354. في النسخة الفارسية لشاهنامه الفردوسي، وفي جميع نسخها المُحققة المتداولة، وكما يبدو من هذه الأبيات وسواها التي لم نوردّها، تبدو نصيحة الأم لابنها بعد قرار ابنها مواجهة رستم أطول بكثير من ترجمة البنداري، فقد أطالت الأم في وصف رستم وذكر بطولاته وانتصاراته وشعبيته بين الإيرانيين وحبهم له، على أمل أن تصرف ابنها عن مواجهته، والتحذير من عواقب الإصرار على تقييده وجلبه، ولعل كل ما توقّعه قد حدث لاحقاً، وقد ندم إسفنديار على فعلته وتذكّر نصيحة أمه، وأوصى بأن تسامحه وهو بلفظ أنفاسه الأخيرة. أما ترجمة البنداري فتبدو مختصرة، وهي تشبه رواية الغر أكثر من الشاهنامه الفارسية المتداولة، ولعل السبب يعود إلى اعتماد البنداري نسخة غير مكتملة من الشاهنامه.

¹⁷ الغر، 343-344.

كنون من از ايران بدین آدمم نبد شاه دستور تا دم زدم!
بپرهیز و بیجان شو از خشم او! ندیدی که خشم آورد چشم او!
چو ایدر بیایی فرمان و فرمان کنی، روان را به پوزش گروگان کنی...!¹⁸

والمعنى: "وأرسل ولده بهمن إلى رستم، وأمره أن يقول له: ... وقد ضاق صدره مما تعامله به من إخلالك بخدمته، وقلة احتفالك بجنبه، وركونك إلى الاعتزال والخمول. وما أنت ممن ينسأه الملوك أو تتغافل عنه، ... وقد اغتاط ذات يوم من صنيعك فحلف أنه لا بد أن ترى في سرادقه مقيداً مكبلاً، وما جئت إلا لهذا الأمر. فاحذر عاقبة سخطه وغضبه... وإذا حملتك مقيداً إليه سعت في رضاه عنك، وتلطفت في أن يعود إلى أحسن ما كان عليه معك"¹⁹.

الغرر: "ثم إنه أمر بهمن بالركوب إلى رستم وقال: قل له: ... وقد استوحش منك جداً، وأنكر عليك تقاعدك عن خدمته، وإغفالك عرض النفس على حضرته عند الخطوب والحروب التي عرضت له، فأمرني بأن أنهض إليك وآتبه بك مقيداً، فإن أنفذت لأمره كنت شفيعك إليه في فك قيدك، والرضا عنك، وهبة جرمك لما سلف من مساعيك، ولم أرض منه إلا بتوليتك والخلع عليك، وإعادتك إلى أحسن أحوالك وأعلى مراتبك، وإن أبيت وعصيت وجربت على عادتك في التمرد على سلطانك فاستعد للمحاربة، وقد أعذر من أنذر"²⁰

وصف طعام الأبطال وأبناء الملوك:

الشاهنامه:

بگسترد بر سفره بر نان نرم، یکی گور گور بریان بیارود گرم،...
دگر گور بنهاد پیش تنش - که هر بار گوری بدی خوردنش...²¹

والمعنى: "... فبسطوا السفرة، وكان مما أحضر حماراً وحش، وضع أحدهما بين يدي بهمن والآخر بين يدي رستم. وكان رستم يأكل كل مرة وحده حماراً وحشاً. فنظر إلى أكل بهمن فتبسّم وقال: كيف سلكت طريق هفتخوان بهذا الأكل؟ وكيف تكون قوة بأسك وأكلك هذا الأكل؟ فقال بهمن: من كان من شجرة الملك لا يكون كثير الأكل ولا كثير الكلام. وينبغي أن يكون الأكل قليلاً والجهد كثيراً. فضحك رستم وقال: أبت الرجولية إلا ظهوراً... وأخذ يقضي العجب من رستم وشربه وأكله وقده وشكله"²²

الغرر:

"... وقد كان الشواء أدرك، فوضعه بين يديه وقال له: الأكل من الحاجة ومنك للمساعدة. وطفق يتسبط في الأكل والشرب كعادته، وبهمن لا ينال من الطعام إلا يسيراً ومن الشراب إلا قليلاً، فقال له رستم: لا ينبغي لابن الملك أن يكون قليل الأكل والشرب، فيقل غناؤه عند الطعن والضرب. فقال: نحن أبناء الملوك يقلّ أكلنا ولكن تكثر رجوليتنا"²³

واضح أن المقولة واحدة في روايتي الفردوسي والثعالبي، وهي التركيز على أكل رستم غير العادي وضخامة جسده وطول قده، وأن كثرة الأكل تتناسب وكثرة الفعل وقوة الرجولة وشدة المراس في الحرب. لكن تبدو التفاصيل أكثر في الشاهنامه حيث يذكر الفردوسي نوع طعام رستم وهو حمار الوحش المشوي، وهي حيوانات كبيرة في الحجم وقوية في البنية وسريعة في الجري، وليس من السهولة صيدها، واصطياد رستم لها يدل على قوته وبراعته. والأمر لا يتوقف على صيدها فحسب، فقد كانت قوة رستم على درجة تجعله قادراً على اقتلاع شجرة من الأرض كأنها أعشاب، ومن ثم يرمي عليها بقرة وحشية، ثم يشويها ويأكلها كلها، والأعجب هو أن تلك الشجرة وتلك البقرة كانتا في يديه القويتين أتفه من ريشة طائر، كما أورد الفردوسي في بدايات حكاية رستم وسهراب:

چو آتش پراگنده شد، پیلتن درختی بجست از در بابزن
یکی نره گوری بزد بر درخت که در چنگ او پر مرغی نسخت ز مغز
چو بریان شد از هم بکند وبخورد استخوانش برآورد گرد²⁴

أما في الغرر فقد ذكر الثعالبي مسألة الشواء على العموم، ولم يفصل في نوعه ومقداره. ولعلّ المسألة المشتركة بين الروايتين هو الإشارة إلى مقولة قلة طعام أبناء الملوك خلافاً للبطل رستم، وأن قلة الطعام لا علاقة لها بالفعل لديهم، فهم قليلو الطعام لكنّ فعلهم كبير وتأثيرهم خطير.

بهمن ينقل ردّ رستم لأبيه إسفندیار وغضب إسفندیار:

الشاهنامه:

چو بهمن بیامد به پرده سراى همی بود پیش پدر بر به پای
بپرسید ازو فرخ اسفندیار که چه شنیدی از پهلوان سوار ؟ ...²⁵

والمعنى: "وأما بهمن فإنه لما دخل على أبيه وقف ماثلاً فسأله وقال: ما الذي ردّ عليك ذلك البهلوان الشجاع؟ فجلس بين يديه، وأوردها ما سمع من جوابه. قال: وها هو قد جاء إلى شاطئ النهر بلا جوشن ولا عدّة ولا سلاح. ووصف بهمن ما شاهد من شهامته ومهابته وقوته وشدته، فصاح إسفندیار عليه، ولم يعجبه

¹⁸ شاهنامه، 316-312/5.

¹⁹ البهارى، 355.

²⁰ الغرر، 347-345.

²¹ شاهنامه، 323-321/5.

²² البهارى، 355-356.

²³ الغرر، 350.

²⁴ شاهنامه، 117/5.

²⁵ شاهنامه، 330-329/5.

وصفه لرستم بمحضر من حضر من القوم...²⁶. ولعلّ الرواية الفارسية للشاهنامه تورد أبياتاً لم ترد في ترجمة البنداري، وهي تتلاقى مع رواية الغرر كما سنرى، وهي:

بدو	گفت	کز	مردم	سرفراز	نزيب	که	با	زن	نشيند	به	راز،
وگر	کودکان	را	بکاری	بزرگ	فرستی	نباشد		دلير	وسترگ		
تو	گردنکشان	را	کجا	ديدهای	که	آواز	روباہ	بشنيدهای!			²⁷

ومعناها: وقال (إسفنديار لابنه بهمن): لا ينبغي للناس الكبار البوح بسرهم للنساء، وإذا أرسلت الأطفال في أمر كبير فلن يكون كبيراً وعظيماً. فأنت أين رأيت الأبطال؟ فإنك لم تسمع سوى صوت الثعالب.

الغرر: "وتقدم إلى أبيه فأخبره بحضور رستم وحده، وأخذ يصف رجولته وقوته، فزجره إسفنديار وقال: قديماً قيل: لا تبعثوا الصغار في الأمور الكبار، وأنت من لقيت من الرجال والأبطال حتى تعد رستم منهم أو فوقهم؟"²⁸.

المناظرة الحماسية بين رستم وإسفنديار قبل شروع الحرب بينهما:

تتضمن هذه المناظرة أهم جوانب الصراع الخارجي والداخلي وعناصر التضاد بين البطلين، وتركز على المسائل الأكثر أهمية وخطورة في حياة البطلين، وهي النسب والدين والبطولة والمناقب الأخلاقية...، وفيما يلي عرض لأهم عناوينها:

إسفنديار يحقر رستم:

الشاهنامه:

چنين	گفت	با	رستم	اسفنديار	که	ای	نيک	دل	مهتر	نامدار،
من	ايدون	شنيدستم	از	بخردان	بزرگان		وييدار دل	مويدان،		
که	دستان	بد	گوهر	ديوزاد	به	گيتي	فزونى	ندارد	نژاد...!	²⁹

والمعنى: "ثم لما استوى بهم المجلس قال له إسفنديار: إنني سمعت من الموازنة أن دستان الخبيث الجوهر إنما نتجتة الجن فأخفته النساء عن سام لقبح صورته وسماجة شكله. ثم إن ساماً لما علم به أمر بإخراجه إلى البحر لتأكله دواب البحر فانقضت عليه العنقاء ورفعته إلى وكرها، وطرحته عند أفراخها. وكان يطعم من فضلات جيف ترفعها إلى أن ترعرع وكبر، فحملته إلى باب سجستان قبله سام واستلحقه، لجهله وحمقه وجنونه ولأنه لم يرزق ولداً، فحمله ذلك على قبوله وإلحاقه بنسبه ليستظهر به. ثم إن أكابر أسلافنا ونصحاء أجدادنا اعتنوا به ورفعوا منه، وجذبوا بضبعه حتى سقم قدره وطال باعه، فولد له رستم الذي طاول الكيوان وقهر الأقران، ولم تزل مرتبته ترتقي حتى بلغ به الأمر إلى مخالفة السلطان والخروج عن طاعة الرحمن"³⁰.

جواب رستم على إسفنديار وثناؤه على نسبه وذكر مناقبه:

الشاهنامه:

بدو	گفت	رستم	که	آرام	گير!	چه	گويي	سَخُن	های	نادليپذير!
دلت	پيش	کزي	بيالد	همي!	روانت	ز	ديوان	بنالد	همي!	
تو	آن	گوي	کز	پادشاهان	سزاست!	نگويد	سَخُن	پادشا	جز	که راست!
جهاندار	داند	که	دستان	سام	بزرگست	و	با	دانش	و	نيک نام!...

والمعنى: "فقال له رستم: ما أراك إلا وقد اخترت الزيف واتبع الشيطان، فلا تقل إلا ما يليق بالملوك، وهم لا يعدلون فيما يقولون عن سُنن الصّدق ومنهج الحق، وإن أباك أعلم بدستان، ويعرف أنه بهلوان كبير القدر غزير العلم، وأن ساماً هو ابن نيرم، وأن نيرم ولد أوشهنج ثالث ملوك العالم. ويعلم أن أمي ابنة مهرباب ملك الهند الذي كان الضحاك خامس آباءه... وهذا عمري وقد أناف على ثلاثمئة سنة ولم أزل بهلوان العالم. ومنذ شددت منطقة الخدمة استراحت الملوك وكفيتهم العناء والتعب. ثم إنني لم أقل ما قلت إلا لأنك وإن كنت عظيم القدر شديد البأس فأنت حديث السن قريب العهد، ولأنك لا ترى في العالم غير نفسك، ولست مطلعاً على الأسرار الخفية"³².

ثناء إسفنديار على نسبه وذكر مناقبه:

²⁶ البنداري، 357.

²⁷ شاهنامه، 330/5.

²⁸ الغرر، 351.

²⁹ شاهنامه، 345-344/5.

³⁰ البنداري، 358.

³¹ شاهنامه، 346/5.

³² البنداري، 358-359. ثمة بيتان في الشاهنامه يعبران عن مده غضب رستم من إسفنديار وردّه على طلبه بتسليم يديه للقيد، ولعلهما يختصران مقولة الحرّية والأسر في هذه الحكاية:

که گوید برو دست رستم بیند؟ نیند مرا دست چرخ بلند...!

من از کودکی تا شستم کهن بدین گونه از کس نبردم سَخُن! (شاهنامه، 354/5-355).

والمعنى: من الذي قال لك اذهب وقيد يد رستم؟! إن الفلك العالي لا يقيد يدي.

فمنذ طفولتي وحتى كهولتي ما سمعت كلاماً كهذا من أحد!

الشاهنامه:

زِ	رستم	چو	اسفندیار	این	شید	بخندید	وشادان	دلش	بردمید!
بدو	گفت	ازین	رنج	وکردارِ	تو	شنیدم،	همه	وتیمارِ	تو؛
کنون	کارهایی	که	من	کرده‌ام	ز	گردنکشان	سر	برآورده‌ام:	
نخستین	کمر	بستم	از	بهر	تھی	کردم	از	بت	پرستان
									زمین!... ³³

والمعنى: "فتبسم إسفندیار وقال: قد أسمعني وقائعك وأخبار مقاماتك. فاسمع حالي، واعلم أنني شمّرت أولاً عن ساق الجدّ في أمر الدين حتى طهّرت بساط الأرض عن عبدة الأوثان، وغطّيت بدمائهم الأرض. ثم ذكر وقائعه وما سبق شرحه من تقطيعه السلاسل والجوامع عند إرادتهم إطلاقه من الحبس، وما جرى له في محاربة أرجاسب وكسره إياه وسلوكه طريق هفتخوان وإيقاعه به، وأنه صادف أهل بلاد توران يعبدون الأصنام فأبادها وسدنتها وعبادها، وأوقد فيها نار زردشت التي يزعم أنه جاء بها من الجنة في مجمر وأظهر بتلك البلاد دينه ولم يترك بها عدواً"³⁴.

هذه المناظرات الحماسية التي فصلّ بها الفردوسي في شاهنامهته أجمّلها الثعالبي في الغرر على النحو الآتي:

"ودارت عليهم الطاسات والكاسات حتى تمسّت الصهباء في عظامهم، وترقت إلى هامهم، وأخذ الخصمان المتنادمان في المفاخرة والمناظرة، وجعل كلّ منهما يعدّد محاسنه وينشر مفاخره ... فقال إسفنديا: ... قد قلت لك وكررت ورددت، وأقول الآن أيضاً إنني لا أفرّك ما لم تُعط بيدك لأقدمك مقيداً إلى حضرة والدي كما أمرني به، ثم أتشفع لك في الإطلاق والإعادة للعادة التي عندك للملوك الأسلاف، فإن لم تفعل ولن تفعل فخذ الأهبة للمقارعة، وعدّ بنا عن المخادعة. فقال رستم: إن كان رأيك ما تقوله فأنت ضيفي غداً باختطافي إياك من سرجك، وذهابي (بك) إلى منزل والدي خادمك، ووفائي بجميع ما ضمنته لك. فقال: يا رستم إلى متى تكيل الريح وتدّهن من قارورة فارغة؟ وسوف ترى وثوبي عليك واقتناصي إياك، وتعلم من منّا الرجل البطل والباسل المقاتل. فقال رستم: سأريك ما تندم معه على محاربة من يسالمك، ومكاشفة من يوادعك، وقام فركب عائداً إلى منزله"³⁵.

على الرغم من التشابه في البنية والمقولة الأصلية لهذه المناظرة لدى كل من الفردوسي والثعالبي، لكن ثمة تفاوت لا يخفى على أحد، تجلّى في تركيز الفردوسي على أدق تفاصيل شخصيتي البطلين الجسدية والنفسية والأخلاقية والدينية، وسعي كل واحد منهما إلى البدء بتضخيم نفسه والافتخار بأفعاله ونسبه وقوته ومناقبه، وكأنها محاولة لإرعاب الآخر وإسقاطه نفسياً تمهيداً لسحقه حربياً. أما الغرر فأجملت تلك المناظرة الحماسية الطويلة واكتفت بالقول: "وأخذ الخصمان المتنادمان في المفاخرة والمناظرة، وجعل كل منهما يعدد محاسنه وينشر مفاخره ويذكر مقاومه ويعاتب صاحبه".

رستم وإسفندیار يتقاتلان معاً:

الشاهنامه:

نهادند	پیمان	دو	جنگی	که	کس	نباشد	برآن	جنگ	فریادرس!
به	نیزه	فراوان	برآویختند،	همی	برآویختند،	همی	خون	جوشن	فروریختند،
چنین	تا	سینانها	به	هم	برشکست،	به	شمشیر	بردند	ناچار دست،...

والمعنى: "ثم زحف كل واحد إلى صاحبه، وتطاعنا بالرمح زماناً طويلاً حتى تقصّفت رماحهما. فاستلا السيوف وتضاربا زماناً حتى تكسّرت. ثم تضاربا بالعمد والديابيس وتقارعا حتى تشطّت البيض على رؤوسها، ثم انفرد كل واحد منهما عن صاحبه بعد أن أجهد وتشققت عنها الجواشن، وتمزّقت على خيلهما التجافيف"³⁶.

الغرر: "فتار كل منهما إلى صاحبه، وتصاولا كالأسدين الضاريين... وتطاعنا وتضاربا طويلاً، فلم يتمكن أحدهما من صاحبه ولم يقدر على نكاية فيه".

مقتل ابني إسفندیار:

الشاهنامه:

به	رستم	چنین	گفت	کای	بدنشان	چنین	بود	پیمان	گردنکشان!؟
تو	گفتی	که	لشکر	نیارم	به	ترا	نیست	آرایش	وننگ!
نداری	ز	من	شرم	وز	کردگار!؟	نترسی	که	پرسند	روز شمار!؟
ندانی	که	مردان	پیمان	شکن	شکن	ستوده	نباشد	به	انجمن!؟... ³⁷

والمعنى: "فصاح إسفندیار برستم وقال: أيها الخائن الغادر! أما عاهدتنا على ألا يجري بين العسكرين قتال؟ وقد قتل اثنان من أصحابك اثنين من أبنائي؟ أما تستحيي من الله تعالى ثم مني؟ فحلف له رستم أن ذلك لم يصدر عن أمره ولا عن رأيه، وأنه يقبض في ساعته على ولده وأخيه، وينفذهما مقيدين إلى حضرته"³⁸.

33 شاهنامه، 349/5-351.

34 البنباري، 359.

35 الغرر، 359-361.

36 البنباري، 360.

37 شاهنامه، 385/5-386.

38 البنباري، 361.

الغرر: "قال (إسفنديار): يا رستم أما تستحي من نقض العهد وتقديم الغدر؟ ألم تكن تعاهدنا على أن نتحارب أنا وأنت دون الجيشين؟ فاعتم رستم جداً وحلف أن ما أقدم عليه جيشه لم يكن عن أمره، ثم قال: يعز علي وقوع ما وقع، وأنا أسلم إليك زيارة وفرامر ل ترى فيهما رأيك وتطالبهما بئار ابنيك. فقال: يا رستم إن قتل العبيد بالموالي لا يشفي النفوس"³⁹

يبدو لنا تماماً مدى التشابه الكبير بين روايتي الشاهنامه والغرر، لكن الغرر زادت في رد إسفنديار على عذر رستم واستعداده لتقديم ولده وأخيه ليثار منهما، فأضافت هذه العبارة: "يا رستم إن قتل العبيد بالموالي لا يشفي النفوس".

مجيء العنقاء⁴⁰ لنجدة رستم:

الشاهنامه:

بدو	گفت زال:	ای پسر گوش دار!	- سَخُنْ چون به پای آوری، هوش دار!-:
همه	کارهای جهان	را دَرَسْت	مگر مرگ را کان دری دیگر است!
یکی	چاره دانم	من این را گزین	که سیمرغ را بازخوانم برین،...
بدو	گفت سیمرغ:	شاه چه بود	که آمد ازینسان نیازت به دود؟... ⁴¹

والمعنى: "وأما رستم فإنه لما دخل إيوانه طرح نفسه متملماً مما به، وحدق به أبوه زال، وأمه روزابه وأخوه وولده يبكون عليه، والرخش عنده واقف ناكس الرأس، وبه مئة من الجراح. فقال زال: إني سأدبر أمرك، وأستعين بالعنقاء على معالجتك. فاستصحب ثلاثة أنفس بثلاثة مجامر، وأخذ معه ريش العنقاء... فصعد إلى جبل هناك، وأوقد النار في بعض تلك المجامر وأحرق بها بعض تلك الريشة، فلما انتصف الليل... إذا بالعنقاء قد نزلت إليه، فسألته عن حاله فأخبرها بحال ولده ورستم وما به من الجراحات التي أصابته من إسفنديار... فلما رأته العنقاء رفرفت عليه تعطفاً وتحناً، فأدخلت منقارها في جراحاته، وأخرجت منها نصلاً أربعة، ثم مسحتها بجانحها فالتأمت... وصنعت مثل ذلك بالرخش... فتهلل رستم فرحاً بسلامة الرخش. ثم قالت لرستم: لأي معنى تعرضت لقتال إسفنديار وهو رجل مذکور وشجاع بطل، وقاتله لا يرى الخير بعده،... وتقصر مدته...؟ فإن رضيت بهذه الحال فاركب وأبصر العجب. فركب رستم وسار إلى ساحل البحر. فأسفت العنقاء على شجرة من الطرفاء فقالت له: أقطع من هذه الشجرة قضيباً... ثم إذا جاء إسفنديار يطلب قتالك فتضرع إليه وابك بين يديه فلعلك تصرفه عن قتالك بالمقال الحلو. فإذا لم يفعل فوتر قوسك، وسدد نحو عينه هذا السهم... ويكون في ذلك حينه"⁴²

الغرر: "واستقبله أصحابه فحملوه على العجلة إلى داره، فارتفعت منها الأصوات بالبكاء والعيول من أجله... ثم إن (هذه) الحادثة الجليلة أرشدت زال للحيلة فأحرق ريشة العنقاء التي كانت أعطتها إياه في صباح... فلم يلبث أن أقبلت العنقاء... فتقدم إليها زال وسجد لها وأمر بتقديم المساليخ إليها، فنالت منها ثم بكى بين يديها وقص قصته عليها، وقدم رستم إليها فتأملت جراحاته، ثم أهوت إليه بمنقارها ومخالبها، فنزعت من أعضائه أكثر من عشرين نصلاً يقال إنها كانت قرابة حمل بعير من الحديد، ثم مسحت مواقعها بجانحها فالتحمت في الوقت والساعة... وفعلت العنقاء بفرسه رخش فعلتها برستم... فصح وصلح... وكان زال يعرف منطق العنقاء إذ كانت ظنره سبع سنين، فقالت له: ينبغي الآن أن يركب رستم ظهري لأطير به إلى جزيرة تشتمل على الطرفاء، وأدله على غصن منها يقطعه ويتخذ منه سهماً، ثم إذا بارز إسفنديار رماه به في عينه ليكفي أمره، وليست فيه حيلة سوى هذه...، وأوصت بالتلطف لمصالحة إسفندياد...، فإنه أوحده عصره في الشرف وكمال الرجولية. وقالت: ثم إن أبى إسفندياد إلا الحرب فهلاكه في هذا السهم."⁴³

على التشابه بين الروايتين ووحدة النتيجة فقد عرضت الغرر مضامين لم توردتها الشاهنامه من قبيل طقوس استحضر العنقاء عبر ذبح الشاء والخرفان، وتقديم المساليخ والطعام إليها، والمقدار الكبير للنصال التي انتزعتها من جسد رستم وحصانه، كما تفردت الغرر بالحديث عن أن العنقاء كانت تتحدث بلغة خاصة يفهمها زال بحكم تربيته عندها، وأن رستم قد ركب ظهرها وطارت به إلى جزيرة تشتمل على الطرفاء. أما في الشاهنامه فإن رستم يركب حصانه الرخش في مسيره نحو جزيرة الطرفاء. وفي كلا الروايتين تمدح العنقاء إسفنديار، وتوصي رستم بملاطفته والسعي لمصالحته لشرفه ومكانته ورجولته، لكن الشاهنامه تفردت بذكر أخطر مسألة وهي أن البلاء سيحل على رستم في حال قتل إسفنديار: "ثم قالت لرستم: لأي معنى تعرضت لقتال إسفنديار وهو رجل مذکور وشجاع بطل، وقاتله لا يرى الخير بعده، وتبطل سعادته، وتحالفه شقاوته، وتقصر مدته، ويلقى العناء بقية عمره، ويذوق العذاب بعد موته".

رجوع رستم لحرب إسفنديار:

الشاهنامه:

جو	بشنید	آوازش	اسفنديار	سلیح	جهان	پیش	او	گشت	خوار!
چنین	گفت پس	با پشوتن	که شیر	نباشد	برمرد	جادو	دلیر:		
گمانی	نبردم	که رستم	ز راه	به ایوان	کشد	ببر	وگبر	وكلاه... ⁴⁴	

والمعنى: "فبلغ الخبر إسفنديار بأن رستم قد عاد إلى القتال، فقال: ما حسبت أنه يقدر أن يصل إلى إيوانه، ورجوعه الآن ليس إلا برقي دستان الساحر فاستحضر عدته، وركب نحوه. فلما تقاربا قال له إسفنديار: أيها السجزي! كأنك قد نسيت صنيعي بك بالأمس، وكان ظني أنك تكون اليوم محمولاً إلى الرمس ولم تبرأ

³⁹ الغرر، 364.

⁴⁰ ورد ذكر العنقاء (سيمرغ) في الشاهنامه أربع مرات؛ مرتان لمنفعة عائلة رستم ومرتان لضرر إسفنديار، وهي تربية العنقاء لوالد رستم؛ زال، ومساعدتها في عملية ولادة رستم، وإسفنديار يقتل عنقاء في إحدى المنازل السبعة التي خاضها، وأخيراً العنقاء تعلم رستم كيفية قتل إسفنديار. سيروس شميسا، طرح اصلي داستان رستم وإسفنديار، 47.

⁴¹ شاهنامه، 396/5 فما بعد.

⁴² البنديري، 361-362.

⁴³ الغرر، 365-369.

⁴⁴ شاهنامه، 406/5.

إلا برقية أبيك وسحره⁴⁵.

الغرر: "فقال يا أخي ما زلت أسمع أن زال ساحر ماهر يبني أموره على الصرّف، فلا أصدق ذلك، وقد صح لي الآن سحره، فإنه أصحّ رسم بهذه السرعة، وقد كان فارقتي أمس جريحاً هضيماً حتى قدّرت أنه لمآبه، وياكرني في الغداة صحيحاً نشيطاً يجزّ ذيل خيلائه"⁴⁶.

وصية إسنفندیار لرستم قبل موته:

الشاهنامه:

جُنين	گفت	با	رستم	اسفندیار	که	از	تو	ندیدم	بد	روزگار،
زمانه	چُنین	بود	و بود	بود!	سَخُن	هرچ	گویم،	بباید	شُنود:	
بهانه	تو	بودی،	پدر	بُد	نه	رستم	نه	سیمرغ	وتیر	و کمان!... ⁴⁷

البنداری: "قال إسنفندیار لرستم: قتلي لم يكن برأيك ولا بحيلة العنقاء، ولم يقتلني سوى كشتاسب حيث أكرهني على قتالك، وكان الله كتب عليّ ذلك. والآن فهذا ولدي وقرة عيني بهمن فتسلمه مني، وتقبله قبولاً حسناً، واحمله معك إلى زابلستان، وربّه تربية الوالد لولده. فصفق رستم يده على يده وقال: أمثل أمرك وأربيه وأؤدبه وأسعى له حتى يملك التاج والتخت"⁴⁸.

الغرر: "وقال: يا رستم اعلم أن أبي بشتاسف قتلني لا أنت، وقد أهلكني على يدك والله حسيبه، وإذ قد عمل القدر عمله فإني أستودعك ابني بهمن وأسلمه إليك لتؤدبه بأدابك، وتعلمه مما علمك الله... فقال رستم: سمعاً وطاعة لك، وقد تسلّمته منك على أن أجره عندي مجرى سياوش في إكرامه وتهذيبه وصيانته وترشيحه لما ذكرته"⁴⁹.

وصية إسنفندیار لأبيه:

الشاهنامه:

چنين	گفت	پس	با	پشوتن	که	من	نجویم	همی	زين	جهان	جز	کفن!
چو	من	بگذرم	زين	سپنجی	سرای	تو	لشکر	بيارای	و	شو	باز	جای!
چو	رفتی	به	ایران،	پدر	را	که	چون	کام	یابی،	بهانه	مجوی!	
زمانه	سراسر	به	کام	تو	گشت!	همه	مهرها	زیر	نام	تو	گشت!... ⁵⁰	

"ثم أقبل إسنفندیار على أخيه وقال له: إذا فاضت نفسي فارجم إلى الوالد بالعسكر، وقل له: قد أدركت وطرك، ونلت أملك حين أوردتني مورداً صفوه كدر وما لوأرده صدر. فلك الآن التاج، ولي الهم والحزن، ولك التخت ولي التابوت والكفن"⁵¹.

الغرر: "ثم أقبل إسنفندیار على بشوتن فقال له: يا أخي قل لأبي احتفظ الآن بملكك، فقد كُفيت شغلي ومشيت على دمي، واقرأ السلام على أمي وقل لها: قد جئت ثمرة خلافتك وعقوقك فاجعليني في حل من عصياني إياك، واحتسبي جزيل الأجر في جميل الصبر، وسنجتمع عند الله ونحتكم"⁵². وواضح مدى التشابه بين وصية إسنفندیار لأبيه عبر أخيه في الروايتين، لكنّ البنداری يضيف عبارة "وسنجتمع عند الله ونحتكم"، وهي غير موجودة في الأبيات سالفة الذكر، أما في الغرر فزادت على وصية إسنفندیار سلامه لأمه وندمه على عصيان أمرها بعدم التوجه لمحاربة رستم.

نبوءة زال:

الشاهنامه:

به	رستم	چنين	گفت	زال:	ای	پسر	ترا	بیش	گريم	به	درد	جگر،
که	ایدون	شنیدم	ز	دانای	چین	وز	اخترشناسان	ایران	زمین			
که	هرکس	که	او	خون	اسفندیار	بریزد،	سرآید	برو	روزگار،			
ورا	کُشتن	وشوربختی	بود!	وگر	بگذرد	رنج	وسختی	بود! ⁵³				

⁴⁵ البنداری، 362. في هذا الصدد يقول الدكتور ذبيح الله صفا: إن السحر والاحتیال، ولا سيما في الحروب حيث الرجولة والمروءة، هما من سلوك أعداء إيران، والإيرانيون لا يمارسون إطلاقاً هذا العمل ويعتونه عملاً شيطانياً، ولذا فهم يحاربونه ويعادونه، ولعلّ رستم لم يعتمد سوى مرة واحدة على الحيلة وليس السحر... وإذا كنا هنا أمام بطل إيراني يمارس الاحتیال فعلينا ألا ننسى أن حكاية إسنفندیار هي من تلقيق الموايذة ورجال الدين الزردشتيين؛ إسنفندیار أكبر بطل مذهبي زردشتي، أما رستم الذي لم يعتنق ذلك الدين فقد نال ذلك الجزء الذي عادة ما يصيب تورانياً أمام إيراني، ولذا فليس عجيباً هنا أن يُنسب إليه المكر والاحتیال والخبث، وهي أول حالة يوصف بها بطل إيراني، علاوة على ذلك فإن ندامة رستم وتوبته كانت على درجة تكفي لمحو ذنبه، ولا سيما أنه اضطر لهذا العمل حفاظاً على اسمه وشرفه ودرءاً للعار وليس لشيء آخر، يضاف إلى أنه لم يكن هناك أي بطل قوي بمقدوره التغلب على إسنفندیار لأنه كان مطلسم الجسد، وما من سبيل للتصرع عليه سوى استخدام الحيلة والدهاء، ولذا فتغلب إسنفندیار على رستم لم يكن أيضاً ليتيسر عبر السبل الرجولية والبطولية. حماسه سرايي در ايران، 248-249.

⁴⁶ الغرر، 370-371.

⁴⁷ شاهنامه، 406/5-407.

⁴⁸ البنداری، 363.

⁴⁹ الغرر، 373-374.

⁵⁰ شاهنامه، 421/5-422.

⁵¹ البنداری، 363.

⁵² الغرر، 374.

⁵³ شاهنامه، 419/5.

والمعنى: "وقال زال لرستم: جزعي عليك الآن أكثر من جزعي على إسفنديار، فقد بلغني عن عالم الصين وسائر المنجمين أن من يقتل إسفنديار يقتل ولا تطول مدته، وتحق في الدارين شقوته"⁵⁴.
 الفرر: "فارتفعت الضجبات من العسكرين بالبكاء والوعيل، وجزع زال جزعاً شديداً، وقال لرستم: يا بني إنما أبكيك كما أبكي إسفندياد، فقد سمعت أن قاتله لا يعيش كثيراً بعده، فقال يا أبت أما تعلم أن الموت في العز خير من الحياة في الذل؟"⁵⁵.
 فالروايتان تتفقان في مسألة نبوءة زال ومعرفته المسبقة بمقتل ابنه رستم بعد موت إسفنديار⁵⁶، لكن الفرر تضيف عبارة لرستم تدل على عدم ندمه على فعلته، وهي: "يا أبت أما تعلم أن الموت في العز خير من الحياة في الذل؟".
 هذه بعض النماذج المتشابهة بين روايتي الفردوسي والثعالبي لحكاية رستم وإسفنديار، وفيها بدت نقاط التشابه جلية سواء في مضامينها أو في تعابرها مع وجود بعض العبارات والإضافات المتفاوتة.

4 . إضافات الفردوسي

المقارنة بين روايتي الفردوسي والثعالبي لحكاية رستم وإسفنديار تُظهر وجود إضافات مستقلة للفردوسي لا وجود لها في غرر الثعالبي، فضلاً عن وجودها في مصادر أخرى تناولت تاريخ إيران قبل الإسلام؛ فقد اعتاد الفردوسي إضافة بعض الجوانب إلى الشاهنامه دون أن يكون قد استقاها من أي مصدر أو متن، ولم يكن يعبث بأصل الحكايات ويغير فيها لكنه كان يخرجها من حالة الجفاف وتكرار الحوادث وتشابه المضامين اعتماداً على شعريته وقوة تخيله، وكان يهبها جدة ونضارة عبر تطعيمها بالأوصاف الجميلة والبديعة، وقد يوسع دائرة الموضوعات ويظهرها بصورة تفوق الأصل.⁵⁷
 تتضمن الشاهنامه علاوة على ما استقاها من مصادر أخرى موضوعات صاغتها قريحة الفردوسي وحده فحسب، وقد تكون نتيجة لضرورات وحوادث حياته وعقائده، من قبيل: تمجيد الخالق، وخلق العالم، ومدح النبي وآله وأصحابه، وإظهار العقائد الدينية، وتكريم العقل والعلم، والنصائح والمواعظ، والمناظر والأوصاف، ووصف أحواله، وبيان كيفية نظم الشاهنامه، والمدائح، والفلسفة والعقيدة. ولعل من أهم تلك الإضافات التي تجلت في حكاية رستم وإسفنديار، علاوة على تلك الأبيات المتفرقة التي أوردنا بعضها:

مطلع الحكاية أو خطبتها:

إن حكاية رستم وإسفنديار، كما هو حال معظم قصص الشاهنامه، تبدأ باستهلال أو خطبة تمهيدية⁵⁸ يحاول الفردوسي في أثنائها تهئية القارئ لقراءة القصة وسماعها وألا يقحمه في الموضوع مباشرة. وهذا الحكيم الخبير يعرف تماماً كيف تكون المقدمة موافقة لموضوع القصة كي يكون المقال مناسباً لمقتضى الحال؛ فمثلاً في مطلع قصة سهراب يتحدث الفردوسي عن حتمية الأجل، وتساوي الشيخ والشاب أمام ذلك القدر، وذلك كي يمهد الطريق لذهن القارئ، فلا يباغت بمقتل شاب كسهراب على يد أبيه رستم، وحينئذ يدخل في صلب القصة⁵⁹
 وثمة قصص تبدأ بوصف الطبيعة من قبيل وصف الربيع كما في مطلع قصة رستم وإسفنديار، ولعل هذه السمة نوع من أنسنة الطبيعة والنقد الاجتماعي التي دأب عليها الفردوسي ولا سيما في الحكايات التراجيدية التي تتعقد فيها الحوادث وينحرف فيها الأبطال عن ضلتهم وصفاتهم المثالية والوقوع في حبال الطمع والجشع، وهي إضافات لا ترد في غرر الثعالبي، ففي مطلع حكاية رستم وإسفنديار يقول الفردوسي:

كنون خورد بايد می خوش گوار که می بوی مُشک آید از جویبار
 هوا پُر خروش و زَمین پُر زجوش خُنک آنک دل شاد دارد به نوش!...⁶⁰

ومن الإضافات تلك الأبيات التي ذكرها الفردوسي على لسان إسفنديار التي تظهر نوعاً من التعاطف معه وأنه شهيد الدين. ولا يخفى هنا دور الرواة الزردشتيين الذين نقلوا هذه الحكاية وسعوا إلى تفضيل إسفنديار على رستم في أكثر من مشهد، منها هذه الأبيات التي لا وجود لمثلها في الفرر، يقول الفردوسي:

چنین گفت پر دانش اسفنديار که ای مرد دانای به روزگار
 مکن خویشتن پیش من بر تباہ چنین بود بهر من از تاج و گاه
 تن کشته را خاک باشد نهال تو از کشتن من بدین سان منال...⁶¹

⁵⁴ البنداري، 363.

⁵⁵ الفرر، 374.

⁵⁶ لعل النبوءة والتحدث عن الغيبات أمر شائع في الأدب الحماسي الفارسي وسواه من الأساطير والقصص الحماسية العالمية، فلا تكاد تخلو أية حماسة قومية أصيلة منها. صفا، حماسه سرايي در ايران، 249-250.

⁵⁷ حماسه سرايي، 260.

⁵⁸ حماسه سرايي، 265.

⁵⁹ اگر تندبادی براید ز کُنج بخاک افگند نارسيده تَرُنَج

ستمگاره خوانميش، ار دادگر؟ هنرمند داگويمش، ار بي هنر؟

اگر مرگ دادست، بيداد چيست؟ ز داد اين همه بانگ و فریاد چيست؟

ازين راز جان تو آگاه نيست بدین پرده اندر ترا راه نيست...

شاهنامه، 117/5.

لكن البنداري حذف فاتحة قصة رستم وسهراب هذه التي تتحدث عن موت الشباب وأن الموت عدل، وأن الموت سر لا سبيل للوصول إلى معرفته، ثم أوصى بالرضا والتسليم أمام إرادة الله. عزام، 131.

⁶⁰ شاهنامه، 292-291/5.

⁶¹ شاهنامه، 416-415/5.

"فقال (إسفندیار لأخيه بشوتن): لا تكثر الجزع فإنه لم يكن نصيبی من الملك غير ما ترى، وإن الموت غاية كل حي، وقد اجتهدت في أمر الدين وتعبت في نصره تعباً طويلاً حتى شيدت بنيانه ورفعت أركانہ. ثم كبا بي طرف الأمل، واخترمني محتوم الأجل، ولعلي أحصد ما زرعت في دار القرار ومنزل الأبرار"⁶²

المواعظ والقيم الأخلاقية:

ومن إضافاته المهمة تلك التي تبرز فلسفته العميقة ورؤاه تجاه الكون والإنسان، وتبرز تعاطفه مع أحد طرفي الصراع وملامته للآخر مع محافظته على البنية الأساسية للحكاية وعدم إجراء أدنى تغيير في مساراتها الأصلية أو الفرعية، من ذلك هذه الأبيات في الموت وحتمية القدر، واستحالة الفرار منه كما في هذه الأبيات التي قالها في خانمة حكاية رستم وإسفندیار:

جهگفت آن جهانديده دهقان پير
مشو ايمن از گنج و تاج و سپاه
که نگريزد از مرگ پيکان تير!
روانم ترا چشم دارد به راه ..!⁶³

هذه الموعظة التي اعتاد الفردوسي إضافتها في كثير من حكايات الشاهنامه تموج بالقيم الأخلاقية والمواعظ والنصائح التي دأب على توجيهها لمخاطبيه، وكثير منها غير موجود في الروايات الأصلية لتلك الحكايات التي نظمها الفردوسي، وهي في الغالب ترد في نهاية قصص الملوك والأبطال عند مقتلهم أو موتهم، ولا سيما حينما يسقط بطل محبوب على نحو تراجيدي من قبيل سیاوش وسهراب وإسفندیار ورستم، حيث ترد آنذاك مضامين من قبيل حقارة هذا العالم وغدره وتحسره على تقلب العالم وحقارته، وضرورة صلاح العمل والقول والسلوك والفكر⁶⁴.

الخاتمة والنتائج

حكاية رستم وإسفندیار حكاية فارسية قديمة، وصل ذكرها إلينا بحسب المصادر الإسلامية في بدايات التاريخ الإسلامي، ثم شاع الحديث عنها في تفاسير القرآن والسيرة النبوية وفي مصادر التاريخ والأدب العربية والفارسية.

تبين لي بعد استقراء المصادر الإسلامية التي تناولت هذه الحكاية وجود ثلاث رؤى تجاه تلك الحكاية، وهي: دينية، وحماسية قومية، وتاريخية. عاش الفردوسي والثعالبي في عصر واحد، وألفا كتابيهما الشاهنامه والغرر في حقبة واحدة أيضاً، وقد وجدت بعد مقارنة أثرهما بشكل عام، وهذه الحكاية بشكل خاص، وجود تشابه كبير في عمليهما، وقد عرضت لثلاثة أسباب لهذا التشابه بينهما: الأول: أخذ الثعالبي من الفردوسي، والثاني: أخذ الفردوسي من الثعالبي، والثالث: أخذه المؤلفين من مصدر آخر واحد. وقد رجحت الاحتمال الثالث، وهو أخذهما من مصدر واحد مشترك لعل كتاب خديانامة البهلوي، مع عدم إلغاء احتمالية تأثر أحدهما بالآخر.

وبغض النظر عن هذا التشابه الكبير، والأسباب الكامنة وراء ذلك فقد تبين لي وجود نقاط اختلاف بينهما، وقد تبدو فرعية وجزئية لكنها في منتهى الأهمية والخطورة، وهي التي تحدد خصوصية كلا العمليين وهوية صاحبهما، من ذلك:

تغليب الفردوسي للرؤية الحماسية القومية على الرؤيتين الدينية والتاريخية، فعلاً روايته، وهو الشاعر الحماسي القومي، بعناصر الحماسة الفارسية الأصلية وأساطيرها، وأطنب بذكر مفاخر الإيرانيين القومية على وجود أبعاد دينية وتاريخية في روايته. أما الثعالبي فغلب الرؤيتين التاريخية والدينية في سرديته على الرؤية الحماسية والقومية، فبدت روايته الثرية متوافقة ومنهجية المؤرخ المسلم المتوازن الذي اضطر لروايتها في سياق حديثه عن سير ملوك الفرس، منوهاً بأنها خرافات وأساطير تنتمي إلى لهُو الحديث الذي لا يروق له ذكره.

من ناحية أخرى فقد تفرّد كلا المؤلفين بمضامين لا وجود لها لدى الآخر، إلا أن الفردوسي قد فاق الثعالبي في هذا الأمر، فإضافات الثعالبي لا تبتعد كثيراً عن البنية الأصلية الشائعة للحكاية أما إضافات الفردوسي فهي متفاوتة وجديدة، وقد بدت هذه الإضافات في جانبين: الأول عبارة عن أبيات قليلة أوردتها في ثنايا بعض الحوادث، تفصيلاً في بعض المضامين وتنوعاً في أساليب سردها، والثانية إضافات مستقلة لا وجود لها أبداً في رواية الثعالبي ولا في غيرها من المصادر التي تناولت هذه الحكاية، وهي تنسجم وعقيدة الفردوسي وفلسفته ورؤيته للكون والإنسان والحياة، علاوة على انسجامها وأسلوبه الحماسي الشعري وبلاغته الكبيرة. ومن أبرز تلك الإضافات مطلع هذه الحكاية ومقدمتها العميقة، وكذلك المواعظ والنصائح الأخلاقية التي كان يركّز عليها عند مفاصل الحكاية الخطيرة ومحطاتها المأساوية، ولعل أهمها ما أورده عند مقتل إسفندیار على يد رستم، وحديثه عن الموت والقدر، وفلسفة الوجود.

وأخيراً يمكن القول إن هذا التشابه الذي ورد لدى المؤلفين يبرز مدى أمانتهما في رواية هذه الحكاية المهمة، وأما التفاوت، على فرعيته وجزئيته، فيضفي على هذه الحكاية غنىً وجمالاً، ويمنح راييها خصوصية: تلك الخصوصية التي يمكن تقصّيها بجلاء أكبر في أثناء مطالعة أعمال هذين المؤرخين الأديبين أو الأديبين المؤرخين، ولا سيما في الشاهنامه وغرر ملوك الفرس.

⁶² البهارى، 363.

⁶³ شاهنامه، 422/5.

⁶⁴ حماسه سرايي، 258.


المصادر والمراجع

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، بيروت، القاهرة: دار الفكر، مكتبة الخانجي، 1416هـ/1996م.
- اسلامي ندوشن، محمد علي، *چهار سُخَنگوي وجدان ايران*، تهران: انتشارات قطره، چاپ اول، 1381ش.
- البُنداري، قوام الدين الفتح بن علي، *الشاهنامه*، صححها: عبد الوهاب عزّام (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1، 1350هـ/1932م).
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، *في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة*، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/1958م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، *غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم*، تحقيق: زوتنبغ، طهران، مكتبة الأسد، 1963م.
- حسيني، سيد محمد وأرازي، نجم الدين، *المقارنة بين الشاهنامه للفردوسي وتاريخ غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم للثعالبي*، پژوهشنامه نقد ادب عربي، (تهران: دوره 5، شماره 1، فروردين 1393ش).
- رزمجو، حسين، *قلمرو ادبيات حماسي ايران*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، 1381ش.
- شميسا، سيروس، *طرح اصلي داستان رستم واسفنديار*، تهران: نشر ميتر، 1376ش.
- صفا، ذبيح الله، *حماسه سرايي در ايران؛ از قديمترين عهد تاريخي تا قرن چهاردهم هجري*، تهران: چاپ بيروت، 1333ش.
- فردوسي، ابو القاسم، *شاهنامه*، تصحيح: جلال خالقي مطلق، مقدمة إحسان يار شاطر، نيويورك: 1366هـ-1286ش.
- فروزانفر بديع الزمان، *سُخَن وَسُخَنوران*، تهران: انتشارات خوارزمي، چاپ دوم، 1350ش.
- كريستن سن، آرتور، *ايران در زمان ساسانيان؛ تاريخ ايران سياسي تا حمله عرب ووضع دولت وملت در زمان ساسانيان*، ترجمه رشيد ياسمي، تهران، دنياي كتاب معاصر، 1368ش.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، *تثبيت دلائل النبوة*، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، بيروت: دار العربية، 1386هـ/1966م.

Kaynakça | References

- Christensen, Arthur. *Îrân Der Zemân-i Sâsâniyân: Târîh-i Îrân-ı Siyâsî tâ Hamle-i ' Arab u Vad-'i Devlet u Millet Der Zemân-ı Sâsâniyân*. trc. Reşîd Yâsmî. Tahran: Dünyây-ı Kitâb-ı Mu'âsır, 1368 hş.
- Ebû Ne'im, Ahmed 'Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâti'l-esfiyâ*. beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416.
- el-Bundârî, Kavâmuddîn el-Feth b. Ali. *eş-Şâhnâme*. nşr. 'Abdulvehhâb 'Azzâm. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1. Basım, 1350 hş/1932.
- el-Kâdî 'Abdulcebbâr, Ebulhuseyn 'Abdulcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtu delâli'n-nübüvve*. Thk. 'Abdulkerîm 'Osmân. beyrût: Dâru'l-'Arabiyye, 1966.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ'il, *Ğureru Ahbâri Mülûki'l-Furs ve Siyeruhum*, thk. Zuckerbeng. Tahran: Mektebetu'l-Esedî, 1963 hş.
- Firdevsî, Ebu'l-Kâsım. *Şâhnâme*. nşr. Celâl Hâlikî Mutlak. İhsân Yâr Şâtır Mukaddimesiyle. New York, 1286 -1366 hş.
- Firûzânfer, Bed'uzzamân. *Sôh u Sôhnôrân*. Tahran: İntişârât-ı Hôrezmî, 2. Basım, 1350 hş.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İslâmî Nedûşen, Muhammed Ali. *Cehâr Sohengevî Vicdân-i Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Katre, 1. Basım, 1381 hş.
- Kazvînî, Muhammed. *Bîst Makâle*, 2. Cilt. Tahran: Dünyây-ı Kitâb, 1313 hş.
- Ruzmecô, Hüseyin. *Kalemrô-i Edebiyât-ı Hamâse-i Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Pejôhşegâh-ı 'Ûlûm-i İnsânî u Mutâle'ât-ı Ferhengî, 1381 hş.
- Safâ, Zebîhullâh. *Hamâse-i Serâyî Der Îrân ez Kadîmetrîn Ahd-i Târîhî tâ Karn-i Çehârdehem-i Hicrî*. Tahran: Pîrûz (14) Basımı, 1333 hş.
- Şumeysâ, Seyrûs. *Tarh-i asliyy-i dâstân-i Rustem ve İsfendiyâr*. Tahran: Neşr-i Mitra, 1376 hş.

al-Marrār b. Munqidh's Life and Poetry

Esat AYYILDIZ |  <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

Assoc. Prof. Dr. | Author | esatayildiz@hotmail.com

Kafkas University |  <https://ror.org/04v302n28>

Arabic Language and Literature | Kars, Türkiye

Abstract

In the scholarly examination titled "al-Marrār b. Munqidh's Life and Poetry", a focused lens is turned towards the somewhat elusive figure of al-Marrār b. Munqidh, shedding light on his life and, more notably, his poetic contributions during the Umayyad era. The article's methodological approach centers on a twofold analysis, first drawing from the limited biographical data available about al-Marrār b. Munqidh to paint a picture of the poet and his socio-cultural environment, and then engaging in a meticulous exploration of his poetic oeuvre to discern the thematic and stylistic choices that characterized his work. Subject-wise, the research emphasizes the importance of studying lesser-acknowledged poets like al-Marrār b. Munqidh to fill gaps in the collective understanding of the Umayyad poetic landscape. His verses, although not dominantly featured in current literary circles, are intricate tapestries weaving the sentiments, intellect, and cultural motifs of his age. Thus, through his poetry, readers and scholars can glean nuanced insights into the multifaceted world of the Umayyad era, making his works indispensable for anyone seeking a comprehensive grasp of the period's literary milieu. Regarding scope, while the article does delve into al-Marrār b. Munqidh's biography, it primarily emphasizes the exploration of his poetry. Given the paucity of detailed records about his life, the emphasis on his poetic works is not just a choice but a necessity. This, in turn, allows the article to cast a wide net over the expanse of Umayyad poetry, positioning al-Marrār's contributions within this broader framework. By juxtaposing his poetic techniques and themes with those of his contemporaries, the research offers a holistic perspective on the dynamics and divergences that marked the Umayyad poetic tradition. The article underscores the importance of al-Marrār b. Munqidh not just as a poet, but as a key to unlocking the subtleties of his age. His poetry, with its distinctive thematic concerns and stylistic elements, becomes a mirror reflecting the broader societal, cultural, and intellectual shifts of his time. By studying his works, the research asserts that one can gain a deeper understanding of the underlying currents that shaped the artistic expressions of the Umayyad poets. As for the research's purpose, it is manifold. Firstly, it aims to bring to the fore the life and works of a poet who might otherwise remain on the periphery of Arabic literary studies. In doing so, it not only champions the cause of al-Marrār b. Munqidh but also underscores the need to continually revisit and reassess historical literary figures, thereby preventing them from fading into obscurity. Furthermore, by anchoring its analysis in the broader context of Umayyad poetry, the research endeavors to enrich our understanding of the epoch, drawing attention to the intricacies and innovations that defined it. Methodologically, the research adopts a blended approach. It employs historical analysis to piece together the scant details of al-Marrār b. Munqidh's life, cross-referencing various sources to ensure accuracy and reliability. Simultaneously, for the exploration of his poetry, a close textual analysis is employed.

Keywords

Arabic Language and Literature, Classical Arabic Poetry, Poets from the Umayyad Caliphate, Umayyad Poetry, al-Marrār b. Munqidh.

Citation

Ayyıldız, Esat. "al-Marrār b. Munqidh's Life and Poetry". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 181-198.

<https://doi.org/10.32950/rid.1396492>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 27.11.2023	Date of Acceptance: 16.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Dizinlenme Bilgisi



Merrâr b. Münkiz'in Hayatı ve Şiirleri

Esat AYYILDIZ |  <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

Doç. Dr. | Yazar | esatayyildiz@hotmail.com

Kafkas Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/04v302n28>

Arap Dili ve Edebiyatı | Kars, Türkiye

Öz

Merrâr b. Münkiz'in Hayatı ve Şiirleri" başlığını taşıyan bu bilimsel çalışmada, anlaşılması zor bir figür olarak karşımıza çıkan Merrâr b. Münkiz'in hayatına ve daha da önemlisi Emevî dönemindeki şiirsel katkılarına ışık tutulmaktadır. Makalenin metodolojik yaklaşımı iki yönlü bir analize dayanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Merrâr hakkında elimizde bulunan sınırlı miktardaki biyografik verilerden hareketle şairin ve sosyo-kültürel çevresinin ana hatları tayin edilmekte, ardından da eserlerini karakterize eden tematik ve stilistik tercihlerini tespit etmek maksadıyla şiirsel külliyyatın titiz bir şekilde mütalaa edilmesine girişilmektedir. Konu bakımından araştırma, Emevî dönemindeki şiir muhitine dair müşterek anlayıştaki boşlukları doldurmak için, Merrâr b. Münkiz gibi daha az tanınan şairlerin incelenmesinin önemini vurgulamaktadır. Onun şiirleri, günümüz edebiyat çevrelerinde kendisine belirgin bir yer edinebilmiş değildir. Öte yandan bu edebî ürünler, şairin yaşadığı çağın duygularını, fikriyatını ve kültürel motiflerini yansıtan girift sanat eserleridir. Dolayısıyla okuyucular ve akademisyenler onun şiirleri aracılığıyla Emevî döneminin çok yönlü dünyasına dair tafsilatlı malumatlar edinme imkanına sahiptir ve bu durum da onun eserlerini dönemin edebî ortamını kapsamlı bir şekilde kavramak isteyen herkes için vazgeçilmez kalmaktadır. Kapsam açısından ise bu makale, Merrâr b. Münkiz'in biyografisine değinmekle birlikte, öncelikle onun şiirlerinin incelenmesine yoğunlaşmaktadır. Nitekim onun hayatı hakkındaki ayrıntılı kayıtların azlığı göz önünde bulundurulduğunda, şiirleri üzerinde yapılan yoğunlaşma sadece bir tercih değil, aynı zamanda bir zaruriyet olarak da karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan bu durum, makalenin Emevî şiirinin geniş perspektifini gözlemleyebilmesine ve Merrâr'ın katkılarını bu geniş perspektif içerisinde konumlandırabilmesine imkân sağlamaktadır. Yapılan araştırma, onun nazım tekniklerini ve temalarını çağdaşlarınınkiyle bir araya getirerek Emevî şiir geleneğine damgasını vuran dinamikler ve ayrışmalar hakkında bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Bahis mevzu makale, Merrâr b. Münkiz'in sadece bir şair olarak değil, aynı zamanda çağının inceliklerini ortaya çıkaran kilit bir isim olarak da temayüz ettiğinin altını çizmektedir. Kendisine özgü tematik kaygıları ve üslup unsurlarıyla onun şiirleri, döneminin daha geniş toplumsal, kültürel ve entelektüel değişimlerini yansıtan bir ayna haline gelmektedir. Dolayısıyla mezkûr araştırma, onun eserlerini incelemek suretiyle, Emevî şairlerinin sanatsal ifadelerini şekillendiren temel akımlar hakkında da daha derin bir anlayış kazanılabileceğini savunmaktadır. Araştırmanın amacı ise esasen çok yönlüdür. İlk olarak, aksi takdirde Arap edebiyatı çalışmalarının yeterli önemi vermediği bir konumda kalabilecek bir şairin hayatının ve eserlerinin ön plana çıkartılması amaçlanmaktadır. Bu yapılırken, yalnızca Merrâr b. Münkiz'in öneminin savunulmasıyla yetinilmemekte, aynı zamanda tarihî ve edebî figürlerin sürekli olarak yeniden mütalaa edilmesi ve yeniden değerlendirilmesi hususundaki ihtiyacının da altı çizilmektedir. Böylece bu şahsiyetlerin bilinmezlik içerisinde kaybolmaları önlenmiş olmaktadır. Ayrıca bu çalışma, analizini Emevî şiirinin daha geniş bağlamına oturttuğu, dönemi tanımlayan inceliklere dikkat çekerek dönem hakkındaki anlayışımızı zenginleştirmeye de çalışmaktadır. Metodolojik açıdan ise araştırma, karma bir yaklaşımı benimsemektedir. Merrâr b. Münkiz'in hayatının yetersiz miktardaki verilerini bir araya getirmek için tarihsel analizden yararlanmakta, doğruluk ve güvenilirliği sağlamak için çeşitli kaynaklara çapraz referanslar vermektedir. Eşzamanlı olarak şiirlerinin tetkik edilebilmesi için yakın bir metin analizi kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, Emevî Hilafetindeki Şairler, Emevî Şiiri, Merrâr b. Münkiz.

Atf Bilgisi

Ayyıldız, Esat. "Merrâr b. Münkiz'in Hayatı ve Şiirleri". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 181-198.

<https://doi.org/10.32950/rid.139642>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 27.11.2023	Kabul Tarihi: 16.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



Introduction

In the annals of classical Arabic literature, certain luminaries' contributions resonate with an enduring potency, offering a lens through which we can access the socio-cultural and intellectual climates of bygone eras. Among these figures, al-Marrār b. Munqidh emerges as a particularly captivating subject. al-Marrār b. Munqidh may not be widely recognized in modern poetry circles. However, his contributions to Arabic literature are undeniably significant. Delving into his works offers an intimate encounter with the Umayyad period, a time of profound cultural and intellectual ferment. Through his verses, one can trace the subtle intricacies and rich textures that defined the era's artistic landscapes. As one delves into al-Marrār's oeuvre, the multifaceted nature of his poetic expression becomes apparent, shedding light on the societal norms, personal tribulations, and the overarching ethos of his time. This article seeks to offer an in-depth exploration of al-Marrār b. Munqidh's life and poetic legacy, situating his contributions within the broader tapestry of Arabic literary tradition and emphasizing his unique voice that has echoed through centuries. Through an integrated analysis of his biography and poetic compositions, we aim to elucidate the nuances of his works and the historical context that molded them, offering scholars and enthusiasts alike a comprehensive understanding of this seminal figure and his indelible mark on Arabic literature.

1. The Life of al-Marrār b. Munqidh

al-Marrār b. Munqidh b. 'Amr al-'Adawī (d. 100/718 [?]) is recognized as a luminary among Arab poets of Islam's formative century. Records indicate his birth name as Ziyād, while "al-Marrār" served as his epithet. He was a scion of the Banū al-Adawiyya tribe, tracing its ancestral roots to Mālik b. Ḥanzala b. Mālik b. Zayd Manāt b. Tamīm. On occasion, al-Marrār is denoted by the cognomen al-Ḥanzalī. Some sources even present him as Ziyād b. Ḥamal b. Sa'd al-Adawī, leading to conjectures that they might pertain to two separate poets. A considerable segment of al-Marrār's life was anchored in Najd. Notably, he is documented to have traveled to Yemen. In his oeuvre, there exists a poem that critiques the eminent city of Ṣan'ā' while concurrently extolling the region where his tribe resided. al-Marrār found his place among the poets of the Umayyad Caliphate, aligning himself with the seventh Umayyad caliph, Sulaymān b. 'Abd al-Malik (d. 99/717). Sharing his era with poets like Jarīr (d. 110/728 [?]) and al-Farazdaq (d. 114/732), his compositions bolstered al-Farazdaq in the satirical critique of Jarīr, resulting in accounts of their poetic altercations. al-Āmidī (d. 371/981) commemorates him as an illustrious poet. From al-Marrār's extant works, segments dedicated to the theme of "fakhr" (pride or boasting) are prominent, along with verses resonating with romantic sentiments.¹

Existing scholarly resources provide scant insights into the life of al-Marrār b. Munqidh. The paucity of concrete data regarding his dates of birth and demise is evident in these materials. Given that he thrived during the first Hijri century and observed the nascent years of the second Hijri century—simultaneously being a contemporary of illustrious Umayyad poets such as Jarīr, al-Farazdaq, and Dhū al-Rumma (d. 117/735)—it becomes academically justifiable to categorize al-Marrār as a poet of the Umayyad period. The prevailing canon in Arabic literature accords him a place among esteemed Islamic poets.² While al-Marrār garnered recognition as a distinguished poet during his era, it is indubitable that his renown has not sustained through to modern times. Presently, al-Marrār predominantly features in the annals of overlooked Arab poets. In works elucidating Arabic literary chronicles, his biography and poetic contributions are frequently absent. Research endeavors concerning him in the Arab scholarly domain remain markedly sparse. Evidently, Western academicians appear reticent to delve deeply into al-Marrār's oeuvre. The precipitous decline of al-Marrār's once-stellar repute in the modern context can likely be attributed to the exceedingly restricted anthology of his poetry accessible today.

2. The Poetry of al-Marrār b. Munqidh

In the nascent stages of Arabic literature, the tradition of conveying tales, histories, and poetic verses was predominantly oral. This rich oral culture was deeply rooted in the Arab societal fabric, wherein skilled raconteurs and poets would recite epics, histories, and poetic compositions from memory in gatherings and events. The transience of this medium, however, meant that

¹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/383; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002), 3/55; Abū Muḥammad 'Alī b. Sa'īd b. Ḥazm al-Andalusī, *Jamhara ansāb al-'Arab*, Critical ed. Evariste Lévi-Provençal (Egypt: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 436; Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa al-shu'arā'*, Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 2/697-698; 'Abd al-Qādir b. 'Umar al-Baghdādī, *Khizāna al-adab wa-lubb lubāb lisān al-'Arab*, Critical ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Maktaba al-Khānjī, 1418/1997), 5/255; Abū 'Ubayd Allah Muḥammad b. 'Imrān al-Marzubānī, *Mu'jam al-shu'arā'*, ed. Fritz Krenkow (Beirut: Maktaba al-Qudsī - Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1402/1982), 409.

² Rushdī 'Alī Ḥasan, "Shi'r al-Marrār b. Munqidh al-'Adawī", *Majalla Jāmi'a Tishrīn li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-'Ilmiyya* 11/1.2 (1409/1989), 29-30.

much of the invaluable literary content was susceptible to the vagaries of human memory, evolving societal norms, and the passage of time. Without the permanence offered by written records, a significant portion of these oral narratives and poems were lost to history. This ephemeral nature of early Arabic literature is strikingly illustrated in the case of al-Marrār b. Munqidh. While he was a luminary of his era, echoing the cadences and ethos of his time through his poetic verses, the reliance on oral transmission meant that only a fraction of his extensive oeuvre has survived to the present day. The fragments that remain serve as a poignant reminder of the vast literary treasures that might have been lost from this early period and the challenges historians and scholars face in piecing together the comprehensive tapestry of early Arabic literary culture.³

The oeuvre of al-Marrār b. Munqidh, regrettably, has not been transmitted to contemporary times in the structured form of a compiled *dīwān*. Presently, there exists no corroborative evidence indicating that a compilation of his poetic verses occurred during his lifetime. Moreover, even in ensuing periods characterized by scholarly endeavors to curate and assemble poetic anthologies, there remains an absence of indications that al-Marrār's compositions were systematically collected. The extant manuscripts of Ibn Nadīm (d. 385/995 [?]), notably, remain devoid of any mention or reference to a dedicated compilation of al-Marrār's poetic contributions. Consequently, contemporary interactions with al-Marrār's verses are largely confined to sporadic excerpts dispersed across diverse literary compendiums. It is worth noting that several lexicons exemplify instances where his poetry serves as illustrative references. While myriad sources might cite an isolated line or fragment from his compositions, the brevity and fragmented nature of such references diminish their overall academic significance. Nonetheless, amidst these sources, two seminal works are distinguishable for their pivotal roles in disseminating select compositions of al-Marrār's to the present era: *al-Mufaḍḍaliyyāt* authored by al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī (d. 178/794 [?]) and *al-Ḥamāsa al-Kubrā* penned by Abū Tammām (d. 231/846).⁴

Delving into the extant poems of al-Marrār b. Munqidh via close examination of specific examples presents an invaluable avenue for a deeper understanding of his poetic genius. Each poem, or even fragment thereof, encapsulates not just the rhythmic and linguistic brilliance for which classical Arabic poetry is renowned, but also provides invaluable insights into al-Marrār's unique voice, the nuances of his expressions, and his idiosyncratic take on themes, motifs, and societal observations. Contextualizing these individual examples within the broader literary and socio-cultural backdrop of his era allows scholars and readers alike to appreciate the layers of meaning, intertextuality, and the intricate interplay between form and content inherent in his work. This analytical approach, centered on tangible examples, offers a tangible touchstone, anchoring abstract literary discussions in concrete textual realities and facilitating a more holistic grasp of al-Marrār's contributions to Arabic literature.

In the annals of classical Arabic poetry, the essence of contemplation often melds with the allure of the environment, leading to verses that are both evocative and profound. Such is the case with a piece by the venerable poet, al-Marrār. In one of his poems, at first glance, his composition might appear to be a mere celebration of camels and palm trees, two significant symbols in desert culture. However, a deeper introspection reveals a layered exploration of wealth, both fleeting and eternal, and the human desire for a lasting legacy. With the elegance characteristic of his style, al-Marrār paints a vivid tapestry that challenges our notions of value, pushing us to look beyond the ephemeral and recognize the truly enduring bounties of life. The aforementioned poem, while having varied versions in different sources, comprises twelve verses in the traditional narrative [*Wāfir*]:

1. "وَكَايْنُ مِنْ فَتَى سَوُوْءٍ تَرَزُّوْهِ يَعْلاُكَ هَجْمَةً حُمْرًا وَجُوْنَا

2. يَضَّانُ بِحَمَّهٖا وَيُوْدِمُ فِيْهٖا وَيَتْرُكُهٗا لِقَا لِقَا آخِرِيْةِا

3. فَاِنَّكَ اِنْ تَرِيْ اِبْرًا سِوَانَا وَتُضْبِحُ لَّا تَرِيْنَ لَنَا لَبُوْنَا

4. فَاِنْ لَنَا حَظًّا نَائِرًا نَاعِمَاتٍ عَطَاءَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَا

³ Ḥasan, "Shi'r al-Marrār b. Munqidh al-'Adawī", 30.

⁴ Ḥasan, "Shi'r al-Marrār b. Munqidh al-'Adawī", 31; Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Marzūqī, *Sharḥ Dīwān al-Ḥamāsa li-Abī 'Alī Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Marzūqī*, ed. Aḥmad Amīn - 'Abd al-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Jīl, 1411/1991), 2/1389-1404; al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, Critical ed. Charles James Lyall (Beirut: Maṭba'a al-Ābā' al-Yasū'iyyīn, 1920), 122-126, 142-159; al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākir - 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 72-74, 82-93.

5. طَلَّ بِنَ الْبَحْرِ بِالْأَذْنَابِ حَتَّى شَرِينِ جِمَامَهُ حَتَّى رَوَيْنَا
 6. تَطَّلَاوِلِ مَحْرَمِي صُدُودِي أَشْيِي بَوَائِكَ مَا يُبَالِيَنَّ السُّنِينَا
 7. كَأَنَّ قُرُوعَهَا فِي كُلِّ رِيحٍ جَوَارٍ بِالذَّوَابِ يَنْتَصِرِينَا
 8. بَنَاتُ الدَّهْرِ لَا يَحْفَلْنَ مَحَلًّا إِذَا لَمْ تَبْقَ سَائِمَةٌ بَقِينَا
 9. إِذَا كَانَتِ السُّنُونُ مُجَلِّحَاتٍ خَرَجْنَ وَمَا عَجْفُنَ مِنَ السُّنِينَا
 10. يَسِيرُ الضَّمِيرُ ثُمَّ يَحُلُّ فِيهَا مَحَلًّا مُكْرَمًا حَتَّى يَبِينَا
 11. فَتِلْكَ لَنَا غِنَى وَالْأَجْرُ بَاقٍ فَعُضِّي بَعْضَ لَوْمِكَ يَا طَعِينَا
 12. بَنَاتُ بَنَاتِهِمَا وَبَنَاتُ أُخْرَى صَوَادٍ مَا صَادِينَ وَقَدْ رَوَيْنَا"

1. How often you see a man of wicked demeanor clinging to his herd of camels, both red and black!
2. He withholds what he should rightfully give from them, earning disapproval in the process. Yet, he will inevitably leave them to others (upon his death).
3. Indeed, if you see camels in the possession of others, but notice not a single milking camel among us...
4. Know that we possess, in their stead, lush palm orchards, a gift from God, the Lord of all beings.
5. Their roots reach deep, seeking the vast reservoirs of water below, drinking their fill until satiated.
6. They stand as tall as the twin cliffs of Ushayy that they face, bearing fruit abundantly, unfazed by the years of drought.
7. Their highest branches, swaying in every breeze, are like young girls tugging at each other's tresses.
8. Daughters of Fortune, they don't waver in the face of drought; even when no grazing animal survives, they persist.
9. In years that bring harsh conditions, they rise and do not weaken or wither from the challenges.
10. The traveler walks and then takes refuge beneath them, resting in a place of honor until he decides to move on.
11. These are our riches, and the benefits from them remain with us. So, lessen some of your criticism, O lady!
- 12) The daughters of their daughters, and the daughters of others, stand tall and are never parched, having been fully quenched.⁵

In this composition, al-Marrār delves deep into themes of temporality, human nature, the transient essence of worldly wealth, and the everlasting grandeur of God-given gifts. It is a contemplative ode that, while seemingly simple in its description of camels and palm trees, touches upon profound philosophical and societal observations. At the onset, the poet introduces us to a man with a "wicked demeanor", possessive of his herd of camels, symbolic of wealth and prosperity in many ancient cultures. The colors "red and black" are evocative, suggesting not only the diversity of his wealth but perhaps also the mix of good and bad actions or intentions associated with it. The poet subtly critiques this man's possessiveness, noting that despite his tenacity in withholding from others, mortality will strip him of these worldly possessions. This fleeting nature of material wealth stands in stark contrast to the deeper, eternal values which the poem will later highlight.

The transition to the third and fourth lines serves as a pivot, shifting the reader's attention from camels to another significant symbol: the palm trees. Unlike the transient and mortal camels, palm trees in the poem are portrayed as a divine gift, lush and ever-providing, a representation of wealth that is both temporal and spiritual. The poet's choice to juxtapose camels with palm

⁵ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 122-126; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 72-74.

trees is telling. While both are sources of sustenance and wealth in their respective contexts, camels, being mortal, signify fleeting worldly riches, whereas the palm trees stand for a more enduring, divine bounty. Water, often symbolic of life and sustenance, is a theme that al-Marrār elaborates on. The palm trees' roots delve deep, seeking water, which they find in abundance. This action of seeking and drawing sustenance from deep sources can be a metaphorical representation of spiritual quest and fulfillment.

The analogy of the trees standing tall "as the twin cliffs of Ushayy" paints a picture of resilience, strength, and grandeur. The poet's choice of the cliffs as a comparator further emphasizes the permanence and sturdiness of these God-given bounties, especially when they remain unfazed in the face of adversities, like drought. The seventh line, where the swaying branches of the trees are likened to young girls tugging at each other's tresses, introduces a layer of playful vivacity. This vivaciousness contrasts beautifully with the previous descriptions of endurance and depth, offering a complete portrayal of life – one that is deep-rooted yet vibrant. The subsequent lines emphasize the trees' resilience, particularly in the face of challenges like droughts. They stand as unwavering "Daughters of Fortune", contrasting with the earlier described mortal camels. The poet seems to underscore the difference between man-made or acquired wealth and what is divinely bestowed and nurtured.

As we journey further into the poem, the imagery of a traveler seeking refuge beneath the trees adds another dimension. This scene can be interpreted in multiple ways: as a literal representation of travelers seeking shade, or metaphorically, as souls seeking solace in spiritual wisdom and divine gifts. Towards the concluding lines, there's an address to an unnamed "lady", which introduces an intimate tone. The poet gently requests her to lessen her criticism, suggesting a societal or personal critique he might be facing regarding his choices or values. Lastly, the depiction of the daughters of the palm trees, standing tall and never thirsty, epitomizes the essence of the poem. It encapsulates generational legacy, nature's bounty, resilience, and the infinite circle of life. This lineage of trees, quenched and tall, symbolizes a legacy that's everlasting, unlike the fleeting nature of mortal wealth. In sum, al-Marrār's poem is a lyrical meditation on the interplay of mortality and eternity, materialism and spirituality.

In the annals of Arabic poetry, al-Marrār's magnum opus stands out as his extensive ode characterized by its "R" rhyme scheme. Within his seminal work, al-Ḍabbī represents this piece as a standalone ode. However, scholarly commentaries on al-Ḍabbī's text postulate that this poem might, in fact, be an amalgamation of two distinct odes.⁶ The practice of merging distinct poems—ones that share congruent form and rhyme—into a singular composition is not an aberration in the traditions of Arabic literature. Given the prevailing hypothesis delineated in these commentaries, it seems judicious to interpret this illustrious ode as a composite of two individual poems. This integrated composition, typically spanning ninety-five verses, manifests its first segment in fifty-two lines. A discernible shift to an alternate poem is evident commencing from the fifty-third line. This assertion stems from the poet's thematic transition in the fifty-third verse to delineate forsaken territories—a motif customarily echoed in the prologues of classical Arab odes. Notably, the initial fifty-two verses are inaugurated with an allusion to a woman, Khawla. This intricate piece of poetic artistry is a testament to the profound depth of Arabic literature, capturing the essence of a rich culture, traditions, and the timeless nature of human experiences. The poet embarks on a deeply personal journey, exploring themes of aging, memories of past loves, the majesty of nature, and the intricacies of relationships with both allies and foes. The vivid descriptions of horses and camels aren't just a celebration of these majestic animals but serve as metaphors for strength, resilience, and the indomitable spirit of the Bedouin life. Similarly, the portrayal of wild donkeys and the scorching desert heat provides a stark reminder of the challenges and harsh realities of life in the desert. Yet, amidst these vivid imageries, the poet's voice shines through with pride, not just in his own accomplishments, but also in the rich lineage from which he hails. This prelude to the verses that follow serves as a doorway, inviting readers to step into a world where the past interweaves seamlessly with the present, where every word paints a picture, and where the soul of a culture is laid bare in its purest form [Ramal]:

1. عَجَبٌ خَوْلَةَ إِذْ تُتَكَبَّرُنِي أُمُّ رَأَتْ خَوْلَةَ شَيْخًا قَدْ كَبِرَ

2. وَكَسَّاهُ الْدَهْرُ سَبًّا نَاصِعًا وَتَحَنَّيَ الظُّهُرُ مِنْهُ فَطَاطِرُ

3. إِنْ تَرَى شَيْئًا فَيَايَ مَا جِدُّ دُو بَلَاءٍ حَسَنٍ غَيْرُ عُمُرُ

⁶ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥ wāfir li-Abi Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 142-153; See Ghāda Jamil Qurani Muḥammad Yūsuf, "Muqāwama al-Zaman fī Rā'iyya al-Marrār b. Munqidh", *Majalla Kulliya al-Ādāb bi-Qinā* 57 (2022), 399-437.

4. مَا أَنَا الْيَوْمَ عَلَى شَيْءٍ مَضَى يَا بِنْتَةَ الْقَوْمِ تَوَلَّى بِحَسْرٍ
 5. قَدْ لَبِسْتُ الدَّهْرَ مِنْ أَفْنَانِهِ كُلَّ فَنٍّ حَسَنٍ مِنْهُ حَسْرٌ
 6. وَتَعَلَّلْتُ وَبِإِلِي نَاعِمٍ بَغَى زَالَ أَحْوَرِ الْعَيْنَيْنِ غَرًّا

1. It's surprising how Khawla denies me or has Khawla seen an old man grow older?
2. Time has draped him in a pure white garment and his back has bent, making him look diminished.
3. Sure, you see gray, but I'm still potent, tested by challenges but not inexperienced.
4. Today, I don't stress over the past; O daughter of the tribe, if you turn away, do so with regret.
5. I've worn life's experiences; every art form, every beautiful aspect, I've embraced.
6. I've repeatedly enjoyed times with my delicate beloved, whose eyes are intense in their blackness and whiteness, and who is inexperienced.⁷

Within al-Marrār's contributions to the vast expanse of Arabic poetry, one finds a deep exploration of themes such as age, self-worth, memory, and the intricate dynamics of personal relationships. This poem immediately commences with a compelling juxtaposition: the poet's amazement at Khawla's denial juxtaposed against the process of aging. This juxtaposition serves to emphasize the inescapable nature of time and the societal perceptions attached to the aging process. The mention of Khawla is especially notable, suggesting a personal connection between the poet and the named individual—a beloved or a figure of admiration. The progression of time and its effects on the human form are further elucidated in the subsequent lines. al-Marrār vividly personifies time as a force that has adorned the aging individual in a "pure white garment". This imagery evokes dual connotations. On one hand, white often symbolizes purity and wisdom, attributes commonly associated with old age. On the other hand, the encroachment of white hair is a universal emblem of aging, hinting at the inevitable physical transformations that accompany the passage of years.

A tangible manifestation of age's toll is portrayed in the depiction of the bent back, which not only signifies the physical weariness often induced by time but also subtly echoes societal attitudes. The bent posture can be perceived as a representation of the diminished status or value often ascribed to the elderly in certain societies. However, al-Marrār skillfully pivots from this contemplation of age's external manifestations to a firm assertion of enduring inner vitality and resilience. The acknowledgment of gray hair serves as a metaphorical bridge to this assertion. While the exterior may exhibit signs of wear, internally, the poet affirms his unyielding potency, suggesting a spirit undeterred and undiminished by temporal challenges. The ensuing lines further emphasize the poet's equanimity and acceptance of life's vicissitudes. The call to the "daughter of the tribe" exemplifies a broader appeal to society or a specific individual, urging recognition of the poet's value. By suggesting that any turn away should be tinged with regret, al-Marrār is emphasizing the depth of his experiences and the richness of his life's tapestry. This tapestry is vividly illustrated in the subsequent verses. The poet's embrace of "every art form" and "every beautiful aspect" serves as an eloquent testament to a life lived fully, with a keen appreciation for beauty in its myriad forms. Furthermore, the reflection on the "delicate beloved" evokes images of past romantic liaisons, underscoring the depth of these encounters. The portrayal of the beloved as "inexperienced" insinuates a disparity in their phases of life or might emphasize the pristine innocence of youthful affection.

al-Marrār proceeds in his poem with these subsequent lines [Ramal]:

7. وَتَبَطَّنْتُ مَجُوداً عَازِباً وَكَفَّ الْكَوْكَبِ دَا نَوْرٍ تَمِيرُ
 8. يَبِيعُ دِقْدُرُهُ ذِي عُذْرٍ صَلْتَانٍ مِنْ بَنَاتِ الْمُنْكَدِرِ
 9. سَأَيْلُ شِرْمَرَاخُهُ ذِي جَبِّبٍ سَلِطِ السُّنْبِكِ فِي رُسْنِ عَجْرٍ

⁷ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 142-153; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 82-88.

10. فَارِحِ قَدْ فَرَّ عَنْهُ جَانِبٌ وَرَبَّاعٍ جَانِبٌ لَمْ يَتَّعِرْ
 11. فَهُوَ وَوَرْدُ اللَّوْنِ فِي أَرْبَعِ رَابِعٍ وَكَمَيْتُ اللَّوْنِ مَا لَمْ يَزْبِرْ
 12. نَبَعْتُ الْحَطَّابَ أَنْ يُغْدَى بِهِ نَبَغِي صَيْدِ نَعَامٍ أَوْ حُمُرْ
 13. شُنْدُفٌ أَشْدَفٌ مَا وَرَعْتَهُ فَإِذَا طُوطِيٌّ طَيَّارٌ طِمْرُ
 14. يَصْرَعُ الْعَيْرِينَ فِي نَفْعِهِمَا أَحْوَذِيٌّ حِينَ يَهْوِي مُسْتَمِرْ
 15. ثُمَّ إِنْ يُنْزَعِ إِلَيَّ أَقْصَاهُمَا يَخْبِطُ الْأَرْضَ اخْبِطْ أَلْمُحْتَفِرْ
 16. أَلِيزُ إِذْ خَرَجْتَ سَأَلْتَهُ وَهِيَ لَا تَمَسُّحُهُ مَا يَسْتَقِرْ
 17. قَدْ بَلَوْتَهُ عَلَى عَلَاتِهِ وَعَلَى التَّيْسِيرِ مِنْهُ وَالضُّمْرُ
 18. فَإِذَا هِجَّاهُ يَوْمًا بَادِنًا فَحِضَّارٌ كَالضُّرَامِ الْمُسْتَعِرْ
 19. وَإِذَا نَحْنُ حَمَصْنَا بُدْنَهُ وَعَصَا رَنَا فَعَقَّبْ وَحُضْرُ
 20. يُؤَلِّفُ الشَّدَّ عَلَى الشَّدِّ كَمَا حَفَّشَ الْوَابِلَ عَيْثُ مُسْبِكِرْ
 21. صِيفَةُ النَّعْلِ بِأَذْنِي جَرِيهِ وَإِذَا يُرْكَضُ يَعْفُورٌ أَشِيرْ
 22. وَنَشَاصِيٌّ إِذَا تَفَرَّعُ لَمْ يَكْدُ يَلْجِمُ إِلَّا مَا قُسِرْ
 23. وَكَأَنَّكَ مَا نَعْدُو بِهِ نَبَغِي الصَّيْدِ بِيَّازٍ مُنْكَدِرْ
 24. أَوْ بِمِ رِيحِ عَلَيَّ شِرَانَةَ حَشَّاهُ الرَّامِي بِيَّاهُ حُسْرُ
 25. دُو مِرَاحٍ فَإِذَا وَقَرْتَهُ فَذُلُّوا حَسَنُ الْخَلْقِ يَسْرُ
 26. بَعِينٌ أَفْرَاسٍ تَتَّاجِلْنَ بِهِ أَعُوجِيَّاتٍ مَحَاضِرِ يَرْضُ
 27. وَلَقَدْ تَمَرَّحُ بِبِي عِيدِيَّةٌ رَسْمَلَةُ السَّوْمِ سَبَبْتَاةٌ جُسْرُ
 28. رَاضِيهَا الرَّانِضُ ثُمَّ اسْتُعْمِيَتْ لِقِرَى الْهَمِّ إِذَا مَا يَحْتَضِرْ
 29. بَازِلٌ أَوْ أَخْلَفَتْ بَازِلَهُمَا عَاقِرٌ لَمْ يُحْتَلَبْ مِنْهَا فُطْرُ

30. تَتَّقِي الْأَرْضَ وَصَوَانَ الْحَصَى بِوَقَاحِ مُجْمَرٍ غَيْرِ مَعْرُورٍ

7. I took refuge in a fertile, isolated place, drenched by abundant rain, where stars shine their brightest, aiming to hunt there.
8. I ride a horse with a wide stride, distinct by its forehead hair, swift among al-Munkadir's lineage.
9. A horse displaying a white mark on its head, whose hoof prominently hits upon its thick fetlock.
10. One that has lost a tooth on one side and another tooth on the other side remains intact.
11. He is rosy in hue when his hair stands on end and more of a brownish shade when it does not bristle.
12. We send out wood gatherers early for it, seeking to hunt ostriches or wild donkeys.
13. A horse that leans heavily to one side when restrained, but when released, it's as swift as a bird in flight.
14. He overtakes the two wild asses amidst their dust; swift and agile, he charges forth unwaveringly.
15. Then, if you pull him back at the end of their dash, he stomps the ground impatiently, like someone trying to uncover a water source.
16. The moment he regains his composure after a short sprint, we try to soothe him, but his restless spirit can't be calmed as if alarmed or startled.
17. We've tested his endurance during times of abundance and ease, as well as during the lean times and rigorous sessions.
18. When we urge him forward, even in his well-fed state, his sprint erupts like flames consuming dry wood.
19. When we've conditioned him, stripped down his excess weight, and pushed him to his limits, he runs and then runs again, always ready for another sprint.
20. He layers sprint upon sprint, much like a persistent rain cloud that releases relentless downpours one after the other.
21. At a slower pace, he moves with the cunning swiftness of a fox, but when unleashed, he's agile and swift like a lively gazelle.
22. When spooked, he rears like a towering storm cloud—hard to rein in without a firm hand.
23. Every time we set out at dawn to hunt, riding him feels like soaring on a diving hawk, sharp and swift.
24. Or like shooting a precision arrow from a top-notch bow, carefully crafted with the best of feathers for perfect flight.
25. He's spirited, full of zest. Yet, when calmed, he's docile—gentle in nature and a breeze to handle.
26. His lineage boasts of champions—especially from the breed of al-A'waj, legends for their mighty gallops and athletic jumps.
27. Often by my side, I have a sprightly camel from 'Id's clan, with a gentle gait, her chest boldly forward, ever so swift.
28. The expert tamed her, then let her rest and flourish, kept as my solace for times when worries weigh heavy.
29. She's around nine, maybe just a year older, a barren camel, untouched—never has she given milk.
30. Guarding herself against the rough earth and sharp gravel, she has a sturdy pad beneath, still untouched by wear and tear.⁸

In this portion of al-Marrār's poem, there's a marked transition from human experiences and relationships to a vivid and intricate portrayal of equine and desert life, providing a window into the socio-cultural tapestry of the era. al-Marrār vividly depicts a landscape teeming with life: a "fertile, isolated place" where rain is plentiful and stars shine their brightest. This serves not just as a testament to the beauty of nature but also suggests the realm of memories, dreams, and solitude where the poet might have found solace. Much of the poem, however, is dedicated to a detailed and affectionate portrayal of a horse, highlighting the critical role these animals played in Bedouin life, both practically and symbolically. The horse is characterized by a series of contrasting traits, suggesting both its wild spirit and its domesticated nature. This equine description mirrors the earlier personal reflections of the poet. The horse's agility, speed, and restless spirit mirror the poet's earlier proclamations of his enduring vitality despite age. Furthermore, there is a clear appreciation for the art and science of conditioning the horse, which stands as an allegory for nurturing, patience, and understanding the value of both rest and exertion. The poet's intimate knowledge of the horse's behavior, from its racing instincts to its reactions when startled, paints a larger picture of a society where understanding and taming the natural world was of paramount importance.

In the selected segment of al-Marrār's composition, he subtly shifts focus, towards its conclusion, to elucidate upon his camel.

⁸ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 142-153; al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 82-88.

The section concerning the camel is distinctly more concise compared to the preceding elaboration on the horse. Historically, Arab poets exhibited an intricate affinity for the meticulous portrayal of camels and horses. Yet, to the modern reader, such exhaustive accounts can seem prolix. A salient challenge in translating the ardor imbued within the original Arabic verse into other languages is the lack of congruent terminologies pertaining to various domesticated creatures in Arabic. Consequently, contemporary audiences, when approaching these compositions in languages other than their native Arabic, might perceive them as somewhat repetitious. However, such a perspective does not diminish the intrinsic literary and philological merit of the verse.

al-Marrār's composition moves forward with the ensuing verses [Ramal]:

31. مِثْلَ عَدَاءِ بَرُوضَاتِ الْقَطَا قَلَصَتْ عَنْهُ ثِمَادٌ وَعُودٌ

32. فَحَلَّ قُوبٌ ضُمَّرٌ أَقْرَابُهَُا يَنْهَسُ الْأَكْفَالَ مِنْهَا وَيَزُرُّ

33. خَبَطَ الْأَزْوَاطَ حَتَّى هَاجَهُ مِنْ يَدِ الْجَوَازِاءِ يَوْمَ مُصْمَمِرٍ

34. لَهَبَانٌ وَقَدَّتْ حِرْزَانُهُ يَرْمِضُ الْجُنْدَبُ مِنْهُ فَيَصْرُرُ

35. ظَلَّ فِي أَعْلَى يَفْعَاعٍ جَادِلًا يَفْسِمُ الْأَمْرَ كَقَسَمِ الْمُؤْتَمِرِ

36. أَلَسُنَّ مَنَانٍ فَيَسْتَقِيهَا بِهِ أَمْ لِقَلْبٍ مِنْ لَعَاطٍ يَسْتَتِمِرُ

37. وَهَوَّ يَفْلِسِي شُعْتًا أَعْرَافَهَُا شُخْصُ الْأَبْصَارِ لِلْوَحْشِ نُظْرُ

31. She moves like a wild donkey in the meadows of Qatā, especially when water sources, even the morning dew, vanish and escape her reach.

32. As the leader among slender-waisted female asses with lean sides, he fiercely grips their haunches with his teeth, biting down hard.

33. He tramples over the remnants until he's confronted by a fiercely hot day from the hand of Gemini.

34. The sizzle is so intense that cicadas sing loudly, basking in the heat.

35. The he-ass remains on the highest mound, pondering, deciding matters like a convener.

36. He wonders whether to go to Sumnān to quench their thirst or persist towards the springs of Lughāt.

37. While he combs through the untidy manes of the she-asses, their eyes intently observing the wild beasts grazing peacefully in the field.⁹

In this section of al-Marrār's composition, one can observe a further immersion into the nuances of desert life, this time pivoting to the behaviors and struggles of desert fauna. There's a noticeable emphasis on the movement and behavioral patterns of the wild donkey, which functions as a prominent symbol. The imagery of the wild donkey moving in the meadows of Qatā conjures up vivid scenes of vast landscapes and wilderness. This not only underscores the vastness of the Arab landscape but also portrays the resilience of desert creatures. The mention of water sources eluding the donkey serves as a powerful metaphor for the harsh, unforgiving conditions of the desert, as well as the constant quest for sustenance that defines life within it. Furthermore, the portrayal of the male donkey taking charge, particularly in its interactions with the female species, provides insights into animalistic hierarchy and dynamics within this ecosystem. The male donkey's decisive nature is emphasized, alluding to his role as the protector and leader, as he ponders the challenging choice between two water sources. Such a moment can be perceived as a commentary on the struggles and weight of leadership, even within the animal kingdom. Intriguingly, the atmosphere is heightened with the depiction of an extremely hot day, characterized by the evocative imagery of the Gemini's hand, providing a clear nod to astrological influences. This is complemented by the sound imagery of cicadas, whose songs are associated with

⁹ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 142-153; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 82-88.

the scorching heat. This adds an auditory dimension to the narrative, embedding the reader further into the environment. Lastly, the leader's contemplative stance atop a mound, coupled with the observation of other creatures in their natural habitats, adds depth and layers to the narrative. It serves to showcase the balance of power, decision-making, and observational acuity, which can be inferred as traits inherent to leadership, be it in humans or animals. Such observations are emblematic of the intricate ties between nature and survival, an enduring theme within traditional Arabic poetry.

al-Marrār's poetic expression extends with the following lines [*Ramal*]:

38. "وَدَخَلْتُ الْبَابَ لَأَعْطِي الرَّشَى فَحَبَّانِي مَلِكٌ غَيْرُ زَمِيرٍ
 39. كَمْ تَرَى مِنْ شَانِيٍّ يَحْسُدُنِي قَدْ وَرَاهُ الْغَيْظُ فِي صَدْرٍ وَغَيْرٍ
 40. وَحَشَاوَتُ الْغَيْظِ فِي أَضْلاَعِهِ فَهُوَ يَمْشِي حَظْلَانًا كَالنَّقِيرِ
 41. لَمْ يَضِرَّنِي وَلَقَدْ بَلَّغْتُهُ قَطَعَ الْغَيْظُ بِصَابٍ وَصَيرٍ
 42. فَهُوَ لَا يَبْرَأُ مَا فِي نَفْسِهِ مِثْلَ مَا لَا يَبْرَأُ الْعِرْقُ النَّعِيرِ
 43. وَعَظِيمِ الْمَلِكِ قَدْ أَوْعَدَنِي وَأَتَتْنِي دُونَهُ مِنْهُ النُّنْدُزُ
 44. حَنِقٍ قَدْ وَقَدَّتْ عَيْنَاهُ لِي مِثْلَ مَا وَقَدَّ عَيْنَيْهِ النَّمِرُ
 45. وَيَبْرَى دُونِي فَلَا يَسْطِيعُنِي خَرَطَ شَوْكٍ مِنْ قَتَادٍ مُسْمَهْرٍ
 46. أَنَا مِنْ خِنْدِفٍ فِي صُيَّابِهَا حَيْثُ طَابَ الْقَبْصُ مِنْهُ وَكَثُرُ
 47. وَلِي النَّبْعَةُ مِنْ سُلاَفِهَا وَلِي الْهَامَةُ مِنْهَا وَالْكُبْرُ
 48. وَلِي الزُّنْدُ الَّذِي يُورِي بِهِ إِنْ كَبَا زَنْدٌ لِكَيْمٍ أَوْ قَصُورُ
 49. وَأَنَا الْمَذْكُورُ مِنْ فِتْيَانِهَا بِفَعَالِ الْخَيْرِ إِنْ فَعَلَ ذِكْرُ
 50. أَعْرِفُ الْحَقَّ فَلَا أَنْكِرُهُ وَكَذَلِكَ بِي أَنَسٌ غَيْرُ عَقُورُ
 51. لَا تَرَى كُلِّيَّ إِلَّا أَنَسًا إِنْ أَتَى خَابِطٌ لَيْلٍ لَمْ يَهْرُ
 52. كَثُرَ النَّاسُ فَمَا يُنْكِرُهُمْ مِنْ أَسِيفٍ يَبْتَغِي الْخَيْرَ وَحُرُ"

38. I've entered many doors without paying a bribe, and a generous king has gifted me.

39. How many do you see who despise and envy me, with rage settled in their chests like an overwhelming ailment?

40. I've suppressed the anger within him, making him walk staggeringly, like a ram with a twisted tendon.

41. He caused me no harm, yet I made him swallow bitter chunks of indignation.

42. Indeed, what's festering in his soul won't heal, much like a profusely bleeding vein can't be stopped.

43. Numerous are the powerful rulers who've tried to intimidate me, sending their threats even before our paths crossed.
44. Their fury is palpable, their gaze igniting with anger upon seeing me, much like a leopard's eyes blaze in wrath.
45. Yet, they realize the path to me is laden with challenges — as daunting as navigating through the piercing thorns of tragacanth.
46. I hail from the lineage of Khindif, from the purest of bloodlines where noble ancestry is both rich and abundant.
47. (I stand tall), representing the core strength of our clan, bearing both its honor and magnificence.
48. I possess the fire-stick that always produces flames, even when inferior ones fall short.
49. I'm renowned among their warriors for my acts of generosity, especially when actions come into discussion.
50. I recognize all valid claims and don't argue against them; moreover, my dogs are amiable and they don't bite.
51. You won't see any of my dogs showing hostility; even if a lost person comes at night, they won't growl.
52. Numerous people come by, but none are treated as strangers by my dogs, be it a slave seeking a favor or a free man.¹⁰

In this subsequent portion of al-Marrār's poetic narrative, the shift is palpable as the poet delves into the realm of human relationships, personal identity, societal values, and reflections on honor, generosity, and leadership. The portion initiates with a bold declaration of the poet's ability to transcend barriers, inferred from his reference to entering many doors without the necessity of bribes. This not only serves as a testament to the poet's own sense of honor and incorruptibility but also subtly critiques societal conventions where influence and favor can be bought. Coupled with the reference to a generous king gifting him, it can be inferred that the poet is held in high regard by figures of authority and possesses a distinguished reputation. However, as with many in prominent positions, envy and resentment cast their shadows. al-Marrār describes detractors who harbor intense animosity towards him. The vivid imagery of rage being akin to an "overwhelming ailment" provides a compelling insight into the magnitude of this hostility. This tension is further explored with the depiction of adversaries who are metaphorically incapacitated by their own ire, drawing a parallel to a limping ram.

The mention of powerful rulers attempting to intimidate the poet before a confrontation illuminates the poet's stature and the perceived threat he represents to them. al-Marrār employs the fierce imagery of a leopard's blazing eyes to communicate the depth of their animosity. Yet, their attempts to confront him are hindered by formidable challenges, emphasizing the poet's resilient defenses and unwavering stance. The pride in lineage is a recurring theme in Arabic poetry, and al-Marrār draws attention to his own esteemed ancestry, attributing to the lineage of Khindif. Such references underscore the importance of familial honor, legacy, and societal standing in the cultural milieu of the period. The poet's personal qualities are brought to the forefront, especially his ability to produce results when others falter, his celebrated generosity among warriors, and his judicious nature, symbolized by his recognition of valid claims without disputes. The concluding verses introduce a softer dimension, revolving around the poet's domestic environment, where even his dogs embody his principles of hospitality, generosity, and peace.

al-Marrār distinguishes himself within Arabic literary traditions, especially with his adeptness in crafting ghazal, or love poetry. The subsequent poem provides an eloquent window into the poet's ardent contemplations and consuming desires. Engaging with al-Marrār's composition is tantamount to delving into a layered tapestry; each verse presents a spectrum of emotion and sensory evocation. The composition extends over forty-three verses [Ramal]:

1. هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ أَمْ أَنْكَرْتَهَا بَيْنَ تَيْرِكَ فَشَسَّيْ عَيْتُورُ

2. جَرَّرَ السَّيْلُ بِهَا عَثُونَهُ وَتَعَفَّتْهُ مَا مَدَّ إِلَيْجُ بَكْرُ

3. يَتَقَارِضُنَ بِهَا حَتَّى اسْتَوَتْ أَشْهُرَ الصَّيْفِ بِسَافٍ مُنْفَجِرُ

4. وَتَرَى مِنْهَا رُسُومًا قَدْ عَفَتْ مِثْلَ خَطِّ اللَّامِ فِي وَحْيِ الزُّنْبُرُ

5. قَدْ نَرَى الْبَيْضَ بِهَا مِثْلَ الدُّمَى لَمْ يَخُتْنُهُنَّ زَمَانٌ مُقَشَّرُ

¹⁰ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 142-153; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 82-88.

6. يَتَلَهَّهَيْنَ بِنَوْمَاتِ الضُّحَى رَاجِحَاتِ الْجِلْمِ وَاللَّائِسِ خُفْرُ
7. قُطُفَ الْمَشِيِّ قَرِيَّاتِ الْخُطَى بُدْنًا مِثْلَ الْعَمَامِ الْمُرْمِجِ
8. يَتَزَاوَرْنَ كَتَقَطَاءِ الْقَطَا وَطَعْمِنَ الْعَيْشِ حُلُوعًا غَيْرَ مُرِّ
9. لَمْ يُطَاوِعْنَ بِصُرْمٍ عَاذِلًا كَادَ مِنْ شِدَّةِ لَوْمٍ يَنْتَجِرُ
10. وَهَوَى الْقَلْبِ الَّذِي أَعْجَبَهُ صُورَةُ أَحْسَنُ مَنْ لَثَّ الْعُمُرُ
11. رَاقَهُ مِنْهَا بِيَّاضِ نَاصِعٍ يُؤْنِقُ الْعَيْنَ وَصَافٍ مُسْبِكِ
12. تَهْلِكُ الْمِدْرَاءُ فِي أَفْئَانِهِ فَاِذَا مَا أُرْسَلَتْهُ يَنْعِفُ
13. جَعْدَةٌ فَرَعَاءُ فِي جُمُجُمَةٍ ضَخْمَةٍ تَفْرِقُ عَنْهَا كَالضَّمْرِ
14. شَادِخٌ غُرَّتْهَا مِنْ نَسْوَةٍ كُنَّ يَفْضُلْنَ نِسَاءَ النَّاسِ عُرِّ
15. وَلَهَا عَيْنَا خَاذُولٍ مُخْرِفٍ تَعَلَّقَ الضَّالَّ وَأَفْنَانَ السَّمْرِ
16. وَإِذَا تَضَحَّكَ أَبْدَى ضِرْحَكُهَا أَفْحَوَانًا قِيدَتْهُ ذَا أَشْرُ
17. لَوْ تَطَعَّمَتْ بِهِ شَبْهَتَهُ عَسَلًا شَيْبَ بِهِ نَلْجُ خَصْرِ
18. صَلَّتْهُ الْخَدُّ طَوِيلٌ جِيدُهَا نَاهِدُ الثُّنْدِيِّ وَلَمَّا يَنْكَسِرُ
19. مِثْلُ أَنْفِ الرُّمِّ يُنْبِي دِرْعَهَا فِي لَبَانٍ بَادِنٍ غَيْرِ قَفْرِ
20. فَهِيَ هَيْفَاءُ هَضِيمٍ كَشْحَهَا فَخَمَّةٌ حَيْثُ يُشَادُّ الْمُؤْتَرَّ

1. Do you recognize the dwelling, or is it unfamiliar to you—the location between Tibrāk and the rugged terrains of ‘Abaqur?
2. Torrents have graced it with their initial deluges, and the winds of the late night and early dawn have erased its marks.
3. (The forces of nature) have persistently evened it out, so during the summer months, it's been made flat, with soil drifted into depressions by winds and eroded from the top by flowing waters.
4. You might spot faint remnants nearly obliterated, resembling the script of the letter “lām” in manuscripts.
5. Once, we beheld there fair-skinned women, radiant as sculptures: untouched by the wear of time that ages all things.
6. They relish their late morning rest, epitomizing grace and warmth, always with utmost decorum.
7. Their strides are short, feet closely aligned: they're robust and appealing, reminiscent of lofty clouds.
8. They gracefully move from one tent to another, reminiscent of sandgrouse: savoring life's pleasures, untainted by its bitterness.
9. They resist the moralizing voice that advises them to distance themselves from me, a voice so intense in its reproach that it borders

on self-destruction.

10. My emotional core is captivated by an incomparable figure, unrivaled among those who don the veil.
11. Her luminous skin fascinates me; it offers a visual delight, augmented by her luxuriously long hair.
12. Hairpins are rendered inconspicuous within the density of her locks, which, when unfurled, skim the surface of the ground.
13. Her hair is voluminous and curly, emerging from a sizable cranium, and falls on either side in intricately woven tresses reminiscent of interlaced cords.
14. Her forehead is expansively white, distinguishing her from other women in the unparalleled whiteness of her frontal aspect.
15. Her eyes mirror those of a doe separated from its herd, staying close with her fawn during the onset of autumn, elegantly extending her neck to feed on branches of wild trees.
16. A laugh from her reveals teeth comparable to camomile blossoms, their natural whiteness accentuated by cosmetic antimon and the lines of youthful innocence.
17. Were you to experience a kiss, it would remind you of honey infused with the coolness of fresh snow.
18. Her cheeks display a flawless complexion, her neck elongates gracefully, and the nipples of her breasts remain prominent, yet unmarred (by life's burdens).
19. Resembling the snout of an oryx, her bosom, robust and ample, pushes forth her attire.
20. Her waist is delicate, lean around the sides, but pronounced below where her belt encircles.¹¹

The poem commences within the established norms of the *aṭlāl* tradition, a significant component of ancient Arabic poetry. This tradition typically invokes images of desolate and abandoned landscapes, setting a melancholic tone that evokes sentiments of longing, nostalgia, and the transience of love and life. al-Marrār situates his poem between the specificity of “Tibrāk” and the rugged terrains of “‘Abaqur”, instantly transporting the reader to a bygone era or moment. The poetic landscape, rendered nearly unrecognizable by the passage of time and nature’s forces, serves as a poignant metaphor for forgotten memories and bygone days of love and youth. The reference to faint remnants “resembling the script of the letter ‘lām’ in manuscripts” is particularly evocative, suggesting the almost illegible traces of a once cherished past, akin to old letters that have faded with time.

Transitioning from the desolate landscape, al-Marrār introduces figures of timeless beauty, the “fair-skinned women, radiant as sculptures”. Their description, unaffected by the wear of time, serves to juxtapose the permanence of beauty and memory against the fleeting nature of physical spaces and moments. Their grace, warmth, and delicate balance between indulging in life’s pleasures and maintaining decorum reflect the nuanced interplay of desire and restraint. However, it’s the tension introduced by the “moralizing voice” that offers a glimpse into the societal dynamics and norms, and perhaps the inherent conflicts of the poet’s own time. While the women embody an almost ethereal beauty, they are tethered by societal expectations, reflecting a perennial struggle between individual desires and societal obligations. The poet’s focused admiration of a singular woman elevates the narrative from a general musing to a deeply personal reflection. Her description, rich in natural metaphors, not only emphasizes her unparalleled beauty but also intertwines her essence with the vast tapestry of nature.

In his poetic journey, al-Marrār presents the subsequent verses [*Ramal*]:

21. يَهْطُ الْمِغْضَلُ مِنْ أَرْدَافِهَا ضَمْرُ أَرْدِفِ أَنْقَاءَ ضَمْرُ فِرْ

22. وَإِذَا تَمَشَّيْتُ إِلَى جَارَاتِهَا لَمْ تَكْدُ تَبْلُغُ حَتَّى تَنْبَهْرُ

23. دَفَعَتْ رَبْلَتُهَا رَبْلَتَهَا وَنَهَّادَتْ مِثْلَ مِثْلِ الْمُنْفَعِرِ

24. وَهِيَ بَدَاءُ إِذَا مَا أَقْبَلَتْ ضَخْمَةُ الْجِسْمِ رَدَاخٌ هِيَ دَكْرُ

25. يُضْرَبُ السَّبْعُونَ فِي خَلْخَالِهَا فَإِذَا مَا أَكْرَهَتْهُ يَنْكَسِرُ

¹¹ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma‘a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 153-159; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 88-93.

26. نَاعَمَتْهَا أُمُّ صِيدْقٍ بِبَرَّةٍ وَأَبَّ بِرُّبَهَا غَيْرُ حَكْرٍ
27. فَهِيَ خَاذِلَةٌ بِعَيْشٍ نَاعِمٍ بِرَدِّ الْعَيْشِ عَلَيْهَا وَقُصْرٍ
28. لَا تَمَسُّ الْأَرْضَ إِلَّا دُونَهَا عَنْ بَلَاطِ الْأَرْضِ نُوبٌ مُنْعَفِرٍ
29. تَطَّأُ الْخَزْزَلَ لَا تُكْرِمُهُ وَتَطِيلُ الذَّلِيلَ مِنْهُ وَتَجْرُ
30. وَتَرَى الرِّيطَ مَوَادِيحَ لَهَا شُعْرًا تَلْبَسُهَا بَعْدَ شُعْرٍ
31. ثُمَّ تَنْهَدُ عَلَيَّ أَنْمَاطِهَا مِثْلَ مَا مَالَ كَثِيبٌ مُنْعَعِرٍ
32. عَبَّقُ الْعَبْبِرَ وَالْمِسْكَ بِهَا فَهِيَ صَفْرَاءُ كَعْرَجُونَ الْعُمُرِ
33. إِنَّمَا النَّوْمُ عِشَاءً طَفَّالًا سِنَةٌ تَأْخُذُهَا مِثْلَ السُّكْرِ
34. وَالضُّحَى تَغْلِبُهَا وَقَدْ دَنَتْهَا خَرَقَ الْجُبُودِ فِي الْيَوْمِ الْخَبِيرِ
35. وَهِيَ لَوْ يُعْصَرُ مِنْ أَرْضَانِهَا عَبَّقُ الْمِسْكَ لَكَادَتْ تَنْعَصِرُ
36. أَمْلَحُ الْخَلْقَ إِذَا جَرَّدَتْهَا غَيْرَ سِيمَاطِينَ عَلَيْهَا وَسُورُ
37. لَحَسِبْتُ الشَّمْسَ فِي جِلْبَابِهَا قَدْ تَبَدَّتْ مِنْ غَمَامٍ مُسْفِرِ
38. صُورَةُ الشَّمْسِ عَلَيَّ صُورَتِهَا كَلَّمَا تَغْرُبُ شَمْسٌ أَوْ تَنْدُرُ
39. تَرَكْتَنِي لَسْتُ بِأَلْحِيٍّ وَلَا مِثَّتْ لِقَائِي وَقَفَاةً فُقَيْرُ
40. يَسْأَلُ النَّاسُ أَحْمَى دَاوَةَ أَمْ بِهِ كَانِ سُلَالٌ مُسْتَسِرُّ
41. وَهِيَ دَائِي وَشِفَائِي عِنْدَهَا مَنَعْتُهُ فَهُوَ مَلَوِيٌّ عَسِرُ
42. وَهِيَ لَوْ يُقْتَلُهَا بِبِي إِخْوَتِي أَدْرَكَ الطَّالِبُ مِثْلَهُمْ وَطَفِرُ
43. مَا أَنَا الدَّهْرُ بِنَاسِ ذِكْرَهَا مَا غَدَتْ وَرَقَاءُ تَدْعُو سَاقَ حُرِّ

21. The dress she adorns for intimate settings is filled by her curvaceous rear, reminiscent of consecutive dunes in the desert.

22. When she ventures out to meet fellow ladies, the journey nearly leaves her breathless.

23. As she moves, the flesh of her inner thighs meets, causing a sway in her stride, mirroring a palm tree uprooted by the wind.

24. Approaching, she must widen her stance due to her full-bodied frame and noticeable hips, resulting in a rhythmic sway with each step.
25. Anklets crafted from seventy miskals of silver are designed for her, yet they strain and snap due to the fullness of her legs when she attempts to wear them.
26. Raised by a devoted, nurturing mother, and a benevolent father who indulged her every whim.
27. She is surrounded by comfort and luxury in her life; her existence is serene, protected from adversities.
28. Her feet never make contact with the earth directly; instead, she treads upon lavish rugs to shield her from any dirt.
29. She walks on silk, regarding it with indifference; her lengthy garments made of it flow behind her.
30. One can observe the expensive linen disregarded by her, transformed into shifts that replace those she's cast aside.
31. She then reclines on her plush carpets, reminiscent of a sand dune collapsing due to an excavation beneath.
32. The aroma of ambergris and musk clings to her, and her skin has a saffron hue, akin to the blossoms of the date palm.
33. In the waning light of late afternoon, as the sun approaches its descent, she is enveloped in a sleep so profound, it mirrors the depth of intoxication.
34. The intense warmth of the mid-morning sun overwhelms her, rendering her as still as a young oryx frozen on a chilly day.
35. Were one to extract the scent of musk from her sleeves, she would be almost entirely consumed.
36. She's most captivating when stripped, save for the twin pearl strands on her chest and her bracelets.
37. It's as though the sun, previously veiled by her clothing, has suddenly burst forth, clouds dissipating.
38. Her form mirrors the sun's image, both in its radiant descent and its ascent.
39. Her presence leaves me in a limbo, neither fully alive nor as peaceful as one resting in a grave.
40. People ponder: 'Does he suffer from an intense fever, or is it a concealed ailment?'
41. She is my sole affliction and remedy; but she remains indifferent, thwarting my recovery.
42. Should my brothers take her life as recompense for mine, the one seeking justice would find his satisfaction and achieve his purpose.
43. As long as the dove continues to summon its mate, I shall never forget her throughout the ages.¹²

In this continuation of al-Marrār's poem, the portrayal of the woman becomes even more intricate and luxuriant, weaving together sensual, environmental, and societal elements to construct a vivid tapestry of admiration. The woman's physicality and grace are likened to the vastness and undulations of the desert. This evokes a connection to the natural world, suggesting a harmony and timelessness to her beauty. Her rear, compared to dunes, emphasizes an allure that is both imposing and naturally flowing. Furthermore, the vivid depiction of her movement, where the sway of her stride evokes an image of a palm tree moved by the wind, epitomizes the elegance and strength inherent in nature. Yet, these descriptions are not merely about physical beauty; they encompass societal expectations, status, and wealth. The anklets that snap under the fullness of her legs hint at a beauty that defies traditional adornments and norms. These normative confines are further elucidated by the nurturing environment she's been brought up in: her benevolent parents, her luxurious surroundings, and the expensive linens and silks that she seemingly discards with indifference. This paints a portrait of a woman who is, in many ways, a product of her affluent environment, yet is also transcendent of it. One of the more evocative motifs running through this section is the poet's use of sunlight as a metaphor for her radiant beauty. The comparison of her deep sleep to the depth of intoxication, the young oryx frozen in the mid-morning sun, and the sun unveiled by her clothing, all resonate with a sense of the ethereal. This is further strengthened by comparing her form to the sun's ascent and descent, suggesting cyclical continuity. The poet's emotional turmoil in her presence is palpable. She becomes both a source of torment and salvation. Her indifference to the poet's affection exacerbates his feelings of vulnerability. Closing on the timeless call of a dove summoning its mate, the poet avers an eternal remembrance of this woman. The dove, often symbolizing love and longing, ensures that she remains an indelible mark on his soul, echoing through ages.

CONCLUSION

The collective works and life journey of al-Marrār b. Munqidh serve as significant markers, illuminating the profound interplay of cultural, intellectual, and emotional undertones that defined the illustrious Umayyad period in Arabic literature. Within his

¹² al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥi wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 153-159; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 88-93.

verses lies a labyrinthine world of longing, introspection, and vivid natural imagery. His verses do more than just chronicle his personal experiences and perceptions; they serve as mirrors reflecting the broader sociopolitical and cultural milieu of his era. A comprehensive study of al-Marrār's life provides invaluable insights into the intersections of the individual and the societal in pre-modern Arabic literature. As a poetic figure, al-Marrār masterfully navigated the delicate balance between personal expression and adherence to established poetic conventions, a duality intrinsic to the very heart of classical Arabic poetry. His commitment to the *aṭlāl* tradition, with its poignant reflections on abandoned encampments, serves as a prime example of this equilibrium. Through it, he manages to encapsulate a universal human experience—nostalgia—within a specifically Arab cultural framework.

Furthermore, al-Marrār's depictions of love and passion, both in their exultant and despairing facets, transcend temporal confines. The intricacy of his descriptions, whether of landscapes or beloveds, reveals a deep-seated appreciation for the nuances of existence. This detailed observation combined with the emotional depth forms a bridge connecting his ancient world to contemporary readers, offering a timeless resonance. In synthesizing an understanding of al-Marrār b. Munqidh's life and poetry, we are not merely engaging with the personal chronicles of a historic Arab poet. Rather, we are immersing ourselves in a dialogue with an era, a culture, and a set of artistic paradigms that have left an indelible mark on the trajectory of world literature. Engaging with his poetic legacy is not just an academic exercise; it is an exploration of human sentiment, culture, and the myriad ways in which we make sense of the world around us. In the grand tapestry of Arabic literature, al-Marrār remains a luminous thread, weaving together the personal and the universal, the temporal and the timeless.

Kaynakça | References

- al-Andalusî, Abû Muḥammad 'Alî b. Sa'îd b. Ḥazm. *Jamhara ansâb al-'Arab*. Critical ed. Evariste Lévi-Provençal. Egypt: Dâr al-Ma'ârif, n.d.
- al-Baghdâdî, 'Abd al-Qâdir b. 'Umar. *Khizâna al-adab wa-lubb lubâb lisân al-'Arab*. Critical ed. 'Abd al-Salâm Muḥammad Hârûn. 13 Volumes. Cairo: Maktaba al-Khânjî, 4th Edition, 1418/1997.
- al-Ḍabbî, al-Mufaḍḍal. *al-Mufaḍḍaliyyât*. Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shâkir – 'Abd al-Salâm Muḥammad Hârûn. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, n.d.
- al-Ḍabbî, al-Mufaḍḍal. *Dîwân al-Mufaḍḍaliyyât: Ma'a sharḥ wâfir li-Abî Muḥammad al-Qâsim b. Muḥammad b. Bashshâr al-Anbârî*. Critical ed. Charles James Lyall. Beirut: Maṭba'a al-Ābâ' al-Yasû'îyyîn, 1920.
- Ḥasan, Rushdî 'Alî. "Shi'r al-Marrâr b. Munqidh al-'Adawî". *Majalla Jâmi'a Tishrîn li-l-Dirâsât wa al-Buḥûth al-'Ilmiyya* 11/1.2 (1409/1989), 29-51.
- Ibn Qutayba. *al-Shi'r wa al-shu'arâ'*. Critical ed Aḥmad Muḥammad Shâkir. 2 Volumes. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, n.d.
- al-Marzubânî, Abû 'Ubayd Allah Muḥammad b. 'Imrân. *Mu'jam al-shu'arâ'*. ed. Fritz Krenkow. Beirut: Maktaba al-Qudsî – Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd Edition, 1402/1982.
- al-Marzûqî, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan. *Sharḥ Dîwân al-Ḥamâsa li-Abî 'Alî Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Marzûqî*. ed. Aḥmad Amîn – 'Abd al-Salâm Hârûn. 2 Volumes. Beirut: Dâr al-Jîl, 1411/1991.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Volumes. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Yûsuf, Ghâda Jamîl Qurânî Muḥammad. "Muqâwama al-Zaman fi Râ'iyya al-Marrâr b. Munqidh". *Majalla Kullîya al-Ādâb bi-Qinâ* 57 (2022), 399-437.
- al-Ziriklî, Khayr al-Dîn. *al-A'lâm*. 8 Volumes. Beirut: Dâr al-'Ilm lil-Malâ'yîn, 2002.




Kitap Değerlendirmeleri
Book Reviews

Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu, Prof. Dr. M. Şevki Aydın

(Ankara: DİB Yayınları, 2008), 223 sayfa, 9789751943958

İbrahim KURT |  0000-0001-6829-8841

Dr. | Yazar | ank_ibrahimkurthotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı |  1394645

Din Eğitimi | Ankara, Türkiye

Öz

Bu çalışmada Prof. Dr. M. Şevki AYDIN'ın "Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu" kitabının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. DİB yayınlarından çıkan bu eser genel olarak Kur'an kurslarını din eğitimi açısından incelemektedir. Kitabın ikinci baskısından bugüne aradan geçen zamanda Kur'an kursları adına birçok değişim ve gelişim yaşanmıştır. Araştırmamızda kitabın değerlendirilmesi yanında eserde yer alan bilgiler güncel değişim ve dönüşümlerle de desteklenmiştir. Kitabın ikinci baskısının yapıldığı 2010 yılından bu yana ülkede Kur'an kursları adına önemli gelişmeler yaşanmıştır. Yaz Kur'an kurslarına katılmada yaş sınırlamasının kaldırılması, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu projesinin uygulamaya geçirilmesi, kur sisteminin kaldırılması, ihtiyaç odaklı kurs programlarının çerçevesinin genişletilerek bu programların eğitim bilimleri açısından geliştirilme çalışmaları, hafızlık Kur'an kurslarının var olan kapsamının genişletilerek örgün eğitimle birlikte hafızlık yapabileme imkan ve projesi, hafızlık öğrencilerinin hafızlığını ikmal ettikten sonra yine Başkanlık bünyesinde İslami İlimler Programına kayıt olarak Arapça ve Temel İslami ilimler alanlarında yetiştirilmeleri, yine bu öğrencilere Mesleki ve Teknik Ortaöğretim Kurumlarından mezun olanlara alanlarıyla ilgili lisans bölümlerini tercihte kendilerine sağlanan ayrı kontenjan avantajından yararlanabilmeleri, kurs öğretmenlerinin yeterliklerinin güncellenmesi konuları kitabın yayınlandığı yıllarda var olup da 2023 yılı itibarıyla meydana gelmiş değişim ve dönüşümlerden bazılarıdır. Dolayısıyla eseri yaygın din eğitimi değerlendirmesini sistematikliği tanıtmaya, kurslarda verilen programlar hakkında temel bilgi ve tartışmaları sunma, kurslardaki din eğitimi ve öğretiminin niteliği ve bilimselliğini ifade etmesi açısından Başkanlığın yaygın din eğitiminde başlıca alanı olan Kur'an kursları birçok açıdan incelenmiştir. 2022 yılına kadar Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi olarak görev yapan Aydın, halen Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Eğitim Fakültesinde Öğretim Üyesi olarak görevine devam etmektedir. Din Eğitimi alanında özgün çalışmalara imza atan Aydın aynı zamanda 2004-2010 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığında eğitimden sorumlu Başkan Yardımcısı olarak görev yapmıştır. Bu anlamda Aydın'ın, alanın gerektirdiği teorik yapıya sahipliği yanında pratik durum ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir. YÖK-TEZ verilerine göre danışmanlığı yaptığı 6 doktora, 26 yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Aydın'ın yayınlanmış 23 kitap/kitap bölümü, ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış onlarca makale ve bildirisi bulunmaktadır. Aydın, Türkiye'de din eğitimi bilim dalında halen aktif olarak görev yapan birçok öğretim üyesi/görevlisi/araştırma görevlisinin hocası konumunda bulunmasının yanında Din Eğitimi biliminin bilimselleşmesine de katkı sağlamıştır. Sonuçta incelemeyi konu aldığımız bu çalışmada Aydın'ın özellikle DİB'de görev yaptığı zaman dilimlerindeki tecrübe ve birikimleri, kendi ilmi tecrübesiyle yoğrularak okurlara sade ve anlaşılır bir dil ile anlatılmıştır. İncelenen eserin seçilmesinin nedeni, kitabın yayınlandığı dönemden bugüne Kur'an kursları üzerine birçok değişim ve dönüşüm süreçlerinin yaşanması ve böylesine önemli ve alana katkı sağlayan çalışmanın bu zamana kadar kritiği/değerlendirilmesinin yapılmamış olması nedeniyle. Çalışma, kitabın yayınlandığı dönem şartları dikkate alınarak değerlendirilmiş, gerektiğinde güncel bilgilerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Felsefe ve Din Bilimleri, Eğitim, Kur'an kursları, Şevki Aydın.

Atıf Bilgisi

Kurt, İbrahim. "Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 201-206.

<https://doi.org/10.32950/rid.1394645>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 22.11.2023	Kabul Tarihi: 14.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi




Qur'an Course as a Religious Education Institution, Prof. Dr. M. Şevki Aydın

(Ankara: DİB Publications, 2008), 223 pages, 9789751943958

İbrahim KURT |  0000-0001-6829-8841

Dr. | Author | ank_ibrahimkurthotmail.com

Presidency of Religious Affairs |  1394645

Religious Education | Ankara, Türkiye

Abstract

In this study, Prof. Dr. It is aimed to evaluate M. Şevki AYDIN's book "Quran Course as a Religious Education Institution". The book published by DIB publications generally aims to examine Quran courses from various perspectives in terms of religious education. In the time since the second edition of the book, many changes and developments have occurred in the name of Quran courses. In our research, in addition to evaluating the book, the information contained in the work was also supported by current changes and transformations. Since the second edition of the book was published in 2010, there have been important developments in the field of Quran courses in the country. Removing the age limit for participating in summer Quran courses, implementing the 4-6 age group Quran course project, abolishing the exchange rate system, expanding the framework of need-oriented course programs and developing these programs in terms of educational sciences, expanding. The opportunity and project to practice memorization of Qur'an along with formal education, the training of memorization students in the fields of Arabic and Basic Islamic sciences by enrolling in the Islamic Sciences Program within the Presidency after completing their memorization, increasing the admission opportunities to the faculty by determining a separate quota for these students to enter the university exams, course The issues of updating the qualifications of instructors existed in the years when the book was published, but are some of the changes and transformations that as of 2023. Therefore, the work has examined the Quran courses, which are the main field of the Presidency in non-formal religious education, in terms of introducing the systematics of Quran courses in terms of non-formal religious education. Aydın, who served as a faculty member at Erciyes University Faculty of Theology until 2022, currently continues to work as a faculty member at Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Education. Aydın, who has carried out very original studies in the field of Religious Education, also worked as the Vice President in charge of education at the Presidency of Religious Affairs between 2004 and 2010. In this sense, it can be said that Aydın, in addition to having the theoretical structure required by the field, is closely related to the practical situation. According to YÖK-TEZ data, there are 6 doctoral and 26 master's theses that he has supervised. Aydın has 23 published books/book chapters and dozens of articles and papers published in national and international journals. In addition to being the teacher of many faculty members/staff/researchers are still actively working in the field of religious education in Turkey, Aydın has contributed greatly to the scientificization of the science of Religious Education. As a result, in study, which we are about to examine, Aydın's experience and knowledge, especially during the time he worked at DİB, were combined with his own scientific experience and explained to the readers in a simple and understandable language. The reason for choosing the work under study is that there have been many changes and transformation processes on Quran courses since the time the book was published, and such an important and contributing work to the field has not been criticized/evaluated until now. The study was evaluated taking into account the conditions of the period in which the book was published and was supported with up-to-date information when necessary.

Keywords

Religious Education, Philosophy and Religious Sciences, Education, Quran courses, Şevki Aydın.

Citation

Kurt, İbrahim. "Qur'an Course as a Religious Education Institution". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 201-206.

<https://doi.org/10.32950/rid.1394645>

Publication Information

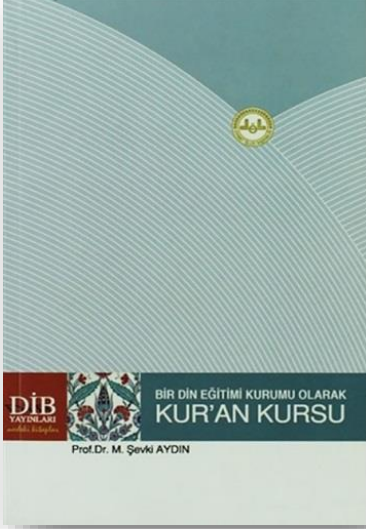
Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 22.11.2023	Date of Acceptance: 14.04.2024	Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Prof. Dr. M. Şevki Aydın, Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu (Ankara: DİB Yayınları, 2008)
223 sayfa, 978-975-19-4395-8



Prof. Dr. M. Şevki AYDIN'ın "Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu" adlı kitabı iki ana bölümde konunun çeşitli yönlerini ifade etmek amacıyla çeşitli başlıklarla zenginleştirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümü "Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında Kur'an Kursu" ana başlığı çerçevesinde eğitimin formal ve informal yapısı, formal eğitim kapsamındaki örgün ve yaygın eğitim tanımları ve ardından ülkede yaygın din eğitiminden sorumlu başlıca devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) Kur'an kurslarına değinilmiştir. Kur'an kurslarının bireylerin din eğitimi konusundaki ihtiyaç ve beklentilerini karşılama açısından pratik, dinamik ve geniş bir alana sahip olduğu, hayat boyu eğitim kapsamında temellendirildiği, eğitim-öğretime konu olan dinin de inanılan din olan İslam dini olduğu ifade edilmiştir.¹ Bununla birlikte Kur'an kurslarının örgün eğitim veren kurumların alternatifi olmadığı, bilakis onların tamamlayıcısı konumunda bulunduğu, örgün eğitim kurumlarının karşısında değil, laik sistem çerçevesinde onların yanında yer aldığı belirtilmiştir.

Kur'an kursları devlet sistemi içerisinde yer alan yaygın eğitim kapsamında DİB'in toplumu din konusunda aydınlatma görevine matuf eğitim kurumlarıdır. Kitap genellikle Kur'an kurslarının devlet sistemi içerisinde yer aldığına, kursların

varlığının laiklik ilkesi ile çelişmediğine ve toplumda bu çerçevede var olan bazı kısır tartışmalara refleksif bir cevap niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte eserde Kur'an kurslarının meşruiyeti, kursların resmi-hukuki dayanakları, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Kur'an kursları, bu kurslarda yürütülen eğitim-öğretim süreçleri gibi temel konular tartışılmıştır.²

Çalışmada yazar, Kur'an kursları konusunda temelde birbirine iki zıt grubun bulunduğu ve bunların her ikisinin de ne eğitime ne de topluma herhangi bir katkısının olmadığını belirtmektedir. Yazar bu gruplardan birinin kursların varlığını laiklik açısından bir tehdit olarak gördüklerini, diğer grubun ise kayıtsız-şartsız şekilde bu kursların bulunmasının gerekliliği üzerinde saldırma veya savunma refleksi gösterdiklerini ifade etmekte, bununla birlikte her iki grubun da kursların öğretim süreçleri, toplum yapısına katkıları, öğrencileri ve kazanımları üzerine fikir veya eleştiride bulunmadıklarından faydasız bir söylem geliştirdikleri için birbirine zıt bu iki grubu eleştirmektedir. Her iki tavrın da yanlış olduğu, doğru olan tavrın ise bilimsel ve toplumsal gerçeklik ışığında bu kurumların işleyişine dair iyileştirmeleri esas alan eleştiride bulunmanın gerekli olduğu yazar tarafından ifade edilmektedir. Yazar tarafından yapılan bu eleştiride kursların son asırlarda Kur'an'ın ruhu, Hz. Peygamber'in anlayış, tutum ve davranışlarıyla asla bağdaşmayan yanlış bazı uygulamalarla hatırlandığı (baskı-dayak-hakaret-sindirmek) da ifade edilmiştir. Dolayısıyla böylesi bir din eğitiminde istenen dini-ahlaki ve manevi gelişimin kaydedilemeyeceği, buna karşın bu yanlış uygulamaların öğrencilerin zihinlerinde anlamlı öğrenme değil ezberciliği, pasif kabulleniciliği, hayattan kopuk ve ahlak üretmeyen bir din anlayışını çağrıştıracığı ifade edilmiştir. Tüm bunlardan hareketle esas takınılması gereken tavır ve tutumun kısır tartışmaları bir kenara bırakmak ve eğitim ve öğretim süreçlerinin iyileştirilmesine odaklanmak olduğu yine yazar tarafından ifade edilmektedir.³

Çalışmanın birinci bölümünde anayasada ifade edilen "isteğe bağlı din eğitim ve öğretimi" konusu tartışılarak bu görevin de bugün DİB tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Mevzuatta isteğe bağlı din eğitimini hangi yaygın eğitim kurumunun yapacağı tam olarak açıkça ifade edilmese de DİB, toplumu din konusunda aydınlatma görevine istinaden bu sorumlulukla talepte bulunanlara Kur'an kursu hizmeti veren kurum olduğu ifade edilmektedir.⁴

Çalışmanın ana konularından birini de "Kur'an Kursu ve Kur Sistemi" başlığı oluşturmaktadır. MEB'in okulları tatil ettiği yaz döneminde DİB tarafından yaklaşık 6-9 hafta boyunca çocuklara yönelik ihtiyaç odaklı kurslar cami ve Kur'an kurslarında düzenlenmektedir. DİB tarafından uzun yıllar Kur'an alfabesini içeren cüz, Kur'an ve Dini Bilgiler eğitimleri belirli bir sistematik

¹ Aydın M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 30.

² M. Şevki, *Kur'an Kursu*.

³ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 69.

⁴ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 95.

dahilinde yürütülmeyip eğitim süreci doğrudan öğreticiye bırakılmıştı. İlk defa 2005 yılında getirilen kur sistemi ile yaz kursları dönemi 3'er haftalık 3 döneme ayrılmış ve her bir kurda belirli bir aşama gözetilmiştir.⁵ Aydın'ın Başkanlık'ta idari görevde bulunduğu zamanlarda uygulamaya geçirilen bu kur sistemine belirli süre devam edilmiş fakat uygulamanın bu haliyle pek uzun soluklu olamadığı, diğer ifadeyle kur sisteminden istenen ve beklenen verimin elde edilemediği söylenmelidir. Uygulamada son derece verimli olarak planlanan bu yeni sistemin yaygın eğitim kapsamında, öğrencilerin devam zorunluluğunun bulunmadığı, çocukların köy ve tatile çıktıkları, her bir camide görevlinin bulunmadığı, bu görevlilerin de önemli çoğunluğunu ortaöğretim mezunu görevlilerin oluşturması, eğitim mekânlarının fiziksel yetersizliği, kur sistemine ilişkin yeterli bilgilendirmenin yapılmaması olması, yaş farklılıklarının bulunması⁶ vb. nedenlerle sistem yürütülemediği ve ilerleyen yıllarda DİB tarafından tekrar tek kur/tek dönem uygulamasına geçiş yapılmıştır.

Kur'an kurslarında sadece hafızlık yapmak isteyenler ve çocuklar değil kadınlar da eğitim almaktadır. Yazarın ifadesiyle büyük bir ilgiyle takip edilen bu kurslarda kadınlar Kur'an-ı Kerim, tecvid, temel dini bilgiler, Siyer, Tefsir İlmihal gibi dersleri görmektedirler. Öğrencilerin önemli çoğunluğunu ev hanımları oluşturan bu eğitim ortamında öğrenciler, aile sorunlarına katkıda bulunma, olumlu meşguliyetlerde bulunarak hayatlarına anlam kazandırma ve sosyalleşme ihtiyaçlarını da önemli ölçüde gidermektedirler.⁷ Yapılan bir alan araştırmasında yetişkinlerle çalışma yapılmış ve yetişkinlerin bu kurslara devamında sırasıyla; Kur'an-ı doğru şekilde tecvit kaideleriyle öğrenmek, temel dini ve ahlaki bilgileri öğrenmek, ibadetler için gerekli süre ve duaları öğrenmek, Hz. Peygamberi tanımak ve onu örnek almak, toplumda saygınlık kazanmak, çocuklarına temel dini bilgiler açısından faydalı olmak, dünya sıkıntılarından ve işlerin tekdüzeliğinden uzaklaşmak, sohbet toplantılarında Kur'an ve dua okuyabilme becerisini kazanmak ve son olarak da ailesinin isteğini yerine getirmek olarak ifade etmişlerdir.⁸

Toplum yapısının değişim ve dönüşümü, farklı alan ve ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla DİB tarafından kadınlara yönelik Kız Kur'an kurslarının eskiye nazaran rağbet görmemesi, çoğu kurslarda yetişkin öğrencinin bulunmayışı gibi nedenlerle eserin yazıldığı dönem ile bugünün birbirinden önemli ölçüde uzak olduğu söylenmelidir. Başkanlık tarafından 2013-2014 eğitim-öğretim döneminde pilot olarak uygulamaya geçirilen ve bir sonraki eğitim döneminde ise tüm ülkede gittikçe yaygınlaşan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılması kurs hizmetlerinin çehre değiştirdiğini göstermektedir. Bu kurslarda çocuklar değerler eğitimi almakta, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim öğrenmektedirler.⁹ 2014'den 2023 yılına kadar zaman diliminde bu kursların eğitim-öğretim süreçleri, fiziki imkânları, öğretici nitelikleri, ders kaynak ve materyalleri sürekli geliştirilmeye çalışılmıştır. Kitabın yayınlandığı dönemde ihtiyaç odaklı kurslar sadece yetişkinlere yönelikti. Fakat bugün 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının etkinlik alanının yetişkinlere yönelik uygulanan kurslardan daha geniş bir çerçeveyi oluşturduğu söylenmelidir. Bununla birlikte burada "ihtiyaç odaklı" kavramına yönelik bir eleştiri yapmak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere yaygın din eğitimleri "ihtiyaç odaklı" kurslar üst başlığıyla programlandırılmaktadır. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının pilot olarak uygulanmasından bugüne geçen on yıllık zaman diliminde bu eğitimin halen "ihtiyaç odaklı Kur'an kursları" bünyesinde veriliyor olması, ayrı bir yasal mevzuata dayandırılmaması, bununla birlikte öğrencilerinin ise kadro statülerinin belirginleştirilmemesi yaygın din eğitimlerini farklı noktalardan tartışılabilir hale getirecektir. Dolayısıyla burada yapılması gereken geçmişten ders çıkarmak ve bu kursların yasal zeminini bilimsel çerçevede oluşturmak olmalıdır.

Kitabın birinci bölümünde yer alan başlıklardan biri de Yaz Kur'an Kurslarıdır. Bu başlıkta yaz kurslarının ne denli önemli olduğu, öğrencilerin kazanımları, öğreticiler açısından çeşitli zorlukları ve bu kursların nasıl daha cazip hale getirilebilirliği üzerine bazı önerilerde bulunulmuştur. Camilerde verilen bu kursların öğrenciler açısından birden çok faydaya hizmet ettiği, özellikle çocukların cami ile olumlu ilişki geliştirebilmesi gibi durumlar üzerinden sohbet tarzında bazı yaşanmış hikâyelere yer verilmiştir. Dernek, vakıf ve çeşitli hayır kuruluşlarının yaz Kur'an kursu eğitimlerine olumlu etkide bulunabileceği gibi bazı olumsuz etkide bulunabileceği ifade edilmiş, Başkanlığın buradaki rolünün de görevlerini yerine getirmeye çalışan rehber bir kamu kurumu rolünü üstlendiği ifade edilmiştir.¹⁰

Kitabın ikinci bölümünde ise kursların programları, öğretilecek bilginin niteliği, eğitimde anlamlı ve ezberci öğrenme ve öğreticinin yeterlikleri üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda Kur'an kurslarının bireyin hayatında yaşadığı sorunların çözümünde kendisine bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlarında katkı sağlama fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Bu fonksiyonları sağlama adına

⁵ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 105.

⁶ Davud Işıkoğan - Adem Korukçu, "Yaz Kur'an Kurslarında Uygulanan Kur Sistemiyle İlgili Öğreticilerin Görüşleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 33.

⁷ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 114.

⁸ Hatice Semiz, *Kur'an Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi* (Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 93.

⁹ İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 82.

¹⁰ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 118.

Başkanlığın çağdaş bilimsel program geliştirme süreçlerine uygun şekilde programlarını geliştirdiği, güncelleştirilen programlarda öğrenen ve problem merkezli bir eğitim sürecinin benimsendiği, bu programların esnek yapıda geliştirildiği, dolayısıyla hayat boyu öğrenme ilkesinin benimsendiği, değerler eğitiminin bu programlarda merkez rol oynadığı hususları üzerinde durulmuştur.¹¹

Bu bölümün bir diğer alt başlığını oluşturan konu da “Kur'an kursunda ne öğretilir?” başlığıdır. Aydın kitabın genelinde olduğu üzere burada da Kur'an kursları üzerine farklı çevrelerce dillendirilen konu ve eleştirilere cevap vermektedir. O dönemde Kur'an kurslarına yapılan eleştirilerden bazıları “çocuklar kitap okumuyor, Kur'an okuyor, müzik ve resim öğrenmiyor fakat Kur'an öğreniyor, çocukların camilere gittiği fotoğrafın gösteriminde ... 2006 yılından ibret verici fotoğraf” olarak bahsedilmesi vb. eleştirilere Aydın kursların meşruiyeti ve yasal dayanağı üzerinden cevap vermektedir. Bununla birlikte Aydın, kurslardaki eğitim-öğretim süreçlerinde ezberci değil anlamaya dayalı etkinlik ve faaliyetlerin yürütüldüğünü, dolayısıyla da bu kurs süreçlerine yönelik eleştirilerin yersiz olduğunu savunmaktadır.¹² Bugün geldiğimiz noktada yaygın din eğitimi çeşitlenmiş, anlam-yorum süreçlerine daha fazla önem verilmeye başlamıştır. Kur'an lafzının ezberlenmesi ve okunması yanında hayata anlam kazandıracak farklı programlar DİB tarafından uygulamaya konulmuştur. Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim programı bu programlardan biridir. Bu programla öğrencilerin Kur'an'ın anlam dünyası ile buluşmalarını sağlamak, öğrenilenleri hayatla buluşturmak amaçlanmıştır.¹³ Bu programda Başkanlık özellikle hafızlığını tamamlayan öğrenciler için Dil Bilgisi, Okuma-Anlama, Dinleme-Konuşma ve Yazma alanlarından oluşan derslerle öğrencilerin Arapçayı öğrenmelerini amaçlamış ve bununla birlikte ortaöğretim sürecinde eğitimini açık öğretimle devam ettiren öğrencilerin kayıt yaptırabileceği İslami İlimler programını uygulamaya geçirmiş ayrıca öğrencilerin Arapça programında edindikleri bilgi ve beceriler ile Tefsir, Hadis, Fıkıh, Akaid, Siyer gibi temel İslami ilimlerde vukufiyet kazanabilmelerini amaçlamıştır.¹⁴ Bu programa DİB'in üst düzey personelinin yetiştirildiği ihtisas merkezlerinin bir anlamda mikro örneği olarak bakılabilir. Görüldüğü üzere 2000'li yıllarda daha çok tek tip programlar uygulamada iken bugün gelinen noktada programların çeşitlendirildiği, ihtiyaç odaklı kurs kapsamının genişletildiği, uzaktan eğitim imkânlarının kullanıldığı, farklı kurum ve kuruluşlarda işbirliği çerçevesinde ek programların açıldığı bir evreye ulaşılmıştır.

İkinci bölümün diğer bir başlığını oluşturan konu da din eğitiminin hayatiliği ilkesidir. Bu bölümde Aydın, din eğitiminin insan için bir ihtiyaç oluşundan hareketle programların ihtiyaçları karşılayabilme durumuna göre önem kazanacağını, aynı zamanda eğitim alanında sıklıkla ifade edilen öğrenci merkezli bir eğitim sürecinin gerçekleştirilmesine değinmekte, bu kapsamda öğrenme ve öğretme sürecinde uyulması gereken ilkeleri ifade etmektedir. Sonuçta eğitimin sorun odaklı/hayata dönük, ihtiyaç odaklı, soyut bilgiyi somut hayatla bağdaştırma gibi süreçlerin dikkate alınması vurgulanmaktadır. Bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: *“Eşlerinizle iyi geçinin” ayeti ve benzerlerini sadece nakletmekle yetinerek, insanların, kadın sorunları konusunda duyarlı hale gelmelerini, bu konuda yanlışlarını düzeltmelerini sağlayamayız. Çünkü bu ve benzeri ayetler, oldukça soyutturlar. “İyi geçinmek” ifadesinin içeriğini herkes, kendi kültürel kodları çerçevesinde belirlemeye/anlamaya çalışır. Kişinin sahip olduğu kültür, kadınlara gerçekte kötü davranmak sayılan tutum ve davranışları son derece doğal karşılmasına neden olabilir. Bu takdirde o kişi, bu ve benzeri ayetleri dinlemesine rağmen yanlışını fark edemeyebilir. “Evet doğru, hanımlarımızla iyi geçinmeliyiz, zaten ben de iyi geçiniyorum, sorun yok” diyerek işi geçiştirebilir.*¹⁵

Bölümde üzerinde durulan diğer bir başlık ise ezberci eğitim üzerine olmuştur. Kur'an kurslarında verilen eğitimi ezbercilikle itham eden kitlelere cevap niteliğinde oluşturulan bu başlıkta ezberce yer vermeyen hiçbir eğitim sisteminin olmadığı, dil öğretimi, matematik öğretimi gibi konularda temel düzeyde ezberin zorunluluğu, ezberin anlamlı öğrenmeler için bir alt basamağı oluşturduğu, yapılandırmacı yaklaşımın temelinde de ezber üzerinden değerlendirmelerin yapıldığı gerekçeleriyle açıklama yapılmıştır.¹⁶ Konunun devamında ise Kur'an kursları ve anlamlı öğrenme üzerine eğitimde aslolanın öğrenmeyi öğretmek olduğu, öğretmenin öğrenmeyi kılavuzlayan bir rehber olduğu, öğrencinin de bilgiyi robotik bir yapı gibi hazırdan almayı yapılandırarak elde etmesi gerektiği, düşünmeden öğrenmenin beyhude bir çaba olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla çoğulcu toplumun dindar tipolojisini anlamlı öğrenme, hermenötik oluşturacak, zaruret miktarı ezber buna yol açacaktır.¹⁷

Aydın'ın kitabında değindiği başlıklardan birini de Kur'an kursları ve disiplin oluşturmaktadır. Kurslarda da insana saygılı bir din eğitiminin öncelenmesi gerektiği, korkuya dayalı, bireyi sıkı, mutsuz eden değil sevgi eksenli, mutlu edici bir disiplin anlayışının olması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁸

¹¹ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 155.

¹² M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 156.

¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Kur'an-ı Anlama Temel Öğretim Programı” (Erişim 23 Ekim 2023), 6.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “İslami İlimler Temel Öğretim Programı” (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 6.

¹⁵ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 173.

¹⁶ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 180.

¹⁷ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 185.

¹⁸ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 199.

Eserin sonunda yer alan başlıklardan bir diğerini de kurslarda verilen din eğitiminin bilimselliği konusu oluşturmaktadır. Eğitim ve öğretimin plan ve programlı şekilde, eğitim bilimlerine uygun, kime, ne kadar sürede, ne kadar, nasıl, ne, niçin sorularına yanıt verir nitelikte düzenlenmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁹ Kitabın son başlıklarını ise hafızlık eğitimi, süreçleri, istatistikleri ve öğreticinin nitelikleri/yeterlikleri oluşturmaktadır.

Prof. Dr. Şevki AYDIN “Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu” başlıklı kitabında Kur'an kurslarının resmîyeti, devlet sistemi içerisindeki yeri, konum ve misyonu, resmi dayanakları, yaz kursları ve kurs sistemi, yetişkin Kur'an kursları, kurs programları, öğretilen dini bilginin niteliği, ezberci ve anlamlı öğrenme, hafızlık eğitimi gibi Başkanlığın üstlendiği yaygın din eğitimi alanına toplu bir bakış ve değerlendirmeleri içermektedir. Çalışmada belirlenen konular ve bu konulara yönelik değerlendirmeler, eserin yazıldığı dönemde kamuoyunu meşgul eden tartışmalardan oluşmuştur.

Aydın'ın kitabını yazdığı dönemlerde Diyanet İşleri Başkanlığında eğitim hizmetlerinden sorumlu Başkan yardımcısı olarak görev yapması, eğitim ve din eğitimi bilimi açısından son derece bilgi ve birikiminin bulunması konuları özgüvenli şekilde ortaya koyabilmesine imkân tanımıştır. Aynı zamanda eserde kullanılan dilin genellikle tartışmalara cevap niteliğinde olan konular açısından savunmacı/refleksif bir dil olduğu söylenmelidir. Eser, genelde sade ve anlaşılır bir dilin kullanılması nedeniyle sadece konunun ilgilileri açısından değil tüm çevre ve kesimlerce rahatlıkla anlaşılabilir bir kaynak niteliği taşımaktadır. Kur'an kursları üzerine yapılan çalışmaları derli toplu şekilde bir kitap halinde bir arada bulundurması, kendisinden sonra yapılan çalışmalara da önemli ölçüde rehberlik etmiştir.

Bugün geldiğimiz noktada eserin yazıldığı dönemde sorun veya problem olarak görünen veya olan birçok husus kendini problem alanı olmaktan çıkarmış, toplum ve kurumlar nezdinde bu hususların toplumun gündeminde yer almadığı, kabullenildiği ve sahip çıkıldığı, eleştirilerin daha çok eğitim-öğretim süreçlerine odaklı yapıcı bir rolde sürdürüldüğü söylenmelidir.

Kaynakça | References

- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “İslami İlimler Temel Öğretim Programı”. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C4%B0slami%20%C4%B0limler%20Temel%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%202021.Pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Kur'an-ı Anlama Temel Öğretim Programı”. Erişim 23 Ekim 2023. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kur'an%C4%B1%20Anlama%20Temel%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20-%202021.pdf>
- İşıkdoğan, Davud - Korukçu, Adem. “Yaz Kur'an Kurslarında Uygulanan Kur Sistemiyle İlgili Öğreticilerin Görüşleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 15-35.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. http://cdn.hitit.edu.tr/sbe/files/98034_1704191110349.pdf
- M. Şevki, Aydın. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı., 2010.
- Semiz, Hatice. *Kur'an Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi*. Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <file:///C:/Users/PC-M/Desktop/294130.pdf>

¹⁹ M. Şevki, *Kur'an Kursu*, 207.

Kırâatlerde Müdrec Kavramı, Doç. Dr. Osman Bayraktutan

(Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 172 sayfa, 9786256924871

Hasan Hüseyin İslam |  0000-0001-9913-7055

Dr. | Yazar | hislam@live.nl

Gaziantep Üniversitesi |  007x4cq57

Tefsir | Gaziantep, Türkiye

Öz

İlk insan Adem'in (as) yaratılışıyla birlikte insanlık, peygamberler vasıtasıyla vahye muhatap olmuştur. Adem'le (as) başlayan vahiy tecrübesi son peygamber Hz. Muhammed'e (sav) kadar devam etmiş ve bu vahiy silsilesi Kur'an'la son bulmuştur. Kur'an'ın nüzülü ile birlikte sözlü vahyin yazılması işlemi, bizzat Hz. Peygamber (sav) kontrolünde yapılmış ve vahiy kâtiplerine yazdırılmış ancak Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an toplanarak bir kitap haline getirilmemiştir. Hz. Peygamber'in (as) vefatından sonra Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde kitap haline getirilen Kur'an, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde çoğaltılarak günümüze kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan gelmiştir. Kitap haline getirilen Kur'an'ın tarihsel süreç içerisinde yazımıyla kırâati arasında bir kısım farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar sahih kırâatler olarak kırâat-ı seba/yedi kırâat, kırâat-ı aşere/on kırâat şeklinde kendisini göstermektedir. Bu kırâatlerin yanısıra şâz kırâatler de bulunmaktadır. Sahih ve şâz kırâatlerin hangisine dahil olup olmadığı veya bir kırâat olup olmadığı tartışmalı olan bir diğer kırâat türü daha bulunmaktadır ki bu da Müdrec Kırâat'tır. Müdrec Kırâat'in yedi veya on kırâat içerisinde yer alan bir okuma şekli olup olmadığı bu konuda çalışma yapan âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kırâat farklılıkları konusunda çalışma yapan âlimlerin bir kısmı müdrec kırâatin bir kırâat şekli olduğunu savunurken bir kısmı ise bunun tefsir mahiyetli Mushaflarda ayetler arasında açıklama olduğunu iddia etmişlerdir. Suyûtî'ye kadar Müdrec Kırâat'in bir kırâat şekli olduğu konusunda açık bir ifade bulunmazken, Suyûtî ile birlikte müdrec kırâat, kırâat kavramları arasında yer almıştır. Fakat müdrec kırâatin bir okuma şekli olup olmadığı konusunda halen bir kapalılık bulunmaktadır. Bu kapalılığın açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Bu konuda geçmişte yapılan çalışmaların bir sentezini yaparak zikri geçen kapalılığı açıklığa kavuşturmak elzem olarak görülmektedir. Zira ahkam konusundaki bir kısım ayetlerdeki kırâat farklılıkları, hüküm değişikliğine de yol açmaktadır. Kritiğini yaptığımız 'Kırâatlerde Müdrec Kavramı' isimli bu eser, bu konuda cevap bekleyen sorulara bir nevi cevap niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Kırâat, Müdrec, Osman Bayraktutan.

Atıf Bilgisi

İslam, Hasan Hüseyin. "Kırâatlerde Müdrec Kavramı". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (Nisan 2024), 207-212.

<https://doi.org/10.32950/rid.1404017>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 12.12.2023	Kabul Tarihi: 15.04.2024	Yayın Tarihi: 20.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Concept of Mudraj in Readings, Associate Professor Dr. Osman Bayraktutan

(Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 172 pages, 9786256924871

Hasan Hüseyin İslam |  0000-0001-9913-7055

Dr. | Author | hislam@live.nl

Gaziantep University |  007x4cq57

Tafsir | Gaziantep, Türkiye

Abstract

With the creation of the first human, Adam (pbuh), humanity received revelation from the prophets. The revelation experience that began with Adam (peace be upon him) continued until the last prophet, Hz. Muhammad (peace be upon him), and this chain of revelation concluded with the Qur'an. The process of writing the verbal revelation along with the revelation of the Quran was carried out by the Prophet himself. The Qur'an, which was expanded into a book during the caliphate of Hz. Abu Bakr following the passing of the Prophet Muhammad (pbuh), was duplicated during the caliphate of Hz. Uthman and has remained unchanged to this day. It is seen that there are some differences between the writing and recitation of the Quran, which was carried in book form, throughout the historical process. These differences manifest themselves as authentic recitations as recitation seba/seven recitations and recitation ashare/ten recitations. In addition to these recitations, there are also shaz recitations. There is another type of recitation that is controversial whether it is included in the sahih and shaz recitations or whether it is a recitation, and this is Mudrec Recitation. Whether Mudraj Qiraat is a form of reading among seven or ten recitations has been a matter of debate among scholars working on this subject. While some of the scholars who study the differences in recitation argue that mudraj recitation is a form of recitation, others claim that it is an explanation between verses in tafsir Mushafs. While there was no clear statement that Mudraj Qiraat was a form of recitation until Suyûtî, with Suyûtî, Mudraj recitation took place among the concepts of recitation. However, there is still uncertainty as to whether mudraj recitation is a form of reading. Clarifying this opacity is an important problem that awaits an answer. It is considered essential to clarify the aforementioned opacity by making a synthesis of the previous studies on this subject. Because the differences in recitation in some verses regarding the provisions also lead to changes in the provisions. This work called 'The Concept of Mudraj in Readings', which we have criticized, is a kind of answer to the questions waiting to be answered on this subject.

Keywords

Tafsir, Quran, Reading, Mudraj, Osman Bayraktutan.

Citation

İslam, Hasan Hüseyin. "The Concept of Mudraj in Readings". *Rize Theology Journal* 26 (April 2024), 207-212.

<https://doi.org/10.32950/rid.1404017>

Publication Information

Type	Book Reviews
Process Information	Date of Submission: 12.12.2023 Date of Acceptance: 15.04.2024 Date of Publication: 20.04.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

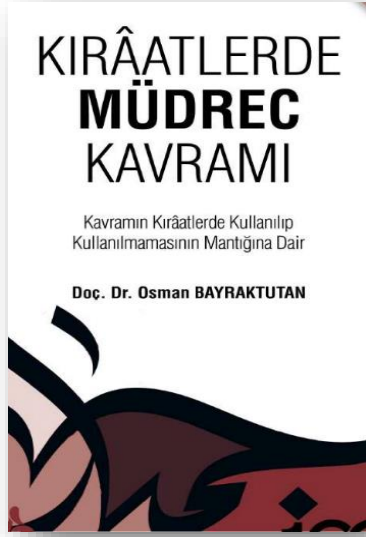


Abstracting and Indexes



Doç. Dr. Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Müdrec Kavramı* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023)

172 sayfa, 978-625-6924-87-1



İslâm dininin en temel kaynağı Kur'an'ı Kerim'dir. Kur'an'ı Kerim, nüzûl sürecinden itibaren hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar ulaşan tek kutsal kitaptır. Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte Hz. Peygamber'in (sav) döneminde Kur'an'ın okunuşuyla ilgili olarak farklı okuyuşları ifade eden; "Kur'ân yedi harf üzerine indirildi."¹ hadisiyle Kur'ân, farklı kırâatlerde okunmaya başlanmıştır. Bu kırâatler, kırâat âlimleri tarafından farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Söz konusu tasnifleri en ayrıntılı şekilde yapan âlim, Suyûtî'dir. Suyûtî, bu kırâatleri, 'mütevâtir kırâat', 'meşhur kırâat', 'âhâd kırâat', 'şâz kırâat', 'mevzû kırâat' ve 'müdrec kırâat' şeklinde sınıflara ayırmıştır. Ancak Suyûtî öncesi kırâat tasnifleri içerisinde yer almayan 'müdrec kırâat' kavramı, kırâat ilmine ilk olarak Suyûtî ile birlikte girmiştir. Müdrec kırâatin kabul edilen kırâatler arasında olup olmadığı ise bir tartışma konusu olagelmıştır. Bu konunun açıklığa kavuşması ise kırâat ilmiyle meşgul olanlar için önem arz etmektedir. Tanıtımını yaptığımız "Kırâatlerde Müdrec Kavramı" adlı bu kitap, müdrec kavramının anlamı, tarihsel süreci, müdrec kavramının diğer İslâmî disiplinler tarafından nasıl anlaşıldığı ve günümüzde bu kavramın nasıl anlaşılması gerektiğini ele almaktadır. Mezkûr eser, bir önsöz, giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Kitapta indeks bulunmamaktadır.

Yapılan bu çalışmayı tahlil ederken müdrec kavramı hakkında daha önceden yapılmış müstakil bir esere rastlamadık. Ancak gerek klasik kaynaklarda gerekse güncel yapılan çalışmalarda bu konunun bir alt başlık şeklinde incelendiğini tespit ettik. Müdrec kavramının bir alt başlık şeklinde yer aldığı bu kaynakları şu şekilde sıralamamız mümkündür: İbn Cezerî'nin *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr* (tsz.), Şa'bân Muhammed İsmâil'in *Resmü'l-Mushaf Ve'd-Dabtuhû* (tsz), İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed'in, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, (tsz.), Şa'bân Muhammed İsmâil'in, *Resmü'l-Mushaf ve'd-Dabtuhû* (tsz.), Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa İbn Mücâhid'in, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat* (1400), Sicistânî'nin *Kitâbü'l-Mesâhif* (1936), Abdulvehhâb Hammûde'nin, *el-Kırâat ve'l-Lehecât* (1948), el-İbâne Mekkî b. Ebî Tâlib'in *an Me'âni'l-Kırâat* (1971), Mekkî'nin *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat* (1971), Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî'nin, *el-Faslü li'l-Vasli'l-Müdrec fi'n-Nakl* (1977), el-Makdisî Ebû Şâme'nin, *İbrâzu'l-Meânî min Hurzi'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'* (1982), Rızkuddavî Seyyid'in, *fi Ulûmi'l-Kırâat* (1985), Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî'nin, *Ğayetu'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra'* (1982), Abdulfettâh İsmâil Şelebî'nin, *Resmu'l-Mushâfi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikin fi'l-Kırâati'l-Kur'ani'l-Kerîm Devâfi'uhâ ve Def'uhâ* (1983), Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî'nin, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ* (1986), Ebû Şâme'nin *el-Mürşidü'l-Vecîz* (1986), Şihâbüddîn Kastalânî'nin, *Letâifü'l-İşârât li Fuûni'l-Kırâat* (1986), Mekkî b. Ebî Tâlib'in, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'* (1987), Ahmed b. Muhammed Bennâ'nın, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaate Aşer* (1987), Dimyâtî'nin *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer* (1987), Ahmed Beylî'nin, *el-İhtilâf beyne'l-kırâat* (1988), Hüseyin Ziyâuddîn İtr'in, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ* (1988), Mekkî b. Ebî Tâlib'in, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha ve Hüceciha* (1988), Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah İbn Ebû Meryem'in, *el-Mûdah fi Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha* (1993), Mustafa Atillâ Akdemir'in, *Kur'an'ın Toplanması ve Kırâat Meselesi* (1994), Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl'un, *el-Kırâat ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr* (1996), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâlevyeh'in, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'* (1996), İsmet Ersöz'ün, *Kur'an Tarihi: Kur'an'ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi* (1996), Abdulâl Sâlim Mukrim'in, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye* (1996), Ebû Amr Osman b. Sâid Dâni'nin, *Kitâbü't-Teyssîr fi'l-Kırâati's-Seb'* (1996), Muhammed Bâlvâlî'nin, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt* (1997), Tayyar Altıkulaç'ın, *İbnü'l-Cezerî, Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1999), Dâni'nin *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre* (1999), Mustafa Atillâ Akdemir'in, *Kırâat Eğitiminde Tarikler, Kur'an ve Kırâati Sempozyum Kitabı* (2000), Halis Albayrak'ın, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi* (2001), Abdulmecit Okcu'nun, *İbnü'l Cezerî (Kur'an ve Kırâat)* (2001), Hayrettin Öztürk'ün, *Kur'an'ı Kerim'in Kırâatinde 7 Harf Meselesi* (2002), Abdurrahman Çetin'in, *Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar* (2002), İbrahim Sabırlı'nın, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap İlimindeki Yeri* (2002), Muhammed b. Ali'nin, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr, (Thk. Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslum)* (2003), Mehmet Ünal'ın, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (2005), Yusuf Alemdar'ın, *Kırâatlerin Ortaya Çıkış Meselesine Yeniden Bir Bakış* (2004), M. M. A'zâmî'nin, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi* (2006), Mehmet Dağ'ın, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir*

¹ İbn Hanbel, *Müsned*, III, Hd, 7995; Taberi, *Camîu'l Beyan*, I, 25.

Yaklaşım (2006), Mehmet Dağ'ın, *Kırâat ilminde Şâz Kavramı- Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-* (2007), Ziya Şen'in, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler* (2007), Tayyar Altıkulaç'ın, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif* (2007), İlhan İhsan'ın, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* (2009), Muharrem Önder'in, *Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri* (2009), Abdurrahman Çetin'in, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar* (2010), Abdülaziz b. Süleyman b. İbrahim Mezinî'nin, *Mebâhis fi İlmi'l-Kırâat* (2011), Tayyar Altıkulaç'ın, *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif* (2011), İsmail Karaçam'ın, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı* (2011), Necattin Hanay'ın, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (2015), Abdurrahman Muhammed Akten'in, *Mücahid Bin Cebr'in Hayatı ve Kıraatlere Yaklaşımı* (2015), İrfan Çakıcı'nın, *Şaz Kıraatlar ve Tefsire Etkisi* (2016), Mehmet Kılıç, *Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı ve Özellikleri* (2017), Mustafa Aydın'ın, *Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdreç fi'n-Nakl'i Bağlamında Müdreç Hadisler ve Değeri* (2018), Servet Kılıç'ın, *Kırâat İlminde Mekki B. Ebî Talib* (2021), Cemil Küçük'ün, *Abdullah b. Mes'ud ve Kıraatı* (2021), Cafer Yerlikaya'nın, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* 2021, Yunus İşeri, *Sıhhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi* (Aralık 2022), Osman Bayraktutan'ın, – Demirkol, Nihat, *D-r-c Fiili Üzerine Etimolojik Bir Değerlendirme* (2023), Mehmet Keleş'in, *Şevkânî, Fethu'l-Kadîr Adlı Eseri ve Kıraatleri Ele Alma Yöntemi* (2023) ve Nesrişah Saylan'ın, *Übey B. Ka'b'ın Kıraat İlmindeki Yeri ve Ona Atfedilen Kıraatlerin İncelenmesi* (2023).

Eserin giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kullanılan metot ve kaynakları belirtilmiştir. Ayrıca İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan 'müdreç' kavramı ve bunun tarihsel süreçte kazandığı anlamları ele alınarak Kur'an-ı Kerim'in okunuşunu konu edinen ve kırâat ilminde kullanılan söz konusu kavramın doğru bir şekilde anlaşılmasının önemi belirtilmiş ve d-r-c'nin semantik analizinin yapılmasına olan ihtiyaçtan hareketle böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğu açıklanmıştır. Bu bağlamda müdreç kavramının Kur'an öncesi dönemde kullanıldığı anlamlarıyla Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığının ortaya konulması gerektiği belirtilerek bu kavramın müfessirler ve İslâm âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığının, temel klasik ve güncel kaynaklardan da istifade edilerek açıklığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Birinci bölüm olan "Semantik Analiz Yöntemi Açısından Müdreç Kavramı" bölümü dört alt başlığa ayrılarak 1. "d-r-c" kelimesinin eş anlamlıları 2. "d-r-c" kelimesinin zıt anlamlıları 3. "d-r-c" kelimesinin diğer ilimlerde kullanımı 4. "d-r-c" kelimesinin istilahi anlamı ele alınmış olup bu kapsamda ilk iki alt başlıkta altı kavram işlenmiştir. Buna göre müdreç kavramının luğavî ve istilahî tanımları türevleri ile incelenmiş, Kur'an'da müdreç kavramı ayetlerle örneklendirilmiştir (s. 5). Eserin ikinci bölümünde ise 'Kavramın Kırâatlere Giriş Seyri' ana başlığı altında üç alt başlığa ayrılmış olup bu alt başlıklarda ikili, üçlü ve altılı sınıflandırma şeklinde kavramın kırâat ilmine girişi kırâat âlimlerinin görüşleriyle izah edilmeye çalışılmıştır (s. 50-62).

Çalışmanın birinci bölümüne müdreç kelimesinin semantik analizi yapılarak başlanmış olup "d-r-c" ve türevlerinin anlamları ele alınmıştır (s. 8). Bu bağlamda "d-r-c" kökünün geldiği anlamların geniş bir şekilde analizi yapılmıştır. Daha sonra müdreç kelimesinin if'al kalıbında "ed-re-ce" fiilinin ismi mef'ul kalıbında kullanıldığı bunun anlamının da "gizleme", "saklama", "katlama", "bir şeyi bir şeye sokuşturma", "ilâve etme", anlamlarına geldiği belirtilir (s. 9-10). Daha sonra "d-r-c" kelimesinin anlamının daha iyi anlaşılabilmesi için "d-r-c" ile eş anlamlı olan fiiller ele alınır. Bu bağlamda Kur'an'da 115 defa farklı türevlerde kullanılan "d-h-l" kelimesi (s. 11-14), 14 defa kullanılan "v-l-c" fiili (s. 14-16), 10 defa geçen "z-l-f" fiili (s. 17-19), Kur'an ayetlerinden örnekler verilerek "d-r-c" fiiliyle anlam yakınlığı içerdiği belirtilir. "D-r-c" kelimesinin eş anlamlıları üzerinde durulan çalışmada daha sonra bu kelimenin zıt anlamlıları incelenir. Zira bir kelime sadece eş anlamlılarıyla değil, bilakis zıt anlamlılarıyla daha iyi kavranacaktır (s. 19). Bu bağlamda Kur'an'da farklı türevleriyle birlikte 184 defa geçen "h-r-c" kelimesi (s. 21-24), 9 yerde farklı türevleriyle kullanılan "b-r-z" fiili (s. 24-26), iki yerde geçen "b-z-g" fiili (s. 26-28) üzerinde durulur ve Kur'an'dan ayetlerle söz konusu kelimeler örneklendirilerek "d-r-c" kelimesiyle karşıt anlamlar içermekte olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümün son alt başlığında ise müdreç kavramının diğer İslami ilimlerden gerek hadis gerek fıkıh gerekse tefsir ilimlerinde hangi anlamlarda kullanıldığı ele alınır. Bunun için "Müdreç Kavramının Diğer İlimlerde Kullanımı" adı altında bir başlık açılır. Buna göre öncelikle müdreç kelimesinin hadis ilminde kullanılışı ele alınmış ve bu kavramın "hadisleri rivayet eden kişilerin asli metinde olmadığı halde metne yaptıkları eklemeler" şeklinde tarif edilir (s. 50-51). Daha sonra çok kısa birkaç cümle ile yapılacak olan söz konusu tanım, adeta bir hadis usûlü kitabındaki terim gibi detaylıca ele alınarak; müdreç hadisin tanımı, kelimenin hadis ilmindeki anlamı, müdreç hadislerin ilk olarak hangi âlimler tarafından hangi kitaplara alındığı, müdreç hadislerden örnek verilerek başta, ortada ve sonda kullanılan müdreç örneklerine geniş bir şekilde yer verilir. Aynı zamanda müdreç kavramının eş anlamlı ve zıt anlamlı kelimelerin işlendiği başlık altında da yapıldığı gibi adeta kitap bir lügat ve terimler kitabı hüviyetine bürünmüştür. Aslında bu usûlü kitabın tamamında görmek mümkündür (s. 31-33). Çalışmada müdreç kelimesinin hadis ilimlerindeki anlamından sonra fıkıh ilmindeki anlamı üzerinde durulur. Öncelikle usûl-i fikhın sözlük anlamı üzerinde durulduktan sonra ıstilahî anlamı ele alınır. Müdreç kelimesinin usûl-i fikhıta genel olarak hukuk içeren ayetlerde o

ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında yapılan ilâve kelime veya kelimeler olarak kullanıldığı belirtilir. Bu bağlamda ayetlere farklı kârihlerin eklediği müdrec kelimeler sebebiyle farklı hükümlerin ortaya çıktığı belirtilerek müdrec kırâatin sebep olduğu hukukî konulardaki farklılıklar, oruçla, nafakayla ilgili ayetlerden örnekler verilerek konu somutlaştırılmaya çalışılmıştır (s. 33-39). Daha sonra müdrec kelimesinin tefsir ilminde kullanılmasına yönelinir. Zira yazara göre usûl-i fikh ve tefsir ilmindeki müdrec kavramı arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Çalışmada her alt başlıkta olduğu gibi burada da konuya başlarken kelimenin etimolojik tanımına girilir. Öncelikle tefsir kelimesinin lugavî anlamı daha sonra da bu kelimenin ıstilahî anlamı üzerinde geniş bir şekilde durulur. Tefsir ilminde kullanılan müdrec kavramının ayetlerin kenarlarına yazılan ve Kur'an'dan olmayan ilâve kelimeler olduğu belirtilir. Ancak sahâbe döneminde yapılan bu uygulama daha sonraki nesiller tarafından Kur'an'ın asıl metnindenmiş gibi anlaşıldığı belirtilir (s. 39-42). Yazar, müdrec kavramının Kırâat İlmî'nde kullanılan, mushafların hattına uymayan, tefsir mahiyetli eklemeler ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen rivâyetler olarak adlandırıldığını ifade eder. Buna göre aslında müdrec kırâat, bir kırâat şekli olmaktan öte tefsir amacıyla satır aralarına konulan izahlardır. Bu açıklamadan sonra aynı başlık altında kırâatlerin tespit edilmesindeki şartları açıklamaya başlar ve sahâbe tarafından icra edilen müdrec okumaların, Hz. Osman tarafından Kureyşî lehçeyle birlikte kaldırıldığını ve böylece müdrec ilavelerin ayırt edilebildiğini ancak sahâbe döneminden sonra bu rivayetlerle karşılaşanların bunları Kur'an zannetmeye başladıklarını belirtir. Yazar, müdrecin bir kırâat olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, müdrecin içtihadı, kırâatin ise nakle dayandığını, (s.48) müdrecin tefsire yapılan ilaveler olduğunu ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen rivayetler olduğunu belirtir.

İkinci bölüm olan "Kırâatlerde Müdrec Kavramı" bölümünde kavramın kırâatlere girişinde kırâat alimlerinin kullandığı ikili, üçlü ve altılı sınıflandırmaları ele alan yazar, ikili tasnif bağlamında önce sahih kırâat ve şâz kırâatin sözlük anlamları üzerinde durmuş, daha sonra bu kavramların ıstilahî anlamını açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra üçlü tasnifi ele almış, üçlü tasnif bağlamında sahih kırâat, âhad kırâat ve şâz kırâatin önce sözlük anlamı üzerinde durmuş sonra bu kavramların ıstilahî anlamları hakkındaki örneklerle konuyu genişletmiştir. Mezkûr üçlü tasniften sonra altılı tasnifi ele alan yazar, bu bağlamda altılı tasnifin ilk defa Suyûtî tarafından yapıldığını, Suyûtî'nin yaptığı bu tasniften sonra hadis ilminde kullanılan terminolojiyle kırâatlerde kullanılan terminolojinin birbirine karıştığını, bunun sebebinin de Suyûtî'nin hadis âlimi olmasına bağlar. Suyûtî'nin altılı tasnifi mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec olmak üzere altıya ayırdığını belirten yazar, önceki bölümlerde ve başlıklarda olduğu gibi öncelikle bu kavramların sözlük anlamları ve terimsel anlamları üzerinde durarak câhiliyye şiiirinden ve ayetlerden örnekler vermek suretiyle bu kavramların anlaşılmasını sağlar (s. 69-71). Daha sonra altılı tasnifin altıncısı olan ve asıl konuyu teşkil eden müdrec kırâate yoğunlaşır. Bu bağlamda yine diğer başlıklarda ve alt başlıklarda olduğu gibi önce müdrecin sözlük anlamının "eklemek, ilâve etmek, bir şeyi bir şeyin içine koymak" şeklindeki tanım, yeniden zikredilir. Daha sonra kırâat ilminde müdrec kelimesinin anlamına geçilir (s. 73-74). Yazar, kadim kırâat kaynaklarında bu tür bir kırâatin olmadığını, İbnu'l-Cezerî'nin de müdrece bir kırâat çeşidi olarak değil, "Mushaflara yazılan tefsirî ziyadelikler" olarak tarif ettiğini belirtir. Ayrıca Zerkeşî'nin de müdrece bir kırâat şeklinde yaklaşmadığını ancak Suyûtî ile birlikte bu kavramın ilk defa kırâat çeşitleri arasında sayıldığını; Suyûtî'nin altıncı kırâat olarak müdrec kırâati, kırâat türlerinden biri olarak ele aldığını belirtir. Yazar, çağdaş dönemde de kırâatle ilgili çalışmalar yapıldığını, yapılan bu çalışmalarda ufak ilaveler dışında İbnu'l-Cezerî ve Suyûtî'nin etkisinin açıkça görüldüğünü belirtir. Yazar, ikinci bölümün son alt başlığı olan müdrec örnekleri kısmında diğer başlıklarda olduğu gibi müdrecin bir kırâat türü olmadığını, satır aralarına konulan tefsir olduğunu, (s. 76-77) oysa Hz. Osman ve istinsah heyetinin müdrec veya mensuh kırâatlerin farkında olduklarından bu kırâatleri Mushaf'a almadıklarını belirtir. Müellif, müdrecin genel anlamda ekleme faaliyeti olmakla birlikte "bazen bir cümle, bazen bir kelime, bazen bir edat, bazen de harfin hareketlenmesi şeklinde çok geniş kapsamlı bir faaliyet" olduğunu belirterek bunu Kur'an ayetleriyle örneklendirir. Bu bağlamda yazar kırk tane örnek vererek konunun anlaşılmasını sağlamıştır. Bu müdrec örneklerden sonra İbn Mes'ud'a ait olan Mushaf'taki müdrec ilaveler tablosuyla konuya son verilir.

"Kırâatlerde Müdrec Kavramı" altında yapılan bu çalışmayla 'müdrec' kavramının ne olduğu, kelime olarak hangi anlamları taşıdığı, müdrec ile yakın ve eş anlamlı kelimeler, zıt anlamlı kelimeler, müdrec kavramının diğer ilimlerde kullanıldığı anlamlar ve kırâat ilimlerinde kullanıldığı anlamlar, "d-r-c" fiilinin ıstilahî anlamı, müdrec kavramının kırâatlere ne zaman ve kimler tarafından girdirildiği hakkında tarihsel süreç, bu kavramın kırâat ilminde kullanılmasında ikili, üçlü ve altılı tasnifin etkisi ve önemi ile kırâatlerde fiili olarak kullanılan müdrec kırâate verilen örneklerle müdrec kavramı tahlil edilmiştir. Müdrec kırâat hakkında verilen örneklerde genel olarak İbn Mesud, Ubeyy İbn Ka'b ve İbn Abbas'ın kırâatlerinden örnekler verilerek bu alanda söz sahibi olan bu sahâbenin kırâatleri zikredilmiştir. Bu sahabelerin kendilerine has olan mushaflarında sayfa kenarlarında

tefsir mahiyetinde aldıkları notlar, sonraki nesiller tarafından farklı bir kırâat gibi algılanmıştır. Ancak söz konusu tefsir mahiyetindeki notların Osman Mushafı'na alınmayışı yapılan bu uygulamanın bir kırâat olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Suyûtî gibi bazı âlimler tarafından zikredilen bu sahâbe notları bir kırâat gibi algılanmışsa da bu görüş genel anlamda bir kabul görmemiştir. Bu incelemeyle müdrec kavramın ne olduğu anlaşılır hale getirilmiştir. Zira İslâm tarihi boyunca müdrec kırâat hakkında müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu alanda yapılan önceki çalışmalar, adeta bir alt başlık şeklindedir. Bu çalışmayla nispeten de olsa bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Çalışmada genel olarak tanım tekrarları göze çarpmaktadır. Yazım konusunda da bir kısım imla hataları bulunmaktadır. Örneğin kırâat kelimesi bazı yerde şapkalı, bazı yerde ise şapkasız yazılmıştır. Ayrıca ikinci bölümde müdrec kırâate verilen 40 örnekte de kronolojik bir yazımın takip edilmediği, örneklere Rahmân Suresi'yle başlanıp daha sonra Bakara Suresi'ne dönülmesi, örneklerin sonuna kadar böyle devam edilmesi de eserdeki sistematiğe yeterli derecede dikkat edilmediğini göstermektedir. Eserin bu alanla ilgili yapılmış eski ve yeni birçok çalışmadan faydalanılarak hazırlandığı görülmektedir. Bu da çalışmaya değer katmakta ve okuyucuya zengin bir kaynakça sunmaktadır. Ancak eserde çok fazla tanım yapılması ve müdrecle ilgili örneklerin gereğinden fazla zikredilmesi, çalışmanın özgünlüğünü zayıflatmakta, okuyucunun dikkati müdrec kavramından çok örneklere yöneltilmekte olup bu durum da okuyucunun somut bir kaniya ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Eser genel itibarıyla bir lügat ve tanım kitabı hüviyetinde olmakla beraber müdrec kavramı hakkında doyurucu bilgiler vermesi hasebiyle konuyla ilgilenen ilim ehli için mutlaka okunması tavsiye edilecek bir eser olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Kaynakça | References

İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*, Thk. Muhammed Cemil el Utar, Beyrut: Daru'l Fikr, 1994.

et-Taberi, Muhammed İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Ayi'il-Kur'ân*, Thk. Sıdkı Cemil el-Utar, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.



Yayın Politikası ve İlkeleri

1. Rize İlahiyat Dergisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
2. Makale kabul tarihleri Nisan sayısı için 1 Kasım-15 Şubat, Ekim sayısı için 1 Mayıs-15 Ağustostur.
3. Rize İlahiyat Dergisi'nin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Diğer dillerdeki bilimsel çalışmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Rize İlahiyat Dergisi'nde telif ve tercüme makale, edisyon kritik, kitap incelemesi ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri yayımlanır. Rize İlahiyat Dergisi'ne sadece lisansüstü çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları kabul edilmektedir.
5. Tercüme türünde gelen yazıların işleme alınabilmesi için yazar ve/veya yayınevinden izin alındığına dair belge "İzin Belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir. Ayrıca metinlerin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle gönderiye eklenmelidir.
6. Yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, süreçten alınmadan düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Rize İlahiyat Dergisi'nde çift taraflı kör hakeme sistemi uygulanmaktadır. İki hakemin olumlu rapor bildirdiği makale, yayımlama sürecine alınır. Hakem raporlarından birinin olumlu (kabul veya minör revizyon kararı), diğerinin olumsuz (red veya major revizyon kararı) olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilebilir ya da Yayın Kurulu tarafından incelenerek karar verilebilir.
8. Hakem raporlarında gizlilik esastır; bu sebeple derginin künyesinde hakem bilgilerine yer verilmez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
10. Dergi editör kurulu üyeleri dergiye makale gönderebilirler. Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayımlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayımlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.
11. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Rize İlahiyat Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Publication Policy and Principles

1. Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October) by the Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology.
2. Article acceptance dates are 1 November-15 February for the April issue, and 1 May-15 August for the October issue.
3. The publication languages of Rize Theology Journal are Turkish, English and Arabic. The Editorial Board decides on the publication of scientific papers in other languages.
4. Rize Theology Journal publishes copyright and translated articles, critical edition, book reviews and scientific conference reviews. Only the papers of postgraduate researchers are accepted to Rize Theology Journal.
5. In order for the translated articles to be processed, the document confirming that permission has been obtained from the author and/or publisher must be uploaded to the system under the name of "Permission Document". In addition, a copy of the originals of the texts should be uploaded to the system.
6. If the papers are not complying with the writing principles, they are returned to the author for the corrections before being processed.
7. In Rize Theology Journal, a double-blind peer-review is applied. The article, in which two referees reported a positive report, is included in the publication process. If one of the referee reports is positive (acceptance or minor revision decision) and the other is negative (rejection or major revision decision), the study may be sent to a third referee, or it may be reviewed and decided by the Editorial Board.
8. Confidentiality is essential in referee reports; for this reason, referee information is not included in the journal's credits and title pages.
9. A maximum of one paper by the same author can be published in any issue.
10. Journal editorial board members may submit articles to the journal. In the event that the members of our journal boards publish articles in our journal, all their duties in the relevant issue are suspended. Violation of the blind refereeing system is not permitted under any circumstances. Such publications cannot exceed 1/3 of the total number of articles.
11. The copyrights of the papers published in Rize Theology Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by Rize Theology Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

12. Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

13. Rize İlahiyat Dergisi'nde tüm politikalar ve süreçler Yayın Kurulu tarafından belirlenir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar verme yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

14. Rize İlahiyat Dergisi, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır.

15. Rize İlahiyat Dergisi, intihali engellemek için gönderilen tüm yazıları iThenticate yazılımı ile taramaktadır. Benzerlik oranın %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarına uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı, usulüne uygun yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

16. Rize İlahiyat Dergisi, alıntı ve atıflarda **İSNAD 2. Edisyonu** esas almaktadır.

17. Dergiye gönderilen ya da yayına kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Rize İlahiyat Dergisi, yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir. Derginin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır.

18. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark edildiğinde veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin herhangi bir ihlal tespit edildiğinde ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr adresine bildirimde bulunulabilir. Derginin gelişimi ve kalitesi açısından bu bildirimler memnuniyetle karşılanmakta; hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapılmaktadır.

12. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, etc.) in the papers submitted to the journal. The author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur for this reason.

13. All policies and processes in Rize Theology Journal are determined by the Editorial Board. The authority to decide on matters not mentioned here belongs to the Editorial Board.

14. Rize Theology Journal has the right to publish the submitted articles or not, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author and does not bind the journal. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles.

15. Rize Theology Journal scans all submitted articles with iThenticate software to prevent plagiarism. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the citation and referencing rules. Even though the similarity rate is 1%, if the citation and referencing are not properly used, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and referencing rules should be known by the author and should be applied carefully.

16. Rize Theology Journal is based on **ISNAD 2nd Edition** in citations and referencing.

17. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication. Rize Theology Journal does not accept sponsorships and advertisements due to its publication policies. All expenses of the journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

18. When an important error or inaccuracy is noticed in an article published in Rize Theology Journal, or any violation of scientific research and publication ethics is detected, a notification can be made to the address ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr. In terms of the development and quality of the journal, these notifications are welcomed; quick feedback is provided.