



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

A decorative flourish consisting of a single, elegant, flowing line that curves and loops, positioned below the word "DERGİSİ".

Cilt: 4 Sayı: 8
Aralık 2018
İSSN:2148-6700

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF BAYBURT UNIVERSITY

ISSN:2148-6700

Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Bayburt University
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SEVER

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU / Trabzon Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI / Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ / Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ / Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa et-Toubi / İbn Zohr Üniversitesi FAS
Prof. Dr. Abdulaziz Arb / Taif Üniversitesi S. Arabistan
Prof. Dr. Abdulaziz Şeyban / Kasım Üniversitesi S. Arabistan
Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Nevzat AYDIN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer DEMİR / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup MAHMUTOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Recep Tayyip Erdoğan Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Gaziantep Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU
Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi

İndeksler


OpenAIRE


RİSAM
TÜRKİYE DİNARİYET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ



Yazışma Adresi / Contact Address

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), BAYBURT
Tel: +90 458 211 11 53, +90 458 211 11 92 -93 Fax: +90458 211 11 95
e-mail: ilafdergi@bayburt.edu.tr

Tasarım / Baskı

Rana Ajans / Muhammet S. KARACA



SAYI HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK**, GümüŐhane Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Doç. Dr. Enes ERDİM, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Doç. Dr. Ömer DEMİR, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŐ, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi Fikri GÜNEY, GümüŐhane Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Dr. Gökhan GÖKMEN, Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi
Dr. Abdussamet VARLI, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi



İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri

- KALKASENDÎ'YE GÖRE MEMLÜKLER DÖNEMİ (1250-1517)
HÂRİCİLER VE MEZHEP SİYASETİ**
ACCORDING TO AL-KALKASENDÎ MAMLUK PERIOD (1250-1517)
KHARIDUTES AND SECT POLITICS
Mehmet SEVER 7-22
-
- KİNÂYE KAVRAMININ KAPSAMI**
THE CONCEPT OF KİNÂYAH
Üzeyir TUNA 23-35
-
- KUR'ÂN-I KERİM'DE SES YANSIMALI KELİMELER**
ONOMATOPOEIC (REFLECTIVE) WORDS IN THE HOLY QUR'AN
Numan ÇAKIR 36-60
-
- MENÂKİBNÂME VE KUŞEYRÎ'NİN HAYATINA DAİR FARKLI BİR KAYNAK;
MENÂKİBU ŞEYH EBU'L-KÂSİM EL-KUŞEYRÎ**
MENAQIB-NÂMES AND A DISTINCT SOURCE ON THE LIFE OF AL-QUSHAYRÎ;
MENAQIBU SHEIKH ABÛ AL-QÂSİM AL-QUSHAYRÎ
Yüksek GÖZTEPE 61-79
-
- KAYSER EMİN PÛR'UN ŞAIRLİĞİ VE ŞİİRLERİ ÜZERİNE**
ON THE POETRY AND POEMS OF QEYSAR AMINPOUR
Musa BALCI 81-99
-
- PEYGAMBERİMİZİN HAYATI DERSİNDE HZ. MUHAMMED'İN ÖRNEK
KİŞİLİĞİNİN MODEL ALMA YOLUYLA ÖĞRETİMİ**
TEACHING THE PROPHET MUHAMMAD'S SAMPLE PERSONALITY
THROUGH METHOD OF SAMPLING
Hasan SÖZEN 101-116
-

Kitap Tanıtımı

Hadise Dair Makaleler, Selçuk COŞKUN, İFAV

Yayınları, İstanbul 2017.

Necip Sefa DEMİR

117-121

YAYIN İLKELERİ

123-128

Kalkaşendî'ye Göre Memlûkler Dönemi (1250-1517) Hâriciler ve Mezhep Siyaseti

Mehmet SEVER*

Özet: Hâriciler İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış bir mezheptir. Müslüman toplumlarının ve siyasetin gündemini meşgul eden Hâriciler, diğer mezheplerin itikadi ve siyasi tasavvurlarının şekillenmesinde tesirleri olmuştur. Mezhepler tarihi kaynaklarından görüşleri ortaya konan Hâriciler'in, İslam devletlerinin diplomatik ve bürokratik yazışma kurallarının yazıldığı eserlerde nasıl ele alındığı üzerinde çalışılmamış konulardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Divânü'l-İnşâ'da çalışan kâtiplerin yazacakları ferman, emirname ve vesikalara dair bilgi veren eserlerin en önemlilerinden kabul edilen Kalkaşendî'ye ait Şubhu'l-a'sâ' adlı eserde, Hâriciler'e dair verilen bilgilerin hangi kaynaklardan elde edildiğini ortaya koymak suretiyle Hâriciler'in nasıl değerlendirildiğini tespit etmeyi ve böylece Memlûk devletinin resmî din siyasetinin kodlarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ', Hâriciler, Din siyaseti, Yemin

According to al-Kalkaşendî Mamluk Period (1250-1517)
Kharidütes and Sect Politics

Abstract: K̄h̄aridjites is a sect which has left deep traces in the history of Islamic thought. The K̄h̄aridjites, who had occupied the agenda of Muslim societies and politics, had an impact on the formation of the Islamic and political imaginations of other sects. It is noteworthy that the K̄h̄aridjites, whose opinions are presented from the historical sources of the sects, have not been studied on the topics of the diplomatic and bureaucratic correspondence rules of the Islamic states. In this study, the Şubhu'l-a'sâ' belonged to the most important works of the works, which provide information about the edicts, decrees and saints that will be written by the clerks working in the Divanü'l-İnşâ, which reveal the sources from which the information given to the Kharians are obtained. The aim of the course is to determine how the K̄h̄aridjites are evaluated and thus to reveal the codes of official religion politics of the Mamluk state.

Key Words: al-Kalkaşandî, Şubhu'l-a'sâ' fî şinâ'ati'l-inşâ, religion politics, oath,

Makale Türü: Araştırma Makalesi

■ *Gönderilme Tarihi: 8 Kasım 2018, Kabul Tarihi: 18 Aralık 2018*

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orcid.org/0000-0001-6385-6576
msever@bayburt.edu.tr

Giriş

İtikadî ve siyasî İslam mezhepleri Müslüman toplumunun renklerini oluşturan yapılar olması yönüyle İslam düşünce tarihinde önemli kurumlar olarak dikkat çekmektedirler. Toplumların din tasavvurlarının ve din anlayışlarının yansımaları olan mezhepler, inanç etrafında insanların bir yere ait olma ihtiyacının sonuçları itibarıyla oluşan¹ birlikliliklerin ortaya çıkardığı; toplumun çoğunluğunu kuşatan dini yapılar olduğu kadar, taraftarları üzerindeki etkinlik, birlikte hareket etme ve ortak bilinç oluşturma kabiliyetinden hareketle güç merkezleri özelliğini de taşımaktadırlar. Bu yönüyle siyasi iktidarlarında dikkatini çeken mezhepler, toplumun yapısının bütünlüğünü korumak için olduğu gibi, kimi zaman toplumsal farklılaşmasının ötesinde, ayrışmanın sebebi olabilen özellikleri olması yönüyle, iktidarların dini ve siyasi politikalarının şekillenmesinde de göz ardı edilemeyen dini kurumlar olmuşlardır. Bu bağlamda iktidarların toplumu yönetme ve düzeni sağlama amaçlarında yardımcı bir etken olarak kabul edilmişlerdir. İktidar/devlet tarafından sergilen bu yaklaşım, zamanla asıl yapıları itibarıyla anti-politik veya apolitik yapılar olan itikadî mezheplerin de siyasi İslam mezhepleri gibi, iktidar ve aygıtları karşısındaki tutumlarının değişmesine ve politik bir yapıda görülebilecek tepkilerin görülebileceği yapılar olmasına sebebiyet vermiştir.

İktidarların mezhepleri, kendi politik ve dini siyasetlerinin destekleyicisi veya toplumsal zeminde meşrulaştırma aracı olarak görmesi; ayrıca bazı mezheplerin iktidarın desteğini alarak muhalif düşünce ve temsilcilerini iktidar vasıtasıyla denetleme istemine başvurması, iktidar ve mezhepler arasında ortak hareket ve tutumların görülebileceği, karşılıklı dayanışma üzerinden oluşturulan söylemlerin belirginleştiği tarihsel dönemleri ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda itikadî ve siyasî İslam mezheplerinin temsilcilerini, görüşlerini ve edebiyatlarını bilmek, gerek kendi taraftarları gerekse muhalifleri tarafından öğrenilmek istenmiştir. Mezhepler tarihi yazıcılığı bu bağlamda önemli bir konuma sahiptir. Ancak ilk yazılan eserler genelde müellifin aidiyetine bağlı olarak (Hâricî, Şiî, Mürcîî, Mutezilî-Zeydî) bir uslup² içinde daha çok red ve tendit tarzında gelişmiş; daha sonraki eserlerde ise daha genel bir yaklaşımın tezahürü olarak Milet-Nihal tarzında eserler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda İslam mezhepler tarihi yazarları, yazmış oldukları eserleri daha çok öğrencilerinin sormuş oldukları sorulardan veya kendi gözlemlerinden hareketle ortaya çıkmış olduğuna inandıkları ihtiyaçları ve sorunları gidermek amacıyla yazmışlardır.³ Uzun bir

¹ Nathalie Luka, *Mezhepler*, çev. M.Nedim Demirtaş, 1.Baskı, Ankara: Dost Yay., 2005, s. 25.

² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: Otto Yay., 2016, s. 378.

³ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Thk.Hellmut Ritter, 1980, s.1; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Thk: M.Osman el-Hişt, Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988, s.21; İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-Ehvâ ve'n-nihal*, Thk: Ahmed Seyyid Seyyid Ali, Kahire: Mektebetü't-Tevfikyye, 2003, c.1, s. 13.

süre bu şekilde devam eden makâlât geleneği, Memlûkler dönemi gibi sonraki yüzyıllarda müstakil bir yazım türü olmaktan çok ansiklopedik eserler içerisinde incelenmiştir. Bununla birlikte iktidarların, entelektüel bilgiyi kendi siyasi düşünce ve politikalarını şekillendirmede kullanırken, bu klasik eserlerin dışında daha pratik bilgi ve fayda sağlayan eserleri de kullanmış oldukları görülmektedir. Örneğin Ahlak düşüncesine dair kadim geleneğin ürettiği eserlerin yanı sıra, siyasetnâme geleneği üzerinden şekillenen din, mezhep ve ahlak algılarının varlığı bilinmektedir. Türk-İslam devletlerinde özellikle din siyasetinin merkezinde, yazıldığı günden itibaren var olan Siyâsetnâme yazım geleneği bunun en güzel örneklerindedir. Bu noktada devletin memurlarının bağlı kalacakları yazım usûlünde (Kitâbetü'l-İnşâ) mezheplere dair ortaya konan bilgilerin kaynakları ve değerlendirmeler önem taşımaktadır.

Bu bağlamda Kalkaşendî'nin Subhu'l-Aşa isimli eseri, mezheplerin tasnifinin görülebileceği, ret ve tenkit amacından uzak daha çok sosyal hayatta ve mahkemelerdeki uygulama noktasından hareketle mezhepleri değerlendirmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde fizikî ve beşeri coğrafyanın dönemin imkânları içinde temas edilmiş olması ile dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Kalkaşendî'nin değerlendirmeleri önem taşımaktadır.

Kalkaşendî'nin Hayatı:

Memlûkler dönemi âlim ve tarihçilerinden olan Kalkaşendî Kâhire yakınlarında bulunan Kalkaşend köyünde 756/1355 yılında doğmuştur. Küçük yaşta İskenderiyye'ye giderek başta Şafîî fıkhı, hadis ve edebiyat olmak üzere dönemin akli ve nakli ilimlerini tahsil etmiştir.⁴ Kalkaşendî bu tahsilin sonunda hocası İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401) tarafından kendisine verilen icazetnâme⁵ ile bazı fıkıh ve hadis eserlerini okutmaya başlamıştır. Bu bölgede kadı olarak göreve başlayan Kalkaşendî, aynı zamanda tedris faaliyetlerini de yürütmüştür. Bu faaliyetlerin yanı sıra tarih, coğrafya, tabii ilimler ve özellikle ensâb ilmi alanında çalışmalar yapan Kalkaşendî, geniş bilgisi ve kitabetteki kabiliyeti ile dikkat çekmiştir.⁶ Kahire'ye döndükten sonra başında Kadı Bedreddin el-Ömerî'nin bulunduğu Divânü'l-İnşâ'ya alınmış (791/1389) ve Kâtibü'd-dest olarak ölümüne (821/1418) kadar bu göreve devam etmiştir. Kalkaşendî Şafîî mezhebinden⁷ olmakla birlikte

⁴ Muhammed b. Şemsüddin es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi' 1. Baskı* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1992), c.I, s. 243; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdüladir Atâ,1. Baskı Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1418/1998, c.VI, s.485; C.E. Bosworth, "al-Ğalkaşhandî," *The Encyclopadia of Islam, New Edition*, Leiden; Brill, 1997, IV, ss. 209-511; İbrahim Kafesoğlu, "Kalkaşandî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1977, c.VI, s. 134; Mehmet İpşirli, "Kalkaşandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, c. XXIV, s. 263.

⁵ Kalkaşendî bu icazetnâmeyi Subhu'l-aşa' da kaydetmiştir. Bkz. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ*, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1922, c. XIV, s. 322 vd.

⁶ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, c. I, s. 243.

⁷ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, s. 64.

Ehl-i Hadis'e yakın bir çizgide olduğu görülmektedir. Zira dönemin âlimleri arasında dikkat çeken İbn Hazm etkisinin ortaya çıkardığı Zâhirî yaklaşımın yanı sıra bu düşüncenin Memlûkler döneminde en önde gelen temsilcilerinden sayılabilecek İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin de etkisi olduğu düşünülebilir. Kalkaşendî birçok alimi örneğin İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi herhangi bir unvan ile tesmiye etmeksizin sadece ismi ile zikretmesine⁸ rağmen, İbn Teymiyye'den "Şeyhünâ"⁹ diye bahsetmesi, onun en azından İbn Teymiyye'nin itikadî görüşlerini tasvip etmiş olduğunu gösteren bir delil olarak kabul edilebilir. Yine o, Nusayrî isyanlarını değerlendiren İbn Teymiyye'nin fetvasından yararlanmış, bu çerçevede konuyu değerlendirmiştir.¹⁰

Bir Yazım Türü Olarak Kitabetü'l-İnşâ ve Önemi:

Kalkaşendî'nin Subhu'l-ʿAşa adlı eseri Arap edebiyatında inşa sanatının en güzel örneklerinden kabul edilmektedir. İnşâ kavramı ilk olarak Kudâme b. Cafer'in(288/901) yılında kalem aldığı Kitâbü'l-Harac ve Sınâ'atil-Kitabe adlı eserde belli bölümlerde "inşâü'l-kitab", "kitabü'l-münşâ" ve "meclisü'l-İnşâ" şeklinde zikredilen bir kavram olarak kullanılmıştır.¹¹ Emeviler döneminde ilk olarak Divânü'r-Resâil olarak ortaya çıkan resmi yazışmaların nasıl yapılacağını gösteren, daha sonra Abbasiler döneminde "edebü'l-Kâtib" tarzında gelişen inşâ sanatı, devletin resmi yazışmalarında kâtiplerin bilmeleri gerek naklî ve akli ilimlerin yanı sıra, yazım üslubuna dair uygulanması gereken kuralları da gösteren; bu konuya ait tarihi vesikaların ve örneklerin derlendiği mecmuların oluşmasıyla zengin bir literatür hazinesine kavuşmuştur. Bu sanatın devlet ve sultan için taşıdığı önemi Kalkaşendî birçok delil ile ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, sultanlar devletlerini ve toplumu yönetirken muhtaç olduğu üç temel bürokratik kurumdan biri Divânü'l-İnşâ ve kâtiplerdir.¹² Zira kâtipler, sultan ile re'âyâ arasındaki bağı kuran, emir ve yasakları düzenleyen kanunların yazıldığı; toplumu yönlendiren emirlerin ve fermanların düzenlendiği ayrıca diğer vergi işlemlerinin de tertiplendiği birimlerdir. Bu bağlamda kâtipler, sultanların "gören gözü, işiten kulağı, konuşan dilleridir".¹³ Hatta devlet ve toplum ilişkilerinde ortaçağ olarak kabul edilen dönemin iki temel simgesi kabul edilen "kılıç ve kalem" ilişkisinde daha önemli olan kalemdir.¹⁴ Kalkaşendî, bu ifadelerinde de gözüktüğü gibi gerçekçi bir yaklaşım sergileyerek, bu kurumun ve sanatın devlet için olan önemini ortaya koymaya

⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, s. 454.

⁹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 248.

¹⁰ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 33.

¹¹ İsmail Durmuş, "İnşâ", *DİA*, 2000, c. XXII, s. 22:334.

¹² Diğer iki kurum Kalkaşendî'ye göre vergi toplamakla görevli olan divanlar ve toplanan vergilerin sınırlarda görev yapan ordulara, halka ve özellikle devletini seven sınır boylarındaki halka dağıtımını sağlayan birimlerdir. Bkz. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, s. 39.

¹³ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, s. 43.

¹⁴ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, s. 43.

çalışmıştır. Bununla birlikte, kâtiplik sanatının başta Yusuf ve Yuşa peygamberlerin sanatı olduğunu, Hz. Ebubekir ve Muaviye'nin de kâtiplik yaptığını dile getirmektedir.¹⁵ Bu ilim ve sanata dair eserlerden de bahseden Kalkaşendî, kendi eserinin özelliklerini de zikretmiştir. Birçok örneği bulunan bu eserler içerisinde Subhu'l-'Aşâ, Memlûkler döneminde özellikle Mısır arşivindeki daha önceki dönemlere ait nadir ve gizli birçok vesikayı barındırması, kitabet ilmi, kâtiplerin ahlakı, bilmesi gereken naklî ve aklî ilimlerin anlatılması, beşeri bilimlere dair konularda, adetler ve örflerin¹⁶ zikredilmesinin yanı sıra, Mîlî ve Nihal geleneğinin Memlûkler döneminde nasıl anlaşıldığını gösteren dinî ve mezhebi tasniflerin, sosyal hayat ve tarihi bağlamının yanında itikadî mezheplerin coğrafi olarak dağılımı ve tarihi seyrini de anlatan özelliği ile dikkat çekmektedir. Mezhepler tarihi araştırmalarında kullanılan kaynaklardan olan Edebiyat eserleri¹⁷ içinde bulunan Subhu'l-'Aşâ'da mezheplerin incelenmesi, İslam tarihinde itikadî ve siyasi inanç ve tasavvurlarının entelektüel bilgiyi temin eden kaynakların, fırkaların kendi iç tartışmalarının ve muhalif gruplarla olan polemiklerinin ele alındığı fırak, mîlî ve kelim eserlerinin dışında, bürokratik yazışmalarda resmî din söylemlerinin bir yansımasının görülebileceği, siyasi erkin düşüncesine tesir edecek eserlerde nasıl kaleme alındığının görülebileceği bir eserdir.

Şubhu'l-a'sâ' Kitabının Mezhepler Tarihi Açısından Önemi:

Mezhepler tarihi yazıcılığında klasik dönemde karşılaşılan problemlerden¹⁸ biri de eserlerin fırkaların doktrinsel özelliklerini zikrederken, mezheplerin tarihi gelişiminin ve de coğrafi olarak hangi bölgelerde yaşadığına temas etmemeleridir. Bunun yanısıra 73 fırka hadisi merkezli, eserlerde mezhep sayısının yetmiş üç sayısına tamamlama yönündeki çaba, aynı fikrî ve itikadî görüşleri savunan ancak çok küçük ayrıntıları savunan kişilerin ve grupların da bir mezhep olarak değerlendirilmesini ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Dolayısıyla yazılan eserlerde hangi asırda ve coğrafyada yazıldığına, tarihi süreçte bu mezheplerin eserin yazılış döneminde hangilerinin yaşayıp yaşamadığına pek bakılmaksızın fırak ve mîlî eserleri yazılmıştır.

Kalkaşendî bir tarihçi olmasının yanı sıra, siyaset ve bürokrasinin güncel ve olay merkezli çözüm arayışı anlayışından²⁰ hareketle, eserinde mezhepleri anlatmış olduğu bölümde, ya da tarihi hususları açıkladığı noktalarda bir mezhebi ve alt kollarını tamamen zikretmediği görülmektedir. Bu noktada o, kendi döneminde Memlûk devletinin sınırları dâhilinde ya da kom-

¹⁵ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ'*, c. I, s. 40.

¹⁶ İpşirli, "Kalkaşendî", c. XXIV, s. 263.

¹⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 387.

¹⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 403.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 446.

²⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 3.Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004, c. II, ss. 991-992.

şuluk yapmış olduğu coğrafi alandaki mezhepleri zikretmiştir. Kalkaşendî'nin mezhepleri ele alırken sergilediği bu yaklaşım, yaşadığı dönem sonrası İslam düşünce geleneğinde özellikle Mısırlı tarihçiler üzerinde izleri görülen İbn Haldun'un etkisidir. İbn Haldun, ilmî gayretlerle eser telif eden ulema sınıfının olayları, mezhepleri ve problemleri küllî bir yaklaşımla değerlendirdiklerini ve bundan dolayı her bir olayın kendine has özel şartlarını göz ardı etmeleriyle hatalı bir tutum sergilediklerini; hâlbuki siyasi erkin olayları ve toplumsal olguları tek tek münferid, kendine ait şartları içinde değerlendirdikleri için daha doğru kararlar aldıklarını kabul eder.²¹ Yine İbn Haldun'un "bugün veya günümüzde"²² şeklindeki yaklaşımından hareketle, Kalkaşendî de, bütün İslam mezheplerinden bahsetmeden, o dönemde toplum içinde var olan bazı fırkalardan bahsetmeyi tercih etmiş; tarihte kalmış, takipçisi olmayan itikadî ve siyasi mezheplerden bahsetmemiştir.²³ Kalkaşendî eserinde klasik mezhepler tarihi müelliflerinin birçoğunun benimsemiş olduğu 4x18, 6x12 ya da 3x24 şeklinde²⁴ bir tasnife gitmeksizin kendi memleketinde Müslümanlardan Ehl-i bid'at olarak kabul edilen üç ana grubun olduğunu zikreder.²⁵ Bununla beraber onun bu yaklaşımında güncel hayatın içinde gerçekleşen ve kadıların mahkemelerde şahitlerin lehte veya aleyhte yapacakları yeminleri ele aldığı başlık²⁶ altında ele almasının da etkisi olabilir. Bu durumda da yine onun olay merkezli bir yaklaşım içinde mezheplerin taksimini değerlendirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kalkaşendî eserinin muhtelif bölümlerinde gerek vesikaların aidiyetini açıklama gerekse devlet tarihlerine temas ettiği noktalarda mezheplerin varlığından bahsetmekte olduğu görülmektedir. Eserin mezhepler tarihi açısından önemli olan yönlerinden biri de devletin resmî din söylemini ortaya koymasıdır. Ancak, yazarın din tasavvuru ile sultanın tasavvuru arasında din siyasetini etkileyecek bir bağın olması zorunlu mudur? sorusu akla gelebilir. Kalkaşendî, kâtiplerin bilmesi gerek ilimler içinde tefsir, hadis, siyer, meğâzi ve milletler tarihi gibi ilimleri²⁷ zikretmekle birlikte, kâtibinin Müslüman olmasını, ayrıca katibin mezhebi ile sultanın mezhebinin aynı olmasının gerekli olduğunu söyler. Hatta bu mezhepler içinden "Şerefü'l-Mezhep" sahibi olması gerekir. Zira eğer kâtip zaruret gereği sultanın mezhebinden farklı bir mezhepten olacaksa en azından savaş halinde olduğu Müslüman devletlerin mezhebinden olmamalıdır. Çünkü sultanın gözü ve eli mesabesinde olan kâtip bu durumda düşman devletin bir silahı ve gücü haline dönüşecektir.²⁸

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 164.

²² İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 804,806.

²³ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 222.

²⁴ Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2005), s. 55.

²⁵ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 222.

²⁶ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 222.

²⁷ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, ss. 48-306.

²⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. I, ss. 62-64.

Kalkaşendî'nin Mezheplere Dâir Kaynakları:

Kalkaşendî, mezheplere dair eserinde genel tarih kaynaklarının²⁹ dışında Eş'arî makâlât geleneğinin önemli eserlerinden Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinden yararlanmıştıdır.³⁰ Bununla birlikte mezheplerin alt gruplarına dair açıklamalar öncesinde ortak düşünceleri anlattığı bölümlerde Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-Firak adlı eserinin etkisi dikkat çekmektedir.³¹ Bununla birlikte mezhepler hakkındaki diğer kaynaklarını onun sıkça kullandığı ve kaynakları içinde en çok dikkat çeken İbn Fazlullah el-Omerî (ö.749/1349)'nin Mesâlikü'l-Ebsâr ve et-Ta'rif bi Mustalahi's-Şerif adlı eserlerinden öğrenmekteyiz. El-Mesâlik yazıldığı dönem sonrası kaynakları etkileyen, ağırlıklı olarak tarih ve coğrafyadan bahsedilen ansiklopedik bir eserdir. Diploması ilminin vazgeçilmez kaynakları arasında gösterilen el-Mesâlik, fiziki ve beşeri coğrafyaya ait bilgilerin yanı sıra hâl tercümeleri ile de dikkat çekmektedir. Kalkaşendî mezhepler hakkında vermiş olduğu bilgilerde bu esere atıflarda bulunmuştur.³² Yine Ömerî'ye ait olan et-'Tarif, Divânü'l-İnşâ'da çalışan kâtipleri ameli ve nazari bilgileri, Mısır ve Şam'da döneme ait örf ve adetleri, diplomatik yazışma kurallarını incelemesinin yanı sıra İslam mezheplerine dair bilgiler de vermektedir. Bu iki eser incelendiğinde makâlât geleneğine ait olan eserler ve kelam kaynaklarının yanı sıra başta Buhari (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in Sahih'leri³³ olmak üzere İmam Eş'arî (ö.324/935-36)'nin Makâlatü'l-İslamiyyin'³⁴ Ebu Muzaffer İsfereyînî (ö.471/1078)'nin et-Tebşîr fi'd-Dîn'i³⁵, Şehristânî (ö. 548/1153)'nin el-Milel'i³⁶ ile İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın el-Fasl'i³⁷ dikkat çekmektedir. Bu kaynaklar değerlendirildiğinde Kalkaşendî'nin el-Mesâlik ve et-Ta'rif'ten hareketle eserinde mezhepleri değerlendirmede kullandığı kaynakların ağırlıklı olarak Eş'arî makâlât geleneğine ait olduğu görülmektedir.

Memlük topraklarında İslam Mezhepleri:

Ortaçağda devlet sınırları günümüzdeki gibi net çizgilerle ayrılmış değildi. Sınırlar daha çok fizikî coğrafya ve beşerî coğrafyanın imkânları ile tespit edilmekteydi. Bu bağlamda bir bölgede hutbenin kim adına okunduğu, vergilerin kim adına tahsil edildiği bile o bölgenin (şehir, köy vs.) hangi

²⁹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 239, 241.

³⁰ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 226, 233,237.

³¹ Karşılaştırma İçin Bkz. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 13:222; Ebu Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhum*, nşr. Muhammed Osman el-Hişî, Kahire: Meketbetü İbn Sîna, 1988, ss. 74-78.

³² Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 238,245.

³³ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, Thk.Kamil Selman el-Cebûrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010, c. XXIII, s. 66, 68,69,83,90; Ömerî, *et-Ta'rif bi Mustalahi's-Şerif*, thk. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988, s. 201 vd.

³⁴ el-Ömerî, *Mesâikü'l-Ebsâr*, c. XXIII, s. 91,97,107.

³⁵ el-Ömerî, *Mesâikü'l-Ebsâr*, c. XXIII, s. 71, 90, 100, 102.

³⁶ el-Ömerî, *Mesâikü'l-Ebsâr*, c. XXIII, s. 71,98.

³⁷ el-Ömerî, *Mesâikü'l-Ebsâr*, c. XXIII, s. 71,103.

ülkenin topraklarından olduğunu belirlemede bir kıstas olarak kabul edilmektedir. Eyyubî hanedanı sonrası Şam ve Mısır merkezli olmak üzere Hicaz, Yemen, Anadolu'nun bir kısmı, Musul ve Kuzey Afrika'da saltanat süren Memlûkler, Haçlı ve Moğol saldırıları karşısında İslam topraklarını savunmuş ve bu tehditleri ortadan kaldırmıştır. Bu dönemde yazılan eserlerde daha çok ed-Devletü't-Türkiyye ismi ile anılan Memlûkler devleti, sultanlarının yetişme şekli ve ırkî âdiyetine göre Bahrî/Türkî ve Burcî/Çerkez şeklinde³⁸ de kaynaklarda zikredilmektedir. Kalkaşendî bu dönemde yaşamış ve eserlerini telif etmiş bir müellif olarak, devletin resmi yazışmalarda kendi coğrafyasında itikadî ve siyasi İslam mezheplerini hangi bakış açısıyla değerlendirdiğinin ortaya çıkarılması önem taşımaktadır.

Kalkaşendî'ye göre Memlûk topraklarında yaşayan İslam mezhepleri üç ana mezheptir. Bu mezhepler Subhu'l-‘Aşâ'da, Havâriç, Şia ve Kaderiyye şeklinde tasnif edilmiştir. Bu makalede, İslam düşünce tarihindeki izlerinin derinliği noktasından ve dini ve toplumsal tepkilerin ilk temsilcileri olmaları yanı sıra, İslam toplumlarında yaşanan krizlerin sonrasında görülen dışlayıcı ve tekfir edici söylemlerin ve tepki eylemlerinin düşünsel temellerini ifade etmede sıkça adı geçen³⁹ Hariciler, Kalkaşendî'nin bakış açısından hareketle incelenecektir.

Kalkaşendî'ye Göre Hariciler:

Kalkaşendî'ye göre Hâriciler, ilk olarak Hz. Ali birlikte hareket etmekte iken, daha sonra Sıffîn savaşında iki grup arasında hakem tayin edilmesi meselesinde Hz. Ali'ye muhalefet ederek, tahkime zorlayanlardır.⁴⁰ Muhalefetin şekli hakemin Ebû Musa Eş'arî olması hususunda daha da derinleşmiştir. Tahkimden sonraki görüşmelerin neticesinde Ebu Musa Eş'arînin Hz. Ali ve Muaviye'yi hal' ettiğine, ümmetin kendisine bir halife seçmesinin gerektiğine dair açıklamasının ardından Amr b. 'As'ın, Muaviye'yi yerinde ibkâ ederek Hz. Ali'nin görevinden hal' edilmesini kararını kabul ettiğini beyan etmesi sonrası Hâriciler, Tahkîm' e karşı çıkmışlardır. Bunundan sonra Hâriciler'in Tahkim'e razı oldukları ve yaptıkları tercihten dolayı pişman oldukları Sıffîn Savaşı'nda her iki tarafı tekfir ettiklerini kaydeden Kalkaşendî, onların "Lâ Hükme illellah ve Rasûlühü" şeklinde temerküz eden fikirlerinin neticesinde Hz. Ali'ye karşı çıktıkları için de "Havâriç" diye isimlendirildiklerini açıklar.⁴¹ Bununa birlikte Hâriciler'in dört bin kişi olduklarını, başlarında bir liderleri olmadan kendi başlarında hareket ettikle-

³⁸ Abâdî, Ahmed Muhtar; Kıyâmü Devleti'l-Memâlik'l-Ülâ fi Mısır ve Ş-Şâm, Beyrut: Darü'n -Nehdat'l-Arabiyye, 1987 s. 11; Kasım, Abduh Kasım; Asru Selâtni'l-Memâlik, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1994, s. 9; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler* (1250-1517), 1.Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 25,51.

³⁹ Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 74-75; Kadir Gömbeyaz, "Hâricilerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2016, cilt: IX, sayı: 1, s. 86.

⁴⁰ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, XIII, s. 222.

⁴¹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, c. XIII, s. 222; Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe fi Mâimî'l -Hilâfe*, nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc 2.Baskı, Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1985, c. I, s.103.

rini Daha sonra Nehrevân' gittiklerini ifade etmektedir. Kalkaşendi bu noktada kimi mezhepler tarihi müelliflerince isimleri zikredilen Hâricî liderlerine temas etmemektedir. Örneğin el-Fark müellifi Abdülkâhir el-Bağdâdî, Hâricî liderlerin isimlerinden bahsetmiş, Harûra'ya toplanan Hâricîler'in başında Abdullah b. Kevvâ ve Şebes b. Rib'î gibi isimlerin bulunduğunu ve sayılarının oniki bin civarında olduğunu zikretmiştir.⁴² Bu noktada Kalkaşendî ilk haricilerin kimler olduklarına dair bilgi vermez. Ancak Hz. Ali'nin Bağdat'tan dört fersah uzaklıkta bulunan Nehrevân'da⁴³ Hâricîler'le savaştığını ve bu savaştan dokuz kişinin kurtulduğunu söylemektedir.⁴⁴ Bu noktada el-Bağdâdî'de de görüldüğü gibi bu savaştan kurtulanların dokuz kişi olduğunu, hangi bölgelere gittiklerini açıklayarak, bu bölgelerde ortaya çıkan Hâricîler'in ortaya çıkış sürecinin temellerini zikretmiştir. Kalkaşendî bu dokuz kişiden Umân, Kirmân, Sicistan ve Cezire bölgesine ikişer kişiyi gittiğini, bir kişinin de Yemen'e gittiğini ve bu bölgelerde bu düşüncenin ortaya çıktığını söylemektedir.⁴⁵

Kalkaşendî bu tarihi bilgileri zikrettikten sonra Hâricîler'in alt gruplarını anlatmaya başlamadan önce makâlât eserlerinde görülebileceği gibi, ilk olarak mezheplerin bütün mensuplarınca/gruplarınca kabul edilen müşterek görüşlerin anlatılmasını tercih etmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda Kalkaşendî'ye göre Hâricî fırkaların görüşleri, Tahkîm'i kabul etmemek, Ali, Muaviye ve ashabını tekfir etmek, Kur'an'da tevili kabul etmemektir hatta onlar "Yusuf suresi Kur'an'dan bir sure değil sadece bir kıssadır, ve bu kıssayı Kur'an'a dâhil eden onda olmayan bir şeyi eklemiştir" görüşünü savunan aşırı grupları da zikreder. Siyasi düşüncelerinde Hâricîler'e göre Emevi saltanatı bir hilafet değil, zulüm düzenidir. Emeviler'in tahkim meselesi üzerine inşa ettikleri yargı ve diğer icrâî özellik taşıyan kararlar batıldır. Ayrıca Hâricîler, Ebu Musa ve Amr b. 'As'ın hakem meselesinde yanlış karar verdiklerini bunun neticesinde Muaviye ve ashabının haksız yere insanların mallarını ele geçirdiklerini ve insanların ırz ve namuslarını hiçe saydıklarını kabul etmektedirler.⁴⁷ Yine Kalkaşendî, Hâricîler'in itikadî konularda özellikle büyük günahlar konusunda sergilemiş oldukları tavırlardan da bahseder. O, Hâricîler'in büyük günah işleyenleri tekfir ettiğini söylemekle birlikte, bazı grupların ise küçük günahları ısrarcı bir şekilde işleyenleri de tekfir ettiklerini ayrıca ısrarcı olmadıkları takdirde mürtebibül-kepire'yi tekfir etmeyenlerin de bulunduğunu kaydetmiştir. Bu noktada insan öl-

⁴² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark* s.74. Ayrıca bzk. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebşîr fi'd-Din ve Temyîzi'l-Firkâti'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Alemül-Kütüb, 1983, s. 45.

⁴³ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. IV, s. 336.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 77; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 222.

⁴⁵ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 222.

⁴⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin* ss. 86-87; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 73; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, 7.Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübil'imîyye, 2007, c. I, s. 106.

⁴⁷ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 223.

dürmenin büyük günah olmasına rağmen Hz. Ali'yi öldüren Abdurrahman İbn Mülcem'i tasvip ettiklerini, bu olayı ve failini kınayan, bu eylemin küfür olduğunu iddia edenleri - özellikle Şiîler'i- kınadıklarını da zikretmektedir.⁴⁸ Hâricîler'in özellikle kendilerine muhalif olarak gördükleri kişilere karşı işledikleri suikastlara temas eden müellif, Hâricîler'in, Katâme'nin Abdurrahman İbn Mülcem'le evlenmek için Hz. Ali'nin öldürülmesini mehirde şart koşmasını tasvip ettiklerini kaydetmiş olması dikkat çekmektedir.⁴⁹ Kalkaşendî, İslam tarihinde Hâricîler'in en orijinal kabul edilen fikirlerinden devlet başkanının Kureyş dışından hür veya köle olabilmesinin caiz olduğu, ayrıca imamın görevinden alınabilmesini onaylamaları gibi fikirlerinin olduğunu kitabında belirtmiştir.

Bu yaklaşımlarına rağmen Hâricîler'in imama muhalefet edeni hatalı kabul ederek kanlarını helal kabul etmelerine dair görüşlerinin olduğunu da zikretmiştir. Müellif, Hâricî gruplar arasındaki genel ve ortak düşünceleri zikretmekle birlikte, kimi görüşlerin bazı fırkalarda var olurken diğer bazı fırkalarda ise bulunmadığını söylemek suretiyle, toptancı bir yaklaşımdan kaçınmıştır. Genel olarak fırak ve makâlât müellifleri, Hâricîlerin gruplarını el-Muhakkimetü'l-ûlâ, Ezârika, Necedât, 'Acaride, Sufriyye ve İbadiyye ve bunların alt gruplarıyla birlikte yirmi bir ya da on sekiz şeklindeki tasnifleri kullanmamış olduğu görülmektedir.⁵⁰

Kalkaşendî'ye göre Hâricîler'den ilk ortaya çıkan fırka, sadece Tahkîm'i kabul etmeyen el-Muhakkimetü'l-ûlâ'dır.⁵¹ Bu isimlendirme hakkında Kalakeşendî herhangi bir açıklama yapmamıştır. Sadece haklarında zikredilen ilk isimlendirmeye temas etmiştir. Ona göre Hâricîler'in ikinci fırkası Ezârika'dır. Ezârika, Nafi' b. Ezrak'ın (65/685) taraftarları olup İbn Zübeyr'in imametini ilan ettiği dönemde Fâris ve Kirmân'da ortaya çıkmıştır. Kalkaşendî, İbn Zübeyr'in imametini tanıyan Mühelleb b. Ebu Sufre'nin (82/702) h.65'te Horosan valiliğine tayin edildiğini ve bölgede güçlü durumda olan Ezrakîler ile savaştığını kaydetmiş ancak Ezrakîler'in diğer siyasi faaliyetlerine temas etmemiştir.⁵² Bu kısa tarihi bilginin haricinde Ezârika'nın itikadi görüşlerini de ortaya koymaya çalışan müellif, Ezârika'nın kaade, takıyye ve tekfir konularına dair görüşlerini, muhaliflere karşı takındıkları tavır ve muhsan kişinin recmedilmemesi gibi hususları anlatmakla iktifa etmiştir.⁵³

Şubhu'l-a'sâ'da Hâricîler'in üçüncü grubu Necedât olarak zikredilmektedir. Necde b. Âmir'in (72/691) taraftarları, küçük günahlarda ısrarcı olan Müslümanları tekfir etmişlerdir. Ancak büyük günah işleyen fakat bu gü-

⁴⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 223.

⁴⁹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 223.

⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 72 vd.

⁵¹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 224.

⁵² Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. IV, s. 304; c. XIII, s. 224.

⁵³ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 224.

nahlarda ısrarcı olmayanları tekfir etmemişlerdir. Kalkaşendî, Necedat'ın Dârü't-takiyye yani muhaliflerle birlikte yaşanan yerde, zimme ve akit ehlinin canlarının ve mallarını helal kabul etmiş olduklarını da zikretmektedir. Necedât'ın güvenlik merkezli savunma refleksi ile alakalı olabilecek bu yaklaşımına dair bir açıklamaya temas etmeyen müellif, Necedât'ın takiiyyeyi kabul etmeyen kimselerden teberrî ettiklerini söylemektedir.⁵⁴ Kalkaşendî, bu fırkanın siyaset düşüncesinde önemli bir yer tutan "İmamsız bir toplum" u savunan ve modern çalışmalarda "İslam'ın Felsefî Anarşistleri" şeklinde anılmasına sebep olan bir düşüncüyü zikretmemiş olması dikkat çekicidir.⁵⁵

Kalkaşendî, Hâricî firkalardan Beyhesiyye hakkında ise onların Ebu Beyhes b. Hâlid'in (94/713) taraftarları olduğunu, temel itikadi görüşleri olarak nassla haram kılınanın dışında bir haramın olmadığını kabul ettiklerini söyler. Bunun yanı sıra siyaset düşüncesine dair görüşlerinin ise sultan veya imamın küfrü ile toplumun küfre düştüğünü savunduklarını söyleyerek özetler.⁵⁶

Diğer bir fırka olan Acârîde hakkında Kalkaşendî, onların Yusuf sûresinin bir kıssa olduğunu, Kur'an'dan sayılamayacağını iddia etmekte olduklarını zikretmektedir. Bu görüşlerinden dolayı kimi firak müelliflerince İslam dışı topluluklardan sayılmasına rağmen⁵⁷ Kalkaşendî, onları Ehl-i bid'at olarak kabul etmiştir. Ayrıca Acârîde, henüz bülûğ çağına ulaşmamış çocuklardan teberrî etmeyi ancak bülûğ çağına ulaştıktan sonra İslam'ın tebliğ edilmesi fikrini savunmaktadırlar.⁵⁸

Meymûniyye fırkasına da temas eden Kalkaşendî, onların insanın fiillerinde hayrı dileğini şerri murat etmediğini söylediklerini, Nisa4/24 ayetinin ümmet tarafından yanlış anlaşıldığını bilakis bazı yakınlarla nikâhın caiz olduğunu savunduklarını kaydetmiştir.⁵⁹

Kalkaşendî, Hâricî firkalardan İbâdiyye'yi coğrafi olarak yaşamış oldukları bölgelere de temas ederek anlatmıştır. Ona göre Uman bölgesinde ilk olarak Nehrevân'dan kurtulan iki Hâricî davetçinin davetleriyle başlayan İbâdî fikirler daha sonra Kuzey Afrika ve Mağrib bölgesine yayılmıştır. Bu coğrafyada Sicilmâse ve Sebt şehirlerinde Berberî kabileler içerisinde hızla yayılmış olan İbâdî fikirler⁶⁰ daha sonra özellikle Eşârî düşüncüyü bu bölgeye getiren İbn Tumert ve onun kurduğu Muvahhidûn döneminde gücünü

⁵⁴ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 224.

⁵⁵ Necedât ve diğer Hâricî gruplar hakkında kendi kaynaklarına dayalı modern araştırmalarda temas edilen değerlendirmeler için bkz. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 1. Basım, Samsun: Etüt Yayınları, 2008, s. 120 vd.

⁵⁶ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 225.

⁵⁷ Mustafa Öz, "Acârîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), c. I s. 318, 319.

⁵⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 225.

⁵⁹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 225.

⁶⁰ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. V, s. 163,167.

kaybetmiş olduğunu kaydetmektedir.⁶¹ Kalkaşendî, Hâricî grupların ortak fikirlerini ilk olarak zikretmiş olmasından dolayı ittifak edilen hususlardan bahsetmeksizin bu fırkanın diğerlerinden belirgin bir şekilde farklılaştığı nimet-i küfür ve dâr-ü tevhid/dâr-ü bağy kavramlarını⁶² dile getirmektedir. İbâdiyye, Mürtekibü'l-kebîre'nin şirk durumunda olmadığını ancak nimetlerin karşısında günah işlemekle isyana düştükleri için nimet-i küfür durumunda olduklarını söylemektedir. Yine İbâdîlerin kendi muhaliflerinin yaşamış oldukları bölgeleri Dârü't-Tevhid, yalnızca siyasi iktidarı elinde tutan sultanın ve ordularının yaşadığı topraklar hakkında Dar-ü'l-Bağy görüşünü savunduklarını kaydetmiştir.⁶³

Müellif, Hâricî gruplardan Se'âlibe'nin bir kimsenin velayeti altında henüz bülûğ çağına ulaşmayan çocukların imanı hakkında konuşmaktan teberrî etmeyi kabul ettiklerini zikretmektedir. Kalkaşendî'nin Hâricî fırkalardan son olarak zikrettiği fırka Sufriyye fırkasıdır. Sufriyye'nin Kuzey Afrika ve Mağrib bölgelerinde Berberî kabileler ve Miknâse halkı arasında yayıldığını ayrıca Sicilmâse ve çok önemli bir şehir olan Sebt halkının "Sufriyye'nin dini ile tedeyyün ettiklerini" dile getirmektedir.⁶⁴ Bunun yanı sıra Sufriyye'nin Kur'an'da hakkında had cezası belli büyük günahları(zina gibi) işleyen kişilerin tekfir edilemeyeceğini ancak hakkında hüküm bulunmayan örneğin "namazı terk eden kişinin cezası" gibi konularda ise kişinin tekfir edileceğine dair görüşlerini kaydetmektedir.⁶⁵

Resmî Din ve Mezhep Politikasının Ortaya Çıktığı Mekân olarak Mahkemeler:

Kalkaşendî'nin itikadî mezheplere dair verdiği bilgilerdeki tasnife dair yaklaşımın merkezinde Fazlullah el-Ömerî, İnşâ sanatına dair yazmış olduğu et-Ta'rîf isimli eserin mezheplere dair vermiş olduğu bilgilerin olduğunu görmekteyiz. Divânü'l-İnşâ, devletin resmi din söyleminin emir ve fermanlara yansıdığı, resmi atamaların, azledilmelerin ya da siyasî, dinî ve askerî kararların düzenlenmesinde takip edilecek usulü gösteriyor olması resmî din tasavvurunun, tarihi süreçte nasıl şekillendiğini gösterdiği kadar daha sonraki sürece yön verme noktasında hangi anlayışın etkin olduğunun da görülebileceği bir kurumdur. Bu noktada resmî din söylemi, gerek Ömerî'nin et-Ta'rîf gerekse Kalakşendî'nin Şubhu'l-a'sâ'sında görülebileceği gibi, mezhepleri itikadî ve siyasi görüşlerinin değerlendirilmesinden daha çok, toplumda ortaya çıkan hukukî/fikhî olayların ışığında değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla, toplumda bir hukukî davada taraf olması muhtemel olmayan mezhepler Kalkaşendî'nin temas etmemiş olması, konuyu sadece makâlât merkezinde değerlendirmemiş olduğunu göstermektedir.

⁶¹ Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ, c. V, s. 167,191; c. VI, s. 51.

⁶² Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ, c. XIII, s. 225.

⁶³ Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ, c. XIII, s. 225.

⁶⁴ Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ, c. V, s. 159, 163,167.

⁶⁵ Kalkaşendî, Şubhu'l-a'sâ, c. XIII, s. 225.

Bu sebepler Kalkaşendî, Hâricî firkalardan toplam dokuz grup zikretmiştir. Kısmen de olsa Memlûk topraklarında yaşayan Hâricîlerin hangi bölgelerde bulunduğunu zikretmiş ve hukukî davalara konu olabilecek muhatapların itikadî ve siyasi düşüncesine göre, siyasi iktidarın temellerini oluşturan tarih ve din tasavvurlarının görülebileceği “yemin” metinleri inşâ etmiştir. Bu bağlamda Kalkaşendî, mahkemelerde Hâricîlerin yeminlerinin nasıl olacağını kaydetmiştir. Örneğin bir Hâricî leyhte ve aleyte herhangi bir meselede yemin etmesi gerektiğinde genel olarak Ehl-i Sünnet olan kişilerin yemin metnine uygun olmakla beraber⁶⁶ ilave olarak:

“ *Ben Tahkîm'in caiz olduğunu kabul ettim ve Sıffin'de iki grubunda kararlarını tasvip ettim. Cevr/zulüm ehlinin hükümlerine kendi rızamla itaat ettim ve Kur'an hakkında tevîl ile Kur'anda olmayanı da ona idhal ettim.*⁶⁷ *Ümeyyəoğullarının emaretinin/devletinin ve vermiş oldukları kararların hak olduğunu; Amr b. As'ın kararında isabet ettiğini fakat Ebu Musa Eş'arî'nin de hata etmediğini kabul ettim. Haksız yere canları ve malları helal kabul ettiğimi ve böylece küçük ve büyük günahları irtikâp ettim. Allah'a günahlarımla ulaşacağım. Ayrıca Abdurrahman İbn Mülcem yapıp ettiği şey küfürdür ve Harice'yi öldüren de günahkârdır. Ben, Katame'nin işinden beriyim. Ben Hâricî reislerine itaatten ayrıldım ve hilafetin Kureş'in dışında olabileceği görüşünü de inkâr ettim ve ben kılıcımı, mızrağımı Muhtiînin/günahkârların kanları ile sulamayacağım.” ifadeleriyle mahkemede yemin etmesi gerektiğini bildirmektedir.⁶⁸*

Yemin metninde de görüleceği gibi resmi din söyleminin dışında bir yemin mahkemede veya yemine ihtiyaç duyulan konularda geçersiz kabul edilmektedir. Dahası muhalif görüşü dile getirmeksizin böyle bir düşüncenin sahibi olmak bile problem oluşturmaktadır. Yemin metninin bu şekilde yazılmış olması ve Ehl-i bid'at kabul edilen bir kimse tarafından dile getirilmesi ile iktidarlar neyi hedeflemektedirler sorusu ve cevabı çalışmamız açısından önemlidir. Kanaatimizce resmi din söyleminin temsilcileri veya taraftarları böyle bir durumda, muhalif düşünce sahibinin fikrinden, inancından ya da siyasi tavırlarından dönmeyeceğini bilmektedirler. Buna rağmen böyle bir yola başvurmalarının bir sebebi olmalıdır. Eğer siyasi otoritenin kendi dışında farklılıkları kabul etmemesi gibi bir ihtimali kabul etmiş olsak, bu takdirde dönemin siyasi ve askeri yapısını düşündüğümüzde böyle bir çözüme ihtiyaç olmadan da otoritenin muhalif itikadî ve siyasi tasavvurları askerî yöntemlerle bastırması gayet kolay bir çözüm olabilirdi. Ancak fıkıh kaynaklarında da görüleceği⁶⁹ gibi, Gulât firkalardan sayılan⁷⁰

⁶⁶ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 225.

⁶⁷ Nisa4/24 ayetinin ümmet tarafından yanlış anlaşıldığını bilakis bazı yakınlarla nikâhın caiz olduğunu savunduklarını söyleyen Meymûniyye gruplarının sözüne binaen bu sözün yanlış olduğunu kabul eden bir itiraf açıklaması olarak zikredilmiştir.

⁶⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, c. XIII, s. 226.

⁶⁹ Örnek olarak bkz.

ve muhaliflerine karşı yalan şahitlik yapılabileceğini savunan Hattâbiyye fırkası⁷¹ haricindeki Ehl-i bid'at in şahitlikleri kabul edilmiştir. Buna rağmen Kalkaşendî'nin kaydetmiş olduğu metin, ehl-i bid'atın şahadetlerinin kabul edilmesini, inançlarından vazgeçmelerine bağlamakta, böylece fıkıh hükümleri geçersiz bir hale getirmektedir. Fıkıh kapsamında değerlendirildiğinde caiz olan bir uygulamanın fıkıhın diğer bir başlığı olan "yemin" bahsinde, siyasi iktidarın karşıt din tasavvurunu kabul etmeyen bir uygulamayı tercih etmesi, fıkıhın ötesine geçerek, aslında mevcut söylemi ve din tasavvurunu pekiştirmenin yanı sıra "öteki" durumunda olan Ehl-i bid'at 'in direncini kırmak, tahakküm gücüyle muhalif düşüncenin dönüşümünü sağlamaya yönelik bir çabadır. Zira söylem, sadece yazılı metinlerle inşâ edilmeyecek, pratik uygulamalarla ve kurumlarla desteklenmek durumunda olan bir kurgudur.⁷² Bu bağlamda herhangi bir söylemin ve arka planını oluşturan tasavvurun, yazılı metinlerle birlikte devleti temsil eden kurumlarda ve pratiklerde desteklenmesi, İslam tarihi boyunca siyasi otoritenin askeri ve politik uygulamalarıyla varlığını kaybetmeyen fırkaların, toplum dışına itilmeden bizatihi toplum içindeki pratiklerle direncinin kırılmayı hedeflemiş olabilir.

Sonuç

Kalkaşendî resmî din söyleminin itikadî boyutunu ortaya koyan bir eser olan Subhu'l-Aşa'da, kendisinden önce kaleme alınmış olan mezhepler tarihi yazarlarının değinmediği konulara temas etmiştir. Genel olarak Eş'arî makâlât geleneği çerçevesinde mezhepleri değerlendiren Kalkaşendî, bu kaynaklardan istifade etmekle birlikte, beşerî coğrafyanın imkânları ile şekilde konuya yaklaşmış, İslam mezheplerinden Ehl-i Bid'at kabul edilen grupların Memlûk topraklarında taraftarı olanların isimlerini zikretmiştir. Bu yaklaşımdan hareketle Kalkaşendî'nin, temel makâlât ve fırak edebiyatı eserlerinin ortaya koymuş olduğu düşünce ve eğilimler ile gerçeklik arasındaki kırılmayı fark etmiş ; yaşanan sosyal gerçekliğin şartları çerçevesinde şekillenen bir tasnifi tercih etmiş olduğu söylenebilir. O, toplumda yaşanması muhtemel olaylarda ve mahkemelerde gerçekleşecek muhake-mede Hâriciler'in yeminlerinin hangi şartlar altında kabul edileceğinin verdiği yemin metni ile ortaya koymuştur. Ayrıca Kalkaşendî tarihi bilginin yaşanan pratik sorunlarda çözüm odaklı kullanılacak olanlarını kaydetmiş, böylece resmî Sünnî yaklaşımı kalıcı hale getirecek yazışma örneklerini vermiştir. Bu bağlamda elimizdeki metin, devletin bürokratik yapısının Sünnî anlayışının hangi çerçevede şekillendiğini gösterdiği gibi, Ehl-i Bid'at karşındaki pratik tavrının da yönünü ortaya koymaktadır.

⁷⁰ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, s. 28; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 218; Şehristânî, *El-Milel*, c. 1, s. 183; Aytekin Şenzybek, "Ebu'l-Hattab el-Esedî ve Hattabiyye Fırkası", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 15/1(2015): 101.

⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 218.

⁷² Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev., Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 143.

Kaynakça

Abâdî, Ahmed Muhtar, Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki'l-Ülâ fî Mısır ve 'ş-Şâm, Beyrut: Darü'n -Nehdati'l-Arabiyye, 1987.

Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler* (1250-1517), 1.Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Bosworth, C.E., "al-Ğalkaşhandî, " The Encyclopadia of Islam, New Edition, Leiden; Brill, 1997, IV, ss. 209-511.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss. 441-491.

_____, *Çağdaş İslami Akımlar*, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir, el-Fark beyne'l-fırak, Tahk.,: M.Osman el-Hişt, Kahire: Mektbetü İbn Sina, 1988.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn, tahk. Hellmut Ritter, 1980.

el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, et-Tebisîr fi'd-Din ve Temyîzi'l-Firkâti'n-Nâciyeti anî'l-Fıraki'l-Hâlikîn, tahk., Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.

el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, Şubhu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ I-XVII, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1922.

_____, Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe* I-III, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc 2.Baskı, Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1985.

el-Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* I-VIII, nşr. Muhammed Abdüladir Atâ,1. Baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998.

el-Ömerî, et-Ta'rîf bi Mustalahi's-Şerîf, Tahk., M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

el-Ömerî, İbn Fazlullah, Mesâikü'l-Ebsâr fî Memâlîki'l-Emsâr I-XXVII, Tahk., Kamil Selman el-Cebûrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

es-Sehâvî, Muhammed b. Şemsüddin, *ed-Ğav'ü'l-lâmi' li ehli'l-ğarni't-tâsi' I-XII*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992.

eş-Sehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal I-III*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, 7.Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübil'ilmîyye, 2007.

Gömbeyaz, Kadir, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2005), ss. 147-160.

_____, “Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2016, cilt: IX, sayı: 1, ss. 77-98.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime I-II*, çev.Süleyman Uludağ, 3.Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

İbn Hazm el-Endelûsî, el-Fasl fî'l-milel ve'l-Ehvâ ve'n-nihal I-III, Tahk.,: Ahmed Seyyid Seyyid Ali, Kahire: Mektebetü't-Tevfikıyye, 2003.

İpşirli, Mehmet, “Kalkaşendî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2001, c. XXIV, ss. 263-265.

Kafesoğlu, İbrahim, “Kalkaşandî”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul: MEB Yayınları, 1977, c.VI, ss.134-139.

Kasım, Abduh Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 1994.

Layder, Derek Sosyal Teoriye Giriş, tr.Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları,2010.

Luka, Nathalie, *Mezhepler*, çev. M.Nedim Demirtaş, 1.Baskı, Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Menekşe, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 3, ss. 193-211.

Öz, Mustafa “Acârîde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1988, c. I, ss. 318-319.

Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 2. Baskı, Ankara: Otto Yay., 2016.

Şenzeybek, Aytakin, “Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası”, *Ma-rife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 15/1 (2015): ss. 87-116.

Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 1.Basım Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Kinâye Kavramının Kapsamı

Üzeyir TUNA*

Özet: Bu makâlede, kinâye sanatının sözlük ve istilâh anlamı, tarihte nahivciler ve dilciler tarafından nasıl algılandığı ve bu sanatın hangi amaçlarla ve ne şekilde kullanıldığı, ayrıca belâğatin Arap edebiyatında müstakil ve sistematik bir ilim haline gelmesinden sonra kinâyenin rükünleri (öğeleri), kinâyenin çeşitleri ve vâsıtalarına göre kinâye çeşitleri ele alınmış, hem Arapça'da hem de Türkçe'deki kullanımlarına dair çeşitli örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, belâgat, me'ânî, beyân, kinâye, ta'rîz, telvîh.

The Concept of Kinâyah

Abstract: Discussed in this article the meaning of the dictionary and the meaning of kinâye art how is perceived by the linguists and the purposes of this art and how it is used. In addition, after the fact that the art of Kinaye became an independent science in Arabic literature, its types were discussed and examples of usage in Turkish and Arabic were given.

Key Words: Arabic, kinâyah, eloquence, beyân, ta'rîz, telvîh.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

■ *Gönderilme Tarihi: 14 Aralık 2018, Kabul Tarihi: 28 Aralık 2018*

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uzeyirtuna@bayburt.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8648-5931

Temelde sözdeki ve yazıdaki hatâları düzeltip insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırmaya yönelik olan dil çalışmaları büyük önem arz etmektedir. Arapça söz konusu olduğunda ve özellikle Peygamber'in getirdiği ilâhî mesajın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacı hissedildiğinde, bu önem daha da artmaktadır. Çünkü Kur'ân bir hidâyet kaynağı olduğu gibi aynı zamanda bir edebiyat şâheseridir. İşte bu gâye ile hicrî ikinci yüzyıldan itibaren hem dil, hem de belâgat konularını içeren çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bunun yanında İslâm'a giren diğer milletler de dinlerini asıl kaynağı Kur'ân ve Sünnetten, daha doğru bir şekilde öğrenebilmek için Arap dili ve belâgatına yönelmişler ve bu sâhada kıymetli eserler te'lîf etmişlerdir. Meselâ; Arap dili ve belâgatını bütün kısımlarıyla birlikte ele alıp inceleyen ve onu ilk defa sistemleştiren büyük Türk dilcisi Serâceddîn es-Sekkâkî (ö: 626/1229)'dir¹.

Kelime olarak "Bir şeyi açıkça ifâde etmeyi bırakmak, gizlemek ve gölgelemek" mânâlarına gelen kinâye² Edebiyatta ise "gerçek anlamı düşünmeye engel olacak bir karîne bulunmadığı halde sözü hakikî mânâsının dışında kullanma san'atıdır."³

Kinâye sanatının tarihte nasıl algılandığını ve ne şekilde kullanıldığını araştırdığımızda onu ilk defa ele alan kişinin **Ebû 'Ubeyde Ma'mer İbn Müsennâ** (ö: 209/810) olduğunu görüyoruz. Ebû 'Ubeyde, nahivciler ve dilciler gibi kinâyeyi zamîr anlamında kullanır. Ebû 'Ubeyde, kinâyeyi "İbârede adını açıkça zikretmeksizin sözün siyâk ve sibâkından anlaşılan her şey" olarak tanımlar ve

"كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا فَايٌ"

"Onun üzerindeki her şey fânîdir"⁴

âyetindeki zamîrin yerden kinâye olduğunu söyler⁵.

Câhız (ö: 255/869) ise, "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" adlı eserinde genel anlamıyla kinâyeyi "Gereken yerlerde açık seçik değil de dolaylı olarak ifâde etmektir" şeklinde tanımlamıştır. Câhız'ın kinâye hakkındaki ifâdelerine ve örneklerine bakıldığında, onun kinâyeyi: kendisiyle diğer sanatlar arasın-

¹ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 23, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

² İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, XV, 232, Dâru's-Sadr, Beyrut (trz); el-Muallim Butros el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 795, Mektebetu'l-Lübân, Beyrut 1979.

³ Hatîb Kazvîni, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, s. 330, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985; Abdulhamîd Muhammed el-'Abîsî, *el-Belâğa (Zevk ve Menhec)*, s. 454, Matba'atu Hassân, Kâhire 1985; Abdulaziz 'Atîk, *fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye ('İlmu'l-Beyân)*, s. 203, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1985.

⁴ Rahmân (87), 26.

⁵ Abdulaziz 'Atîk, *a.g.e.*, s. 203.

daki farkı belirtmeksizin mecâz, teşbîh ve isti'âre gibi tüm sanatları kapsayan genel bir sanat olarak kullandığı görülmektedir⁶.

Câhız'dan sonra gelen ve kinâyeyi araştıran âlimlerden biri de Câhız'ın öğrencisi olan **Muhammed b. Yezîd el-Müberred** (ö: 286/899)'dir. el-Müberred, "*el-Kâmil*" adlı eserinde, kinâyenin: Genelleme; çirkin ve fâhiş bir lâfzı bırakıp onun yerine aynı mânâyâ delâlet edecek olan başka bir lâfzı kullanmak; tefhîm (övme), ta'zîm (yüceltme) ve tebcîl (hürmet) için kullanıldığını söylemektedir. el-Müberred'e göre gramer (sarf-nahiv)den ziyâde edebî sanatlara önem verilmesi gerekmektedir⁷.

İbnü'l-Mu'tezz (ö: 296/909), "*Kitâbu'l-Bedî*" adlı eserinde, kinâye ve ta'rîz'in edebî sanatlardan olduğunu zikrederek hem manzûm hem de mensûr örnekler vermiştir⁸.

Kudâme b. Ca'fer (ö: 337/948), "*Nakdü's-Şi'r*" adlı eserinde, kinâye kavramını yerine "İrdâf" terimini kullanmıştır. Ona göre irdâf: Şâirin istediği mânâlardan birini kassetmesi, bunu yaparken de istediği mânâyâ delâlet eden lâfzı kullanmayıp, kastettiği mânânın redîfi olan veyâ bu mânâyâ tâbi bir anlamı işâret eden lâfzı kullanmasıdır.⁹

Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris (ö: 395/998) de "*Sahâbî*" adlı eserinde, kinâyeyi Müberred'le aynı şekilde tasnif etmiştir. Ayrıca Nahivcilere göre kinâyenin durumunu anlatırken şunları söylemiştir: İsim bâzen açık olur, Zeyd ve 'Amr gibi, bâzen de gizli olur. İşte bâzi nahivciler bunu zamîr olarak adlandırmışlardır.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö: 395/1005) ise "*es-Sinâ'ateyn*" adlı eserinde, kinâye ile ta'rîz arasındaki yakınlığı vurgulayarak, ikisini birlikte şöyle ta'rîf etmiştir: Kinâye ve ta'rîz bir şeyin gizlenmesi ve açık seçik anlatılmamasıdır¹⁰.

Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayravânî (ö: 463/1071) ise, "*el-'Umde*" adlı eserinde, kinâyeyi ta'rîf ederek kısımlarını açıklamış ve bu sanatın hangi amaçlarla kullanıldığını anlatmıştır¹¹.

Bunlardan başka Abdulkâhîr Cürçânî (*Delâilü'l-İcâz*), Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî (*Miftâhu'l-'Ulûm*), İbn Esîr (*el-Burhân fî 'İlmi'l-Beyân*), Hatîb Kazvîni (*el-İzâh*), Yahyâ b. Hamza (*Menâsik*), Ahmed Hâşimî (*Cevâhiru'l-Belâğâ*), Abdülazîz 'Atîk (*'İlmü'l-Beyân*), Abdülhamîd Muhammed el-'Abîsî (*el-Belâğâ: Zevk ve Menhec*), Ahmed Mustafâ el-Merâğî (*'Ulûmü'l-Belâğâ*)¹²,

⁶ Câhız, *Kitabu'l-Hayavân*, II, 39.

⁷ el-Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, s. 290.

⁸ İbnü'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbas, *Kitâbu'l-Bedî*, s. 64.

⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r*, s. 113.

¹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, s. 268.

¹¹ Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, I, 271-282.

¹² Abdülazîz 'Atîk, *a.g.e.*, s. 209.

Nâyite, Hind bint. Cemîl, (*el-Kinâyê fi Keşşâfi'z-Zemahşeri*¹³) gibi âlimler de eserlerinde kinâyeden bahsetmişlerdir.

Kinâyê sanatının içerisinde yer aldığı Belâğat kavramı, Câhiliyye devri Arab Edebiyatında hayli gelişmiş olmasına rağmen, ilimleştirilmesi ve sistematik hâle getirilmesi İslâm'dan sonradır.

Türkiye'de belâğat uzun müddet Arab diline has bir ilim sayılmış, Sultan II. Mahmud zamanında Türkçe'nin de bir belâğatı olabileceği düşüncesi kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak bu fikir, Ahmed Cevdet Paşa'nın "*Belâğat-ı Osmâniye*"sini yazmasıyla tatbîk imkânını bulmuştur¹⁴.

İşte bu dönemden sonra Türkçe'de de belâğat (dolayısıyla kinâyê) hakkında hem te'lîf hem de tercüme eserler yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ahmed Cevdet Paşa (*Belâğat-ı Osmâniyye*), el-Hâc İbrâhîm (*Edebiyat-ı Osmâniyye*), Tâhir el-Mevlevî (*Edebiyat Lüğati*), Muallim Nâci (*Istılâhât-ı Edebiye*), Kaya Bilgegil (*Edebiyat Bilgi ve Teorileri*), İsâ Kocakaplan (*Açıklamalı Edebî Sanatlar*), Sadî Çöğenli (*Edebî Sanatlar*), Sadi Çöğenli, Yakup Şafak, Recep Toparlı, Arapça Farsça Türkçe (*Örnekleriyle Edebî Sanatlar*), Nusreddîn Bolelli (*Belâğat-Arab Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*), Nasrullah Hacımüftüoğlu, (*İcâz ve Belâğat Deyimleri*), M. Orhan Soysal, (*Edebî Sanatlar ve Tanınması*). Hikmet Akdemir (*Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*), el-Kazvînî Hatîb, (*Telhîs ve Tercümesi Kur'an'ın Eşsiz Belâğatı*), trc. Yanık H. Nevzat vd., Gürkan, Nejdî, *Arap Edebiyatında Kinâyê Sanatının Konumu*¹⁵, Yıldız, Musa, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fi'l-Kinâyê ve't-Ta'riz'i*¹⁶, Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz*¹⁷, Yavuz, Galip, *Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri*¹⁸, Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dilinde Kinaye ve Ta'riz*¹⁹; Dinçoğlu, Mehmet, *Hz. Peygamber'in Günlük İstiğfâr Sayılarıyla İlgili Hadislerinin Yorumunda Hakikat-Kinaye İkilemi*²⁰, Turan, M. Fatih, *Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz*²¹.

Makâlenin başında zikredildiği üzere kinâyê; kelime olarak açıklamanın zıddı olup bir fikri kapalı söylemektir. İlm-i Beyân'da ise, hem hakîkat hem de mecâz mânâsına gelebilen lâfızdır²². Meselâ;

¹³ Mecelletu Câmî'ati Ummi'l-Kurâ li-'Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ, 1433/2012, cilt: 1, sayı: 7, s. 143-204.

¹⁴ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 23.

¹⁵ Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, sayı: 5, s. 231-251.

¹⁶ İslâm Araştırmaları Dergisi, 2000, sayı: 4, s. 43-68.

¹⁷ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: III, sayı: 2, s. 213-234.

¹⁸ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: X, sayı: 2, s. 375-383.

¹⁹ İslâmî İlimler Dergisi, 2013, cilt: VIII, sayı: 1, s. 113-138.

²⁰ İslâmî İlimler Dergisi, 2013, cilt: VIII, sayı: 1, s. 271-293.

²¹ İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2016, sayı: 27, s. 421-442.

²² Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, s. 88.

"فُلَانَةٌ نَائِمَةٌ الضُّحَى"

"Falan kadın, kuşluk vakti uyur"

sözü, kadının hizmetçisi bulunduğu için rahat olmasından kinâyedir. Ancak burada kadının gerçekten kuşluk vakti uyumasının kastedilmesine engel olacak bir karîne yoktur, dolayısıyla bu sözden gerçek anlam da kastedilmiş olabilir. Mecâzda ise, hakîkî mânânın anlaşılmasına engel olacak bir karîne bulunduğu için sözün asıl anlamı kastedilmez. Meselâ;

"الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"

"Rahmân olan Allah, arşa oturdu"²³

âyetinde de olduğu gibi sözün asıl anlamı kastedilmez. İşte kinâye ile mecâz arasındaki fark budur²⁴.

Türkçe'de de, gözü açık (dikkatli ve zeki), eli açık (cömert), eli uzun (hırsız), alnı açık (suçsuz), burnu büyük (kibirli), yürekli adam (cesûr), dışlı adam (nüfûz sâhibi), kalın kafalı (ebleh), kapısı açık, sofrası meydanda (misâfirperver) gibi bu sanatın zengin örneklerini bulmak mümkündür²⁵.

Kinâyenin Rükünleri (Öğeleri)

1- Meknî bih: Söz içindeki asıl ve gerçek anlamdaki unsurdur. Buna "kinâye" de denir ki zaten sanat da adını buradan almıştır. (Birinci Unsur)

2- Meknî anh: Söz içinde geçmeyen ama anlam bakımından işâret edilen unsurdur. (İkinci Unsur)

Örneğin "Alnı açık" ta'bîrinin lâfzı meknî bih, mânâsı "utanılacak hallerden uzak" da meknî anh'dır.

İlk unsur örtten, ikinci unsur ise örtülen konumunda olduğu için sanatın adı "kinaye" olarak belirlenmiştir. Burada önemli olan söz içinde saklanan ama bazı ipuçları ile işâret edilen anlamı bulmaktır.

Kinâyede, kastedilen anlamın bulunması için şâirin veya yazarın okuyucuya ipucu vermesi lazım; bu bakımdan da kârîne-i mâni'a yani gerçek anlamın kastedilmesini engelleyici ipucu olmamalı. Eğer olursa bu sanat kinâye değil mecâz veya isti'âre olur.

²³ Tâhâ (97), 5.

²⁴ Hatîb Kazvînî, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ*, s. 330.

²⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğât-ı Osmâniyye*, s. 153; Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 174.

Kinâyenin Çeşitleri

Kinâye iki esâsa göre sınıflandırılır:

- 1- Mânâya (meknî anh) göre kinâye çeşitleri
- 2- Kasda (meknî bih) vâsıtalarna göre kinâye çeşitleri

Mânâya göre kinâye çeşitleri de temelde üç kısma ayrılır. Bunların da kendi içerisinde bölümleri vardır. Şöyle ki:

1- Sıfattan kinâye:

Sıfatın bizzat kendisinin kastedildiği kinâyedir. Buradaki sıfat, nahiv ilmindeki sıfat olmayıp; cömertlik, cimrilik ve kahramanlık gibi mânevî sıfatlardır. Bu tür kinâyeler de ikiye ayrılır²⁶.

a- Yakın (açık) kinâyeler

Kastedilen mânâya (Meknî anh sayılan sıfata) intikâlin vâsıtasız ve kolay olduğu kinâyelere açık ve yakın kinâye denir. Örnek:

"هُوَ طَوِيلُ النَّحَادِ"

"O, kılıç bağı uzun biridir"

sözü ile o kişinin uzun boylu olduğu açıkça anlaşılabilirdiği gibi, "Ali'nin gömleğinin yaka ölçüsü büyüktür" sözü ile de o şahsın "kalın enseli" birisi olduğu kastedilir²⁷.

b- Uzak (gizli) kinâyeler

Kastedilen mânâya, dinleyen ve okuyanın zor (ancak bir veyâ birkaç vâsita ile) intikâl ettiği kinâyedir. Misâfirperver ve cömert birisi için

"هُوَ كَثِيرُ الرَّمَادِ"

"Onun külü çoktur"

denmesi uzak kinâyeye örnek teşkil etmektedir ki, buradaki vâsıtalara şu şekilde sıralanabilir. Külün çok olması, fazla odun yakılmasına; bu da fazla yemek pişirilmesine, o da fazla misâfir gelmesine, bu da o kişinin cömert ve misâfirperver olduğuna delâlet etmektedir²⁸.

Yine şâir Hassan b. Sabit,

²⁶ Hatîb Kazvîni, *a.g.e.*, s. 331.

²⁷ Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 176-177.

²⁸ Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 298, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994.

"لَنَا الْخَفَاتُ الْعُرُّ يَلْمَعَنَّ بِالضُّحَى"

"Bizim kuşluk vakti, yüzleri parıldayan kâselerimiz vardır"²⁹

beytiyle kavminin cömertliğine (uzak ve gizli kinâye ile) işâret etmektedir.

2- Mevsûftan Kinâye

Mevsûf açıklanmadan ona bir vasfın isnâd edilmesi bu tür kinâyeyi oluşturur. Bu da ikiye ayrılır:

a- Müfred Kinâyeler: Bir kinâyede sâdece zât olan mevsûf kastedilirse buna müfred kinâye denir. Örnek: Şair 'Amr b. Ma'dîkerib'e ait olan

"وَالطَّاعِينَ مَحَامِيعَ الْأَضْعَانِ"

"(Biz), kinlerin toplandığı yerleri (kalpleri) param-parça edenleriz"³⁰

sözündeki "kinlerin toplandığı yer" ile kalbin kastedilmesi ve "Sırların yeri" sözü ile kalbin kastedilmesi gibi³¹.

b- Mürekkeb Kinâyeler: Bu tür kinâyeler, meknî anh'a tahsîs edilen bir çok mânâyı birden taşırlar. Bir mevsûf tasavvurunda, birden fazla mânâyı taşıyan sıfatlar bulunabilir. Örnek:

"... حَيِّ مُسْتَوِي الْقَامَةِ عَرِيضُ الْأَطْفَارِ"

"Boyu düzgün, tırnakları geniş bir canlıdır"

deyip insanı kastetmemiz, "Çölde yürür, dört ayaklı, hörgüçlü, yük taşır, hamur yer" deyip deveyi kastetmemiz gibi³².

3- Nisbetten Kinâye: Bir sıfat veyâ onun sâhibi (mevsûf) açıkça belirtilmediği halde, aralarındaki ilginin kinâye yoluyla ifâde edilmesine nisbetten kinâye adı verilir. Örneğin:

"إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُؤَوَّةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضَرِيثَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ"

"Muhakkak ki hoşgörü, insanlık ve cömertlik, İbnü'l-Haşrec'in üzerine kurulan (inşâ edilen) bir kubbededir".

Bu beyti ile şâir Ziyâd el-A'cem, bâzı güzel vasıfları İbn Haşrec'e nisbet etmek istemiştir. Ancak bunu açıkça beyân etmeyip o güzel vasıfları "onun

²⁹ Hassan b. Sabit, *Divan*, Şrh. Ömer Faruk et-Tabbâ', Dâru'l-Kalem, Beyrut ts, s. 197-198.

³⁰ el-Kazvîni Hatîb, *Telhisu'l-Miftah*, s. 208.

³¹ Seyyid Ahmed Hâşimî, *a.g.e.*, s. 298.

³² Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 176.

üzerine kurulmuş olan kubbededir" sözüyle (kinâye yoluyla) ifâde etmiştir³³.

Vâsıtalarına Göre Kinâye Çeşitleri:

Kinâye bağlı bulunduğu vâsıtalara göre dört kısma ayrılır:

a- Ta'rîz: Kelime olarak bir şeyi açıkça beyân etmenin zıddı olan ta'rîz edebiyâta ise sözü mahâretle, delâlet ettiği mânâdan başka bir yöne çevirmektir ki³⁴ bu mânâ, kelimenin siyâk ve sibâkından anlaşılır. Örneğin; insanlara eziyet eden ve onlara zarar veren birisine Peygamber'imizin

"الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ"

"Müslüman, diğer Müslümanların kendisinin elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir"³⁵ mânâsındaki hadisinin söylenmesi gibi.

Muhatabı değil de muhatabın yanındakini kastedip

"أَدَيْتَنِي فَسَعَّرَفُ"

"Sen bana eziyet ettin yakında anlarsın!"

demek de bir tür ta'rîzdir³⁶.

Yine, halk arasında "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla" sözü de bir tür ta'rîz örneğidir.

Türkçe'de edebiyât kitaplarında ta'rîz için zikredilen en meşhur örnekler Nefî'nin aşağıdaki şu kıtalarıdır:

Bize kâfir demiş Müftî Efendi
Tutalım ben ona diyem Müselmân
Varıldıkda yarın rûz-i cezâyâ
İkimiz de çıkarız anda yalan

Nefî, bu kıtada kendisine kâfir diyen Şeyhu'l-İslâm'a, çok zarîf bir şekilde ta'rîz yoluyla cevap vermiştir³⁷.

Kinâyeye bağlı ta'rîzler kadar mecâz, telmîh ve tevriye gibi ifâde tarzı gösteren ta'rîzler de vardır. Korkak bir adamdan aslan diye bahsetmemiz, mürekkeb mecâz yoluyla yapılan bir ta'rîz örneğidir. Telmîhli ta'rîzler, çoğunlukla atasözleri ve halk ta'biriyle yapılır.

³³ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, 'Ulûmu'l-Belâğa, s. 310; Seyyid Ahmed Hâşimî, a.g.e., s. 298; Hatîb Kazvînî, el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa, s. 336.

³⁴ Kaya Bilgegil, a.g.e., s. 177; Hikmet Akdemir, Belâgat Terimleri Ansiklopedisi, s. 220, İzmir 1999.

³⁵ Buhârî, İmân: 4-5 (1, 8-9)

³⁶ el-Kazvînî, Hatîb, Telhîsu'l-Miftâh, s. 211.

³⁷ Kaya Bilgegil, a.g.e., s. 179.

Yine Neff'ye âit olan şu kıta tevriyeli ta'rîzin en bâriz örneklerindendir:

"Bana Tâhir Efendi kelb demiş
İltifâtı bu sözde zâhirdir
Mâlikî mezhebim benim zîrâ
İ'tikâdımca kelb Tâhir'dir"³⁸.

Çünkü kıtanın sonundaki "Tâhir" kelimesi hem "temiz" hem de "Tâhir Efendi" mânâsına gelecek şekilde kullanılmıştır.

b- Telvîh (Çok Vâsıtalı Kinâyeler)

Lügatte "uzaktan birisine işâret etmek"³⁹ mânâsına gelen telvîh, belâğatta ise, ta'rîz olmaksızın, vâsıtaların çokça bulunduğu kinâyelerdir. Mânâ, dolaşık yollardan elde edilir⁴⁰. Örneğin;

"وَمَا يَكُ فِيَّ مِنْ عَيْبٍ فَإِنِّي جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُؤُلُ الْعَصِيلِ"

"Bende hiçbir ayıp yoktur. Çünkü ben, köpeği korkak, devesi de zayıf olan birisiyim"⁴¹.

Bu beytin sonundaki her iki izâfet terkîbi de *الرجل الكريم* cömert ve misâfirperver insandan kinâyedir. Vâsıtalar çok olduğu için bu kinâyeler birer telvîhtir.

c- Remiz (Az Vâsıtalı Kinâyeler)

Lügatte, yakında olan birisine, kaş, göz, ağız ve el gibi uzuvlarla gizlice işâret vermektir⁴². Belâğatta ise bir yandan gizliliği fazla diğer yandan da vâsıtası az olan kinâyelere remiz denir⁴³.

Örneğin, Ahmak birisi için *عريض الغفا* "kalın kafalı" denmesi, kibirli için "burnu büyük" denmesi gibi⁴⁴.

"وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْنَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُ السَّيِّئَاتِ"

"Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler, kötülükleri (günahları) giderir"⁴⁵

³⁸ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 179.

³⁹ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, s. 316; Hatîb Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 339.

⁴⁰ Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 176.

⁴¹ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 317; Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 299; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 146.

⁴² Hatîb Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 339; Seyyid Ahmed Hâşimî, *a.g.e.*, s. 299; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 222.

⁴³ Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 176.

⁴⁴ Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁵ Hûd (11), 114.

âyetinin baş tarafı, ("*Gündüzün iki ucunda*" ifadesiyle gündüz kılınacak namazlara, "*gecenin de ilk saatlerinde*" ifadesiyle de gece kılınacak namazlara olmak üzere) beş vakit namaza işaret etmektedir.

d- İmâ veyâ İşâret (Az Vâsıtalı, Gizlilikten Uzak Kinâyeler)

İşâret ettiği mânâyâ delâleti açık olmakla beraber, unsurlar arasındaki vâsıtaları az olan kinâyelerdir⁴⁶. Örnekler;

"وغيض الماء"

"*Ve su çekildi*"⁴⁷

âyetinde suyun hem yerdeki kaynağının hem de gökteki kaynağı (yağmur) nın kesildiğine işâret edilmektedir.

"وَمَا كُنْتَ بِخَابِزِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ"

"(*Resulüm!*) *Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada, sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hâdiseyi) görenlerden de değildin*"⁴⁸

âyetindeki الأمر lâfzıyla, Mûsâ (a.s)'nın nübüvvetine, âsâsının yılan şekline dönüşmesine, elinin bembeyaz olmasına, onun Firavun'a gönderilmesine ve kardeşi Hârûn'u yardımcı olarak istemesine işâret edilmiştir.

"... وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ..."

"*Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır*"⁴⁹

âyetinde, nefislerin meylettiği bütün şehvetlere ve gözle görülerek lezet alınan her şeye işaret vardır.

"... فَعَاشَتْهُمْ مِنَ النَّيْمِ مَا عَاشَتْهُمْ"

"*Deniz, onları gömüp boğuverdi*"⁵⁰

âyetinde denizde boğulmalarına imâ yoluyla işâret vardır.

"وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ"

"*Ve de ki: Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım! Onların yanımda bulunmalarından da sana sığınırım Rabbim!*"⁵¹

⁴⁶ Seyyid Ahmed Hâşimî, *a.g.e.*, s. 299-300; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 317; Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 176; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 222.

⁴⁷ Hûd (11), 44.

⁴⁸ Kasas (28), 44.

⁴⁹ Zuhruf (43) 71.

⁵⁰ Tâhâ (20), 78.

⁵¹ Mü'minûn (23), 97-98.

âyetinde de onların dokunacakları kötülüklerine îmâ yoluyla işâret edilmiştir.

"أَ وَمَا رَأَيْتَ الْمُخَدَّ أَلْقَى رِجْلَهُ فِي آلٍ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ"

"Şeref (asâlet)in, Talha ailesinde mola verdiği bir daha da onlardan ayrılmadığını görmedi mi"?!

Bir şeyi açıkça söylemenin uygun düşmeyeceği durumlarda; hicâb, zarâfet, edep, dinleyen ve okuyan kimsenin zihnini bâtil şeylerle bulandırmaktan sakınmak gibi hallerde kinâyeden faydalanma yollarına gidilir.

Örnek 1:

"بِسَاؤِكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَزْنَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ"

"Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl derseniz öyle varın"⁵²

Örnek 2:

"كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ"

"Her ikisi de yemek yerlerdi"⁵³

Ayrıca ifâdeyi güzelleştirmek, bir şeyin çirkinliğini göstermek, bir şeyi övmek veyâ yermek gibi hususlar da kinâyenin kullanılış maksatlarından-
dır⁵⁴.

Bununla birlikte, âmiyâne kinâyelerden, avâma has söz atma yollarından, argo ta'bîrlerden sakınmanın lüzûmu da hatırdan çıkarılmamalıdır⁵⁵.

⁵² Bakara (2), 223.

⁵³ Mâide (5),75.

⁵⁴ Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 300; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, s. 319-321; Abdulazîz Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, s. 223-225.

⁵⁵ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 177.

Kaynakça

Abdulaziz 'Atîk, *fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye ('İlmu'l-Beyân)*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrût 1985.

el-'Abîsî, Abdulhamîd Muhammed, *el-Belâğa (Zevk ve Menhec)*, Matba'atu Hassân, I. Baskı, Kâhire 1985.

Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğât-ı Osmâniyye*, Mürüvvet Matbaası, III. Baskı, İstanbul 1303.

Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999.

el-Askerî, Ebû Hilâl, *es-Sinâ'ateyn (el-kitâbetü ve's-şi'r)*, tahkîk: 'Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, I. Baskı, trs., 1371/1952.

Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîh*, I-VIII, Mektebetü'l-İslâm, İstanbul 1979.

el-Bustânî, Butros, *Muhîtu'l-Muhît*, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut 1979.

el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Hayavân*, tahkîk ve şerh: 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, II. Baskı, trs. 1384/1965.

el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa*, tahkîk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde 1412/1991.

el-Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994.

Hassân b. Sâbit, *Divan*, Şrh. Ömer Faruk et-Tabbâ, Dâru'l-Kalem, Beyrut trs.

el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Ulûmu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, III. Baskı, Beyrut 1414/1993.

el-Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Lüğati ve'l-Edeb*, I-IV, tahkîk: Abdulhamîd Hindâvî, Vizâretü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye 1419/1998.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut (trç).

İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Ali Hasan, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî ve Nakdihî*, I-II, tahkîk: Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Cil, V. Baskı, 1401/1981.

İbnü'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbas, *Kitâbu'l-Bedî'*, Dâru'l-Cîl, I. Baskı, yrs. 1410/1990.

el-Kazvînî Hatîb, *Telhisu'l-Miftah fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Şirket-i Sahafâ-i 'Osmânî, İstanbul 1312.

el-Kazvînî, Hatîb, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1985.

Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, s. 113.

Tâhîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Ahmed Sa'îd Matbaası, İstanbul 1973.

Kur'ân-ı Kerim'de Ses Yansımaları Kelimeler

Numan ÇAKIR*

Özet: Canlı ve cansız varlıkların çıkardıkları seslere benzetilerek oluşturulan ses yansımaları kelimeler, hemen hemen bütün dillerde bulunmaktadır. Bu tür kelimeler, kulağa hoş gelen kendilerine mahsus tınıları ve anlatıma kattıkları canlılık ve renklilik sebebiyle daima kullanılagelmiş ve ilgi çekmişlerdir. Ses yansımaları kelimeler Arapçada da geniş yer tutmaktadır. Arap dilinin bütün özelliklerini ve inceliklerini taşımasının doğal sonucu olarak Kur'an-ı Kerim'de de birçok ses yansımaları kelime bulunmaktadır. Hatta bazıları Kur'ân-ı Kerim'de ses yansımaları kelimelerin bulunmasını, onun i'câz ve cihlerinden biri olarak saymışlardır. Biz de bu makalede Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı ses yansımaları kelimeleri ele alıp onların anlamlarını nasıl yansıttığını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân'da yansıma, taklit, ses-mana uyumu

Onomatopoeic (Reflective) Words in the Holy Qur'an

Abstract

Onomatopoeic words created by simulating the sounds coming from living and non-living beings are found in almost all languages. Such words have always been used and attracted attention because of their special tone and expression that sounds pleasant and they add vitality and colour. Onomatopoeic words are also widely used in Arabic. As a result of the fact that it carries all the characteristics and subtleties of the Arabic language, there are many onomatopoeic words in the Holy Qur'an. Some even consider the Holy Qur'an to contain onomatopoeic words as one of the proofs of its miracles. In this article, we will discuss some onomatopoeic words in the Holy Qur'an and show how they reflect their meaning.

Keywords: Onomatopoeia in the Qur'an, imitation, sound-meaning harmony

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Gönderilme Tarihi: 30 Ekim 2018, Kabul Tarihi: 29 Aralık 2018

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, numancakir@bayburt.edu.tr, orcid.org/0000-0001-4729-6721

Giriş

İnsanların birbirleriyle iletişim kurmaları, yeryüzündeki varlıkları kadar eski tarihlere dayanmaktadır. İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan vasıtaların başında, dil gelmektedir. İnsanlar arasında tecrübe, bilgi, fikir vb. aktarımları dil aracılığıyla sağlanır. Sınırlı amaçları yerine getirmek üzere başka iletişim araçları da, mesela mimikler, jestler, anlamsız gibi görünen bazı sesler ve işaretler de kullanılabilir. Ancak bunların hiçbiri dilin yerine getirdiği işlevleri tam olarak karşılayacak nitelikte değildir.

Dilin farklı ölçütler kullanılarak birçok tanımı yapılmıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) dili, “her topluluğun istek ve gayelerini kendisiyle ifade ettiği sesler” olarak tanımlamış¹, bazı âlimlerin bütün dillerin aslının işitilen sesler olduğunu kabul ettiklerini, bu görüşün doğru bir değerlendirme ve kabul edilmeye layık olduğunu belirtmiştir.² Ses ise, Câhız’ın (ö. 255/869) dediği gibi, belli bir sıralamayı gözeterek harflerin anlamlı bir bütün oluşturduğu telaffuz aracıdır.³ Bu nedenle dilciler ilk zamanlardan itibaren seslere önem verip onları değişik yönlerden incelemişlerdir.

Sesin insanla beraber var olduğu hususunda kuşku yoktur ve sesin insanın ilk iletişim araçlarından biri olduğu da söylenebilir. Ancak hangi sesin neyi ifade ettiği ve bu seslerin nasıl bir disiplinin ardından kelimelere dönüştüğü ve hangi aşamalardan geçtiği hala merak konusudur.⁴

Tabiattaki canlı ve cansız bütün varlıklar, ister kendi güçleriyle olsun, ister dış etkenlerle olsun, birtakım hareketlerin, gürültülerin kaynağı durumundadır. Tabiatın hareketliliği ve canlılığı karşısında onu sürekli gözleyen, onun bir üyesi olan ve konuşma yeteneğine sahip olan insan, tatma, koklama, duyma, görme ve dokunma duyularının yardımıyla tabiattaki canlılığı ve hareketliliği tarih boyunca adlandırmaya ve söz biçimine getirmeye çalışmıştır.⁵

Arapçada ve dünyanın bütün dillerinde tabiattaki hadiselerin bir kısmı dile getirilirken kelimelerin bazısında ünlü, bazısında ünsüz; bazısında sesli, bazısında sessiz; bazısında yumuşak, bazısında sert harfler kullanılması o sesleri taklit etmeye açık bir delil olduğunda hiç şüphe yoktur. Özellikle hayvanların çıkardıkları sesleri taklit etmek için vaz’ edilen kelimelerle onların gerçek sesleri arasındaki tabii alakaya işaret etmek için büyük zorluk çekmiyoruz. Serçe cıvıldar, güvercin ve kumru öter, kedi miyavlar, köpek havlar, buzağı böğürür, kurt ulur... Bu cıvıldama, ötme, miyavlama, havlama, böğürme ve uluma fiilleri, hayvanlardan işitilen seslerle karşılaştırı-

¹ Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, tahk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmiyye, ts., I, 33.

² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46-47.

³ Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahk. Abdusselam Harun, 7. bs., Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1418/1998, I, 79.

⁴ Ömer Müftüoğlu, *Kur'an'ın Sesleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 28.

⁵ Hamza Zülfişkar, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1995, s. 1.

lırsa aralarında büyük bir yakınlık olduğu görülür. Bunlara gök gürlemesi, ateşin hafif gürültüsü, suyun şırıltısı vb. tabiattan alınan sesler; ağlayanın hıçkırması, bir yeri ağrıyanın inlemesi, ölmek üzere olanın hırıldaması, hastanın çığlık atması, boğularak ölenin hırıltısı vb. insanın farklı hislerini ifade eden sesler; gömleğin yırtılması, kalemin kırılması, meyvenin koparılması, dalın kesilmesi, kurutulmuş yiyeceklerin çiğnenmesi, odunun kırılması, kapının gıcırdaması vb. sesler de eklenebilir.⁶

Ses yansımali kelimelerin birçok tanımı yapılmıştır. Onlardan bazıları şöyledir: “Tabiat seslerini andıran kelime”⁷, “tabiat seslerini tasvir veya kabataslak taklit ederek meydana gelen ses toplulukları”⁸, “bir şeyin çıkardığı sese benzer bir sesle yapılan kelime”⁹, “dış gerçeklik düzleminde var olan ses ya da gürültüleri, işitimsel izlenimi yansıtacak biçimde aktaran, adlandırılan gerçeği ses öykünmesi yoluyla belirten dilsel öge.”¹⁰ Bu tanımlardaki ortak nokta, yansımanın hiçbir zaman dünyadaki sesin tam bir dengi değil, onun bir benzeri olduğudur. Yani insan duyduğu ya da algıladığı sesleri kendi kişisel-kültürel özelliklerine, birikimlerine göre dille ifade etmektedir.¹¹

Ses yansımali kelimeler için Türkçe’de farklı terimler kullanılmıştır. Osmanlı Türkçesinde “lafz-ı taklîdî”, “savt-ı taklîdî”¹², “taklîdî ahenk”¹³ ve “taklîdî kelimeler” kullanılmıştır. Son zamanlarda ise “yankı kelime”, “yansıtın kelime”, “ses yansımali kelimeler”, “yansılama”, “sese benzetmeli isimler”, “yankılık”, “onomatopée”, “tabiat taklidi söz”, “ses taklidi”, “ses taklidi

⁶ Subhî Sâlih, *Dirâsât fi fihri'l-lüga*, Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyi'n, 16. bs., 2004, s. 152.

⁷ Vecihe Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1978, s. 133.

⁸ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 402.

⁹ *Dilbilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1949, s. 206.

¹⁰ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay., 2007, 2. bs., s. 216.

¹¹ Akartürk Karahan, “Memlük-Kıpçak Türkçesi Sözcükleri: Yansıma Fiiller Üzerine Bir İnceleme”, *Tübar*, 2016 (Güz), sayı: XX, s. 106.

¹² Zeynep Korkmaz, *Grameri Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1992, s. 170; Zülfikar, *Türkçede Ses Yansımali Kelimeler*, s. 2.

¹³ Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul: Enderun Kitâbevi, 1994, s. 17.

Tahiru'l-Mevlevî (ö. 1371/1951), bu tür kelimeler için “taklîdî ahenk” terimini kullanmış ve onu “bir fikri, bir duyguyu, bir hayali, kelimelerin anlamından ziyade çıkardıkları seslerle anlatmak” diye tarif etmiş ve bunun iki çeşidi olduğunu belirtmiştir. Birincisi basit olup çocukların bile yapabilecekleri şeylerdendir. Buna misal olarak şu beyti vermiştir:

Şıp şıp diye indi merdivenden

Açtı kapıyı küşâde-gerden

Bu beyitte geçen “şıp şıp” kelimesi, ayağa giyilen terliklerin merdiven basamaklarına dokunmasından çıkan sesi hatırlatmaktadır.

Tahiru'l-Mevlevî’ye göre, asıl taklîdî ahenk, kapalıca ve sanatkârane yapılıdır. Başka manaya delalet eden bir kelimenin söylenişinden ayrıca bir taklîdî ahenk çıkarılır. Mesela Şeyh Galib, bir fırtına esnasında gök gürlemesini şöyle tasvir etmiştir:

Güm güm öter âsman sadâdan

Güm-geşte zemin bu maceradan

O, gürültüyü “güm-güm” kelimelerinden başka “güm-geşte” lafızıyla da işittirmiştir. Güm-geşte, kaybolmuş demek olup ilk hecesindeki “güm” gümlmek anlamını hatırlattığı için, o lafızla gizli ve sanatkârane bir taklîdî ahenk yapmıştır.

sözcükler”, “yansımali sözcükler”, “yansıma sözcük”, “yansıma” vb. terimler kullanılmaktadır.¹⁴

Onomatopoeia, Grekçe bir terim olup Latince’ye oradan da bazı küçük ses değişimleriyle öbür Batı dillerine geçmiştir. Grekçe “onoma” ve “poein” kelimelerinden oluşan bu birleşik kelime “onoma”, ad veya kelime; “poein” ise, ad verme ya da ad kurma diye çevrilebilir. Onomatope terimini Marouzaeau, “bir şeyin çıkardığı sese benzeyen, o sesi andıran seslerle yapılan kelime” diye tanımlamıştır.¹⁵ İngilizcede bu terime yakın olarak “echo words”, “reduplicative words”, “imitative words” ve “sound symbolism”; Almancada ise “lautbild”, “lautmalerei” ve “schallnachahmung” terimleri bulunmaktadır.¹⁶

Ses yansımali kelimelerin bir metinde çokça bulunması, o metne biçimsel ve anlamsal zenginlik kazandırdığı gibi, aynı zamanda varlıkları ve olayları metin içinde daha canlı ve daha dinamik kılar. Bu sözler vasıtasıyla sanki maddî âlemin varlık ve olayları metne dâhil edilir. Yansıtılan varlık veya hareketin karakteri, özellikleri, durum ve keyfiyeti, ahengi ve tınısı ortaya çıkar.¹⁷

Nesne ve fiilleri yansıtıkları seslerle isimlendirme, lafızla manası arasındaki alaka konusundaki tartışmalara dayanmaktadır. Bu konudaki tartışmalar, lügatçılarla filozoflar arasında uzun senelerden beri devam etmektedir. Bazıları lafızla manası arasında tabii bir alakanın bulunduğunu kabul ederken, bazıları ise lafızla manası arasındaki alakanın tesadüfî olup her hangi bir mantığa veya genel bir kurala uymadığı hükmüne varmışlardır.¹⁸

Lafızla manası arasında bir alakanın olduğu görüşü, Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh¹⁹ (ö. 180/796), Abbad b. Süleyman Saymerî (ö. 250/864) tarafından savunulmuş²⁰ ve bu konudaki araştırmalar İbn Cinnî’nin elinde zirveye ulaşmıştır. Bu görüşü çağdaş batılı bilginlerden Ferdinand de Saussure, Otto Jespersen, Humboldt ve Leonard Bloomfield; Araplardan ise Ahmed Fâris Şidyâk, Abbâs Mahmûd Akkâd, Subhî Sâlih, Muhammed Mübârek ve Mâzin Mübârek desteklemiştir.²¹

¹⁴ Karahan, “Memlük-Kıpçak Türkçesi Sözcükleri: Yansıma Fiiller Üzerine Bir İnceleme”, s. 107.

¹⁵ Zülfikar, *Türkçede Ses Yansımali Kelimeler*, s. 2.

¹⁶ Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, s. 170; Zülfikar, *Türkçede Ses Yansımali Kelimeler*, s. 2; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 216.

¹⁷ Ergün Koca, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansıma Sözcüklerin Leksiko-Semantik Analizi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2012 (Yaz), sayı: XII/1, s. 394.

¹⁸ Salih Selim Abdülkadir Fâhîrî, *ed-Delâletu’s-savtiyye fi’l-lügati’l-Arabiyye*, İskenderiyye: el-Mektebu’l-Arabiyyu’l-hadis, ts., s. 9.

¹⁹ Fâhîrî, *ed-Delâletu’s-savtiyye fi’l-lügati’l-Arabiyye*, s. 9-10.

²⁰ Celâlüddîn Abdurrahman Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi’l-lüğa ve envâihâ*, tahk. Muhammed Ahmed Câdu’l-Mevlâ Bek, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed Becâvî, Kâhire: Mektebetü Dâri’t-türas, 3. bs., ts., I, 47.

²¹ Fâhîrî, *ed-Delâletu’s-savtiyye fi’l-lügati’l-Arabiyye*, s. 10.

Bu görüşü kabul edenler, tabiattaki sesleri taklit eden yansıma kelimelerden bazısının birçok dilde benzer seslerle telaffuz edilmesini delil olarak göstermişlerdir. Mesela Türkçe'de guguk kuşu denilen kuş; İngilizce'de "cuckoo", Fransızcada "coucou", Almanca'da "kuckuck", Bulgarca'da "kakuk", eski Yunancada "kokkyx" diye isimlendirilmiştir.²² Ancak bu şekilde yansıma kelimelerin birçok dilde benzer seslerle telaffuz edilmesi, nadir bir durumdur.²³ Horoz bütün dünyada aynı sesle ötmesine rağmen onun sesi Arapça'da "كوكوكو (ko ko ko)", Almanca'da "kikeriki"²⁴, Türkçe'de ise "üürü üüü" şeklinde taklit edilmiştir.

Lafızla manası arasında tabii bir alakanın bulunduğunu kabul edenler, sadece lafızlardan hareketle manalarının bilinebileceğini, lafızların telaffuzundan anlamının çıkarılabileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁵ Bu görüş, tabiattaki seslerin taklit edilmesiyle oluşturulan yansıma kelimeler için doğru olsa bile dillerin bütün kelimelerine teşmil edilmesi mümkün değildir ve aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve zıt anlamlı kelimeleri açıklayamaz.

Ses yansımali kelimeler, dünyadaki bütün dillerde bulunmaktadır.²⁶ Birçok dilde sayıca bir kitabı dolduramayacak kadar az olsalar da Arapça gibi bazı dillerde bu tür kelimelerin daha çok olduğu görülmektedir. Arapça hem oluşturma bakımından, hem de kullanma bakımından fazlasıyla ses yansımali kelime barındıran bir dildir. Bir şeyin tadına bakan birinin ağzını şapırdatması (فَطَّقَ), atın koşma anında soluk soluğa kalması (ضَبَحَ), parmak çıtlatmak (فَرَقَعَ), suya gömülen testinin ağzından içine su girerken çıkan ses (بَقِقَ), sağılması anında sütün sesi (شَحَبَ), kaynayan ve fokurdayan suyun sesi (نَشِيشَ), kağıt hışırtısı (حَشْحَشَة), demir, gem, kılıç, madeni para, çivi, zincir vb. nesnelerin çıkardığı ses (صَلْصَلَة/صَلِيلَ), sivri sinek ve telli sazların sesi (طَبِينَ), atın ayak sesi (طَلَطَقَ) vb. Arapça'da bu tür birçok kelime vardır.²⁷

Araplar kelimelerin seslerinin manalarının göstergesi olmasına çalışmışlar ve bunun için güçlü ifadeleri, güçlü fiillerle karşılaşmışlardır. Arapçada fiilin zorluk ve kolaylığına göre seslerin sert veya yumuşak harf ve kelimelerden seçilmesi, çok geniş bir konudur. Onlar bir fiilin harflerini, o fiilin meydana gelme sürecini yansıtacak harflerden seçmişlerdir.²⁸ Mesela "حَضِيمٌ"

²² Stephen Ullmann, *Words And Their Use*, London: Frederic Muller, 1969, s. 35; a.mlf., *Devru'l-kelime fi'l-lüğa*, çev. Kemal Muhammed Bısr, Kahire: Mektebetu's-ş-şebâb, 1975, s. 73.

²³ Fâhirî, *ed-Delâletu's-savtiyye fi'l-lüğati'l-Arabîyye*, s. 38.

²⁴ Ramazan Abduttevvab, *Buhûs ve makâlât fi'l-lüğa*, Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1982, s. 18.

²⁵ Suyutî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-lüğa ve envâihâ*, I, 47.

²⁶ Dünya dillerinin ses yansımali kelimelerin sayısı bakımından karşılaştırılması için bk. Shinji İdo, "Çat Pat Konuşmak İçin Sözlükler", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2009, cilt: 4/4 (Yaz), s. 527-530.

²⁷ Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed Se'âlibî, *Fıkhu'l-lüğa ve Sırru'l-Arabîyye*, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2009, s. 156-163.

²⁸ Kadir Kınar, "Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıması", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 20, s. 7.

ve “قَضِمَ” fiilleri böyledir. “حَضِمَ” fiili, karpuz ve salatalık gibi taze ve yumuşak şeylerin yenmesini anlatmak için; “قَضِمَ” fiili ise sert ve kuru şeylerin yenmesini anlatmak için kullanılır ve “قَضِمَتْ الدَّابَّةُ شَعِيرَهَا” yani “Hayvan arpasını yedi.” denilir. Taze şeylerin yenmesini anlatırken yumuşak sesli olan “ح (hâ)” harfini, kuru şeylerin yenmesini ifade ederken sert sesli olan “ق (kâf)” harfini tercih etmişlerdir.²⁹

Son zamanlarda Arapçadaki ses yansımali kelimelerin bir araya getirilip incelendiği müstakil çalışmalara yapılmıştır. Mühenned Münzir Hâc Yâsîn tarafından hazırlanan *Mu’cemu’l-Esvât* isimli sözlükte 261 başlık altında 2189 ses yansımali kelime ele alınırken³⁰; Corcis Nâsîf’in *Mu’cemu’l-Esvât: Mu’cem fi esmâil-esvâti ve tenevvü’ihâ ve masadirihâ* isimli sözlüğünde ise 265 başlık altında 1372 ses yansımali kelime incelenmiştir.³¹

Kur’ân’da Ses Yansımali Kelimeler

Kur’ân’da geçen kelimeler, kast olunan manayı en güzel ve en mükemmel şekilde yansıttığı gibi, manalarıyla da uyum ve ahenk içindedir. Elmalılı Hamdi Yazır’ın (ö. 1361/1942) ifadesiyle, Kur’ân herkesin bildiği harflerin, seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, bütün Arapların bildiği ve dolayısıyla bütün insanların anlayabileceği kelimelerin en muhteşemlerinden seçilerek Allah’tan başka kimsenin yapamayacağı canlı bir dokuma ile dizilip dokunmuş, böylece lafız mananın, mana da lafzın aynası halinde beyânın sonsuz parıltılarıyla parlatılmıştır.³²

Klasik kaynaklarımızda Kur’ân’da geçen bazı lafızların manalarıyla uyumu ele alınıp incelendiği³³ halde onda bulunan ses yansımali kelimeler üzerinde fazla durulmamıştır. Son zamanlarda sesbilimi alanındaki çalışmaların artmasıyla birlikte dillerdeki ses yansımali kelimeler incelenmeye başlanmış ve bu arada bazı eserlerde yeri geldikçe Kur’ân’daki ses yansımali kelimelere de temas edilmiştir.³⁴

Kur’ân’ın bir manayı aktarmak için, benzer anlamdaki onlarca kelime arasından tercih ettiği kelime kökleri, bu köklerin sokulduğu kalıplar ve

²⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 157-158.

³⁰ Bk. Mühenned Münzir Hâc Yâsîn, *Mu’cemu’l-Esvât*, Amman: yy., 2010.

³¹ Corcis Nâsîf, *Mu’cemu’l-Esvât: Mu’cem fi esmâil-esvâti ve tenevvü’ihâ ve masadirihâ*, Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 2004.

³² Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, yy: Eser Neşriyat, ts., I, 13 (Mukaddime).

³³ Celalüddin Abdurrahman Suyutî, *el-Itkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. bs., 2002, II, 911-913.

³⁴ Kur’ân’daki ses yansımali kelimelere özel olarak temas eden çalışmalar şunlardır: Seyyid Kutub, *et-Tasviru’l-fennî fi’l-Kur’ân*, Kâhire: Dâru’s-şurûk, 16. bs., 2002, s. 87-142; Necdet Çağıl, Kur’ân Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kiraatler, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 107-111; Müftüoğlu, *Kur’ân’ın Sesleri*, s. 9-133; Sadık Kılıç, *Kur’ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 40-50; Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 45-46; İrfan Atım, Çeşitli Ayetlerdeki Örnekler Bağlamında Kur’ân’da Ses Anlam İlişkisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2013, s. 27-65.

diğer kelimelerle dizilişleri (nazm) ilahî mesajı en etkileyici şekilde yansıtmakta; insanların duygularını da, akıllarını da, vicdanlarını da doyurabilmektedir. Kur'ân lafızlarındaki nağme ve melodi, anlatılmak istenen mefhumla uyumludur; onu başlı başına anlatabilmekte, insan zihnine yaklaştırmaktadır.³⁵

Kur'ân'daki bazı kelimeler, delalet ettikleri anlamlarına uygun bir ses tonu ve ahengine sahiptir. O kelimeler, bazen zihinde etki yapan ses tonuyla, bazen hayalde bıraktığı gölgesiyle, bazen de hem ses tonu hem de gölgesiyle birlikte anlamı takviye edip kuvvetlendirir.³⁶ Bu nedenle o kelimelerin anlamları bilinmese bile, onların telaffuz edilmesi esnasında duyulan sesler, anlamlarını çağrıştırıp manalarını ima ettirir. Hatta İcâzu'l-Kur'ân'la ilgili bazı eserlerde, tefsirlerde ve başka müstakil çalışmalarda ayetlerde geçen birtakım fiillerin ifade ettiği anlamı yansıtmaması Kur'ân'ın dilde mucize olmasının bir delili sayılmıştır.³⁷

Kur'ân ses yansımali kelimelerin en nadide örnekleriyle doludur. Bu makalede Kur'an'daki ses yansımali kelimelerden en bariz olan otuz altı lafzı ele alıp onlardaki ses-mana yansımasını göstereceğiz.

1. أَعْرَقَ (eğraka)

“وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ” (Hani bir zaman sizin için denizi yarmış, böylece sizi kurtarmış ve siz bakıp dururken Firavun'un adamlarını boğmuştuk.)” (Bakara 2/50)

“Başkası tarafından suda boğmak”³⁸ anlamında olan “أَعْرَقَ” (eğraka) fiili telaffuz edilirken çıkan ses, bir insanın suda boğulurken çıkardığı “ğurkğurk” sesini hatırlatmaktadır.³⁹

2. يَشَقُّقُ (yeşşakkaku)

Kur'ân'da taşların çatlayarak içlerinden suların akması anlatılırken “وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ” (Öyle taşlar vardır ki, çatlar da içlerinden su çıkar.)” (Bakara 2/74) denilmiştir. Bu âyette geçen “يَشَقُّقُ” (yeşşakkaku) yani “şak şak parçalanır” fiili telaffuz edilirken çıkan ses, taşların şak şak diye çatlamasını çağrıştırmakta; hızlı bir şekilde ses ve harflerden, işaret edilen hakikate, onun tasavvur ve zihnimizde temekkününe yönelinilmektedir.⁴⁰ Bu-

³⁵ Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 45.

³⁶ Tâlib Muhammed İsmail Zevbaî, *min Esâlibi'l-Kur'ân*, Beyrût: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996, s. 358-359.

³⁷ Zevbaî, *el-Belağatu'l-Arabiyye: İlmu'l-Maânî beyne belâğati'l-kudâmâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn*, Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1997, s. 23.

³⁸ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, tahk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, X, 283; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, tahk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002, s. 484.

³⁹ Müftüoğlu, *Kur'ân'ın Sesleri*, s. 75-77.

⁴⁰ Kılıç, *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 41.

rada taşların çatlaması, “yeşşakkaku” fiiliyle şakırtı nağmesi içinde duyulmakta, şakırtısıyla hadise adeta gözlerimizin önüne getirilmektedir.⁴¹

Elmalılı da, tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân’ın anlatmak istediği manayı hâle, makama, mekâna, zamana ve mevzuya göre en uygun ve en ra’nâ kelimelerle anlattığını söyledikten sonra şöyle demiştir: Mesela taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken, “يَنْشَقُّ (yenshakku)” veyahut “يَنْشَقُّ (yeteşakkaku)” demekle iktifâ etmez de, “يَنْشَقُّ (yeşşakkaku)” diyerek çatlayışın, akışın bütün fışirtısını, şakırtısını, takırtısını duyurur.⁴²

3. زَحَزَحَ (zehzehe)

“وما هو بِمُزْجِرِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ (Uzun yaşatılması, onu azaptan uzaklaştıracak değildir.” (Bakara 2/96)

“Uzaklaştırmak, bir yöne çevirmek ve bir tarafa itmek” anlamına gelen⁴³ “زَحَزَحَ (zehzehe)” fiilinin kesintili telaffuzu, uzaklaşıp kaçmayı başlı başına ifade etmekte⁴⁴ ve uzaklaşıp kaçma suretini hayalde canlandırmaktadır.⁴⁵

Bu âyette uzaklaştırma ve kurtarma anlamlarını ifade eden “يُجْعَلُونَ” ya da “يُنْجِيهِ” lafızları yerine “يُزْجِرُهُ” lafzının tercih edilişi, bu lafzın (ait olduğu fa’lele kalıbının yansıttığı şekliyle) taşıdığı “hareketlilik” anlamının diğer iki lafızda mevcut olmaması sebebiyledir. Öyle ki, diğer iki lafız bu lafzın taşıdığı “maksimum çabanın minimum tesir icra edememesi” manasını ifade etmez. Burada Yahudi (veya müşrik) kişinin arzuladığı uzun ömür adeta o kişiyi cehennemden kıyısından uzaklaştırmak için bütün gücünü sarf eden, fakat onu bir milim bile kılmıdatamayan bir insana teşbih edilmiş olup ilgili lafız, üç boğaz harfinin oluşturduğu kısmi tenafür (kakafoni) eşliğinde “aşırı güç harcama” eylemini sese dönüştüren bir konuşma figürüdür.⁴⁶

4. حُطُوتَاتٍ (hutuvât)

“وَلَا تَتَّبِعُوا حُطُوتَاتِ الشَّيْطَانِ (Şeytanın adımlarına tabi olmayın.)” (Bakara 2/168) âyetindeki “tettebi’û” ve “hutuvât” kelimeleri, özel bir hareketi akla getirmektedir. Zira şeytan adım adım hareket eder, insanlar da onun peşinden

⁴¹ Mustafa Yıldırım, “Kur’ân Sanatı ve Estetiği Üzerine”, *İstem*, 2010, sayı: 16, s. 164.

⁴² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 16 (Mukaddime).

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 468; Muhammed Murtaza Hüseyin Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 2000, VI, 439; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, I, 168; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-ğayb*, 2. bs, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, III, 209; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006, II, 260.

⁴⁴ Yıldırım, “Kur’ân Sanatı ve Estetiği Üzerine”, s. 164; Sülün, *Kur’ân Kılavuzu*, s. 46.

⁴⁵ Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, s. 93.

⁴⁶ Çağıl, Necdet, “Kur’ân Kiraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kiraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, *Uluslararası Kiraat Sempozyumu (16-18 Kasım 2012)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015, s. 345.

giderler. Buradaki “hutuvât” yani “adımlar” kelimesi, insanın zihnine attığı ve hayalen hissettirdiği şekil ve gölge yanında, telaffuzundaki nağme de adımların sesini kulağa aksettirir.⁴⁷ Bu ifade bize, şeytanı izlemekte olan şaşırılmış bir kimsenin o mütereddit ve kuşku dolu adım atışlarıyla şeytanın izlenilen o çekici ve kıskırtıcı adımlarını hem zihnen hem de tasavvur yoluyla hatırlatır bir ritim ve çağrışım gücüyle yüklü görünmektedir.⁴⁸

5. لَيْطَةٌ (leyubettienne)

“*Sizden bazıları, وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيْطَةٌ فَإِنَّ أَسَابِتَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَتْ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا*” (Nisâ 4/72) *yavaş davranır. Size bir musibet dokununca: ‘Allah bana lutfetti de onlarla beraber bulunmadım.’ der.*”

Bu ayette “geciktirmek”, “yavaş hareket etmek” ve “birini karar verdiği işten alıkoymak”⁴⁹ anlamlarına gelen “لَيْطَةٌ (leyubettienne)” lafzındaki melodi, adeta yavaş davranmayı resmetmektedir.⁵⁰ Bu kelimeyi telaffuz ederken dil de neredeyse sürçmekte, rastgele hareket etmekte ve yavaşlığın son haddine varmaktadır.⁵¹

6. مُذَبِّذِينَ (müzebzebîne)

“*مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ ۚ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا*”

“*Bu ikisi arasında gider gelirler; ne onlara ne de bunlara yanaşırlar. Allah kimi saptırırsa ona bir yol bulamazsın.*” (Nisâ 4/143)

“مُذَبِّذِينَ (müzebzeb)” kelimesi, iki şey arasında tereddüt eden demektir. Bu kelimenin ikinci “ذ (zâl)” harfi kesreli olarak da rivayet edilmiştir. İbn Cinnî demiştir ki: Bu, kararsız olan, yerinde durmadan ve acele etmeden sallanan demektir. Münafıklar da, müminlerle müşrikler arasında tereddüt etmekte ve gidip gelmekte⁵²; şeytan ve nefsanî istekleri onları küfürle iman arasında kararsız kılmakta, böylece bu ikisi arasında mütereddit ve şaşkın kalmaktadırlar.⁵³ Hz. Peygamber’in de şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Münafığın misali iki sürü arasındaki şaşkın koyun gibidir. Kimi zaman bu tarafta, kimi zaman öbür tarafta dolaşır.*”⁵⁴ Münafıklar bazen müminlere, bazen müşriklere katılırlar; ikisi arasında gidip gelirler; zıp orada zıp buradadırlar. Onların bu mütereddit durumunu anlatmak için kullanılan

⁴⁷ Yıldırım, “Kur’ân Sanatı ve Estetiği Üzerine”, s. 164.

⁴⁸ Kılıç, *Kur’ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 40.

⁴⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-lügâ*, Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, ts, XIV, 38; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Side ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam*, Kâhire: Ma'hadü'l-Mahtutâtî'l-Arabiyye, 1424/2003, IX, 209; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 34.

⁵⁰ Süllün, *Kur’ân Kılavuzu*, s. 45; Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fennî fi'l-Kur’ân*, s. 92.

⁵¹ Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fennî fi'l-Kur’ân*, s. 92.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur’ân*, VII, 193-194.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 567.

⁵⁴ Müslim, “Sıfatu'l-Münâfikîn”, 17; Nesâî, “İmân”, 31.

“müzebzebîne” kelimesi telaffuz edilirken ses de gidip gelmektedir. Onların o hali, seçilen kelimedeki sesin gidip gelmesiyle de yansıtılmaktadır.

7. يَصْعَدُ (yessa'adu)

“وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ” (Allah, kimi saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi onun göğsünü dar ve tıkanık yapar.)” (En'âm 6/125)

Bu âyette anlatıldığına göre, Allahu Teâla birinin hidayete ulaşmasını dilerse onun gönlünü İslâm'a açar, onu sevdirebilir ve kabul ettirir; birinin haktan uzak kalmasını istiyorsa onun da kalbine hakkı benimseyip sevmesine engel olan bir darlık ve sıkıntı verir. Âyette ikinci konumdaki kimselerin yaşadığı psikolojik durumun göğe doğru yükselenlerin hissettiği fizyolojik sıkıntıya benzetilmesi ilgi çekicidir. Zira bilindiği gibi, yükseğe çıkıldıkça hava basıncı düşer ve irtifain artması oranında nefes almak da güçleşir. Böyle bir tabiat kanununun henüz bilinmediği bir dönemde Kur'ân'ın bu kanunu açıkça ifade etmesi onun kesin bir mucizesidir.⁵⁵

“يَصْعَدُ (yessa'adu)” fiili, ister yukarı çıkmak olsun, ister aşağı inmek olsun veryüzünde uzaklaşmak demektir.⁵⁶ Bu âyette göğe yükseldikçe göğsün daralıp tıkanacağını anlatmak için “يَصْعَدُ (yessa'adu)” kelimesinin seçilmesi fevkalâde dikkat çekicidir. Zira bu kelimeyi telaffuz ederken boğaz adeta tıkanmakta ve nefes daralmaktadır. O halde seçilen bu kelime, aynı zamanda delalet ettiği manayı da yansıtmaktadır.⁵⁷

İnançsızlığın verdiği sıkıntıyı, zorla yukarı çıkan insanın nefesinin tıkanmasına benzeten Kur'ân, “يَصْعَدُ (yessa'adu)” fiilindeki şeddeli “ع (ayn)” harfi ile havasız kalan insanın refleks bir hareketle ağız açmasını karakteristik özelliğiyle beraber hatırlatmaktadır.⁵⁸

“يَصْعَدُ (yessa'adu)” fiili, mükemmel bir onomatopik örnek olarak, soluduğu hava gittikçe azalan, bu nedenle ciğerleri giderek sıkışan bir kimsenin içinde bulunduğu derin yokluk ve helak olma hissinden ötürü, doğal bir refleksle ağız hareketlerini çağrıştırıp hissettirmektedir; karaya vurmuş bir balığın o trajik ağız hareketlerini de tasvir ederek... İnançsızlık bunalımı içindeki kimsenin hali de böyledir. Küfür karanlığına mahkûm olan kimse, işte aynen atmosferde yükseldikçe ciğerleri daralan kimse gibi, inançsızlık tabakaları arasında metafizik hafakanlar, ruhsal boğulmalar ve ölümler içinde kasılmış bir siluet gibi asılı durmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006, II, 467.

⁵⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, s. 484.

⁵⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989, III, 234.

⁵⁸ Yıldırım, “Kur'ân Sanatı ve Estetiği Üzerine”, s. 164.

⁵⁹ Kılıç, *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 41.

8. يُطْفِئُ (yutfiu)

“يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ” (Onlar Allah'ın nurunu ağzlarıyla üfleyip söndürmek istiyorlar. Kâfirler hoşlanmasalar da, Allah nurunu tamamlamaktan başka bir şeye razı olmaz.)” (Tevbe 9/32)

“يُطْفِئُ” (yutfiû) fiili, sakinleşinceye kadar ateşi söndürmek⁶⁰, yani alevlerin üzerine su, köpük vb. fişkırtılarak söndürmek anlamındadır. Alevli yanma hali bitmiş, kor halindeki ateşin üstüne su döküldüğü zaman yükselen duman eşliğinde bir “tuff” sesi duyulur.⁶¹ Ayrıca bu “يُطْفِئُ” (yutfiû) fiili, ateşe üfleyip onu söndürmek isteyen kimsenin “Puf! Puf!” demesini de çağrıştırır.

9. اتَّقَلْ (issâkale)

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ” (Ey iman edenler, size ne oldu ki, “Allah yolunda, savaşa çıkın” dediği zaman yere çöküp kaldınız?)” (Tevbe 9/38)

Hicretin onuncu senesinde müslümanlar Taif'ten döndükten sonra Medine'de şiddetli sıcakların hüküm sürdüğü, meyvelerin olgunlaştığı bir dönemde, kıtlık ve yokluk zamanında Tebuk seferine çağrılmışlardı. Üstelik seferde kat edilecek mesafe çok zor ve uzun, düşman da sayıca çok fazla idi. Böyle bir zamanda gazveye katılmak kimilerine ağır gelmiş, Medine'de kalmak istemişler ve bunun üzerine bu âyet nazil olmuştu.⁶²

Aslı “اتَّقَلْ (tesâkale)” olan “اتَّقَلْ (issâkale)” fiili, ağırlaşmak ve tembelleşmek manasında olup meyletmek, yere çakılıp kalmak anlamlarını da içerir.⁶³ Bu “اتَّقَلْ (issâkale)” fiili, ağır ve hantal bir cismin kaldırılamayarak yere düşmesini tasvir etmekte, ağırlıklar altında yere çakılıp kalmayı ifade etmekte, en azından bir ton ağırlığa sahip olduğu hissini vermekte, böylece ayette sözü edilenlerin durumunu en güzel biçimde yansıtmaktadır.⁶⁴

“اتَّقَلْ (issâkale)” fiilinin delalet ettiği anlama ilave olarak, kelimenin söyleniş ve okunuşunda da aynı durumu görmek mümkündür. Fiilin ortasında bulunan peltek “ث (sâ)” harfinde diğer bazı sıfatlara ilave olarak hems ve ısmat sıfatı mevcuttur. Şeddenin vaki olmasıyla lafızdan kaynaklanan biza-

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 115; İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, s. 522.

⁶¹ Müftüoğlu, *Kur'ân'ın Sesleri*, s. 49, 53.

⁶² Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, tahk: Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2001, XI, 460; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, tahk: Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, s. 250-251; Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Cevzî, *Zâdu'l-meşîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 3. bs., 1984, III, 436-437.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 262.

⁶⁴ Zevbaî, *İlmu'l-Maânî beyne belâğati'l-Kudâmâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesin*, s. 32.

tihi ağırlık anlamı iyice yoğunlaşmış, buna paralel olarak kelimenin okunuşu da zorlaşıp ağırlaşmıştır.⁶⁵

Bu “اِئْتَقَلَّ” (issâkale) fiilinin söylenişi, ağızdan o kadar güçlkle çıkmaktadır ki, onun çıkış tarzı, onların yere çakılıp kalmalarını ve bir türlü yerden kalkmamalarını tasvir etmektedir.⁶⁶

İnsan, ayette geçen “اِئْتَقَلَّتُمْ” (issâkaltüm) kelimesini işitiyor; hayal, o musakkal (ağır) cismi tasavvur ediyor; cismi kaldırmak isteyenlerin elinden yere düştüğünü görüyor. Bu kelimeyle öyle bir ağırlık tonu var ki eğer bunun yerine “tesâkaltüm” denseseydi, o ses hafifler, o musiki tesiri kalmaz ve yalnız bu tek lafzın çizdiği canlı tablo gizlenmiş olurdu.⁶⁷

10. يُهْرَعُونَ (yuhra'üne)

“وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ” (Kavmi -çirkin ilişkide bulunmak üzere- koku almışçasına soluk soluğa koşarak ona geldiler.)” (Hûd 11/78) Âyette geçen “يُهْرَعُونَ” (yuhra'üne) fiili, Hz. Lut'un homoseksüel kavminin önlenemez bir saikle, isteksiz biçimde itişe kakışa, alelacele koşuşturmalarının, talep ettiği şeyi kaçıracağından korkan kişinin koşmasına benzer şekilde sürat sergilemelerinin sesli sahne tasvirini yansıtmaktadır. Burada söz konusu fiil adeta “hurra!” sesinin, lafız kalıbına dönüştürülmüş bir aksi gibi durmaktadır.⁶⁸

11. غَيَابَتِ الْجُبِّ (Ġayâbeti'l-cübb)

“إِذْ لَمَسَ جِوْفَ الْأَرْضِ وَجَاءَهُ جُودٌ يُوسُفُ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْفُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ” (İçlerinden biri: ‘Yusuf’u öldürmeyin, onu bir kuyunun derinliklerine bırakın! Böyle yaparsanız yolculardan onu bulup alan olur.’ dedi.)” (Yusuf 12/10)

“الْجُبِّ” (el-cübb) kelimesi; dibi derin, suyu çok olan, insanların su aramak maksadıyla kazmayıp kendi kendine oluşmuş, içine duvar örülmemiş kuyu anlamındadır.⁶⁹ “غَيَابَتِ الْجُبِّ” (Ġayâbeti'l-cübb) ise, kuyunun dibi, bakanın gözüne görünmeyen kısmı, en aşağıdaki karanlık bölümü demektir.⁷⁰

Bu ayette Hz. Yusuf’un derin bir kuyuya atılması anlatılırken “Ġayâbeti'l-cübb” terkihi kullanılmıştır. Bu terkipteki “Ġayâbet” kelimesi, bir boşluk hissi verirken; “cübb” kelimesi de telaffuz edilirken ağır bir şeyin suya atıldığında çıkan sesi çağrıştırmaktadır. Bu ayette kuyu anlamına gelen ve yay-

⁶⁵ Kılıç, *Kur’ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 46.

⁶⁶ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 82.

⁶⁷ Süleyman Ateş, *İslam’a İtirazlar ve Kur’ân-ı Kerim’den Cevaplar*, Ankara: Kılıç Kitabevi, 3. bs., ts., s. 230.

⁶⁸ Çağlı, “Kur’ân Kiraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 344.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 250; Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ Teymî, *Mecâzu'l-Kur’ân*, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 302; İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur’ân*, s. 182; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 430.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 655; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 430; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 98.

gın olarak kullanılan “الْبَيْرُ” (el-bi'r) kelimesinin yerine “cübb” kelimesinin tercih edilmesi, kuyunun içine bırakılan taşın suya düştüğünde çıkardığı sesin çağrışımıyla anlama daha farklı bir zaviyeden zenginlik katmaktadır.⁷¹

12. عَلَّقَ (ğallaka)

“وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ” “Evinde bulunduğu kadın kapıları iyice kapattı ve ‘Haydi gel!’ dedi.” (Yusuf 12/23)

Bu ayette “أَعْلَقَ (eğlaka)” değil de “عَلَّقَ (ğallaka)” fiilinin kullanılması, bize kapıların sımsıkı kapatılırken sürgü seslerini hissettiriyor. Kapının sadece kapanmasını ifade eden “أَعْلَقَ (eğlaka)” fiilinde bu özellik mevcut değildir.⁷²

13. أَنْلَزِمُكُمْوَهَا (e-nülzimukumûhâ)

“قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَعِمَيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْلَزِمُكُمْوَهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ”

“Nuh dedi ki: Ey kavmim, eğer ben Rabbimden bir delil üzere isem ve o bana katından bir rahmet vermiş de bu size gizli tutulmuşsa, buna ne dersiniz? Hoşlanmadığınız halde sizi buna zorlayacağız mı?” (Hûd 11/28)

“أَنْلَزِمُكُمْوَهَا (e-nülzimukumûha)” lafzındaki zamirler, ayette anlatılan zorlamayı tasvir etmektedir.⁷³

14. يَتَجَرَّعُ (yetecerra'u)

“يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ” “O, (irinli su)yu yudumlamaya çalışacak, fakat onu bir türlü boğazından geçiremeyecek.” (İbrahim 14/17) Bu âyeti dinleyen kimşenin, o irinli suyu içmeye çalışan inkârcının bu pozisyonunu çirkin ve iğrenç bulduğu için dudaklarının büzüldüğünü ve bir tiksinti duyduğunu hissedersin. Böylece “يَتَجَرَّعُ (yudumlamaya çalışmak)” lafzında tikslenme ve hoşlanmama sebep olan bir ağırlık ve yavaşlık duyarsın.⁷⁴

15. حَرَّ (harra)

“قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَنْهَارُ الْعَدَابِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ”

“Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı da, bunun üzerine Allah kurdukarı binaları temelinden sökmüş, üstlerindeki tavan başlarına çökmüş-tü. Böylece azap kendilerine ummadıkları yerden gelmişti.” (Nahl 16/26)

⁷¹ bk. Müftüoğlu, *Kur'ân'ın Sesleri*, s. 72.

⁷² Abduttevhab, *Buhûs ve makâlât fi'l-lüğa*, s. 20.

⁷³ Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 45.

⁷⁴ Subhî Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 10. bs., 1977, s. 336.

Bu âyette tavanın çökmesini ifade eden “حَرَّ (harra)” fiili, vurguyla feharrra şeklinde telaffuz edildiğinde tavanın ve duvarın çökmesini ifade eden sesi ve ahengi vermektedir.⁷⁵

16. تُسَاقِطُ (tüsâkıt) ve رُطْبًا (rutaben)

“وَهَرَبِي إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَبِيًّا” yani “*Hurma dalını kendine doğru silkele, üzerine taze hurmalar dökülsün.*” (Meryem 19/25)

Bu ayette “هَرَبِي (hüzzî)” fiili, hurmaları sallayıp silkeleme sesini; “تُسَاقِطُ (tüsâkıt)” ve “رُطْبًا (rutaben)” kelimelerindeki “kıt” ve “rutab” sesleri hurmaların düşme anında duyulan patırtı sesini çağrıştırmaktadır. Böylece insan, patır patır yere dökülen taze hurmaları, silkelenen daldan düşercesine hissetmektedir.

17. أَهْشُ (ehuşşu)

“قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَى عَنَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى (Hz. Musa) dedi ki: O, benim asamdır, ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silkelerim ve benim ona başka ihtiyaçlarım da vardır.” (Tâhâ 20/18)

“أَهشُّ (ehuşşu)” kelimesi, yaprak silkelemek yani yapraklarının düşmesi için ağacın dallarına vurmaktır demektir.⁷⁶ Bu kelime, Hz. Musa'nın değneğiyle yaprakları silkelerken oluşan hışırtı sesini yansıtmakta⁷⁷ ve dallardan kurumaya yüz tutmuş yaprakların düşerken çıkardığı seslere yakın bir ses hissedilmektedir.⁷⁸

18. حَسِيسٌ (hasîs)

“لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ (Onlar cehennem uğultusunu duymayacaklar ve canlarının arzu ettiği şeyler içinde ebedî kalacaklardır.)” (Enbiyâ 21/102)

“حَسِيسٌ (hasîs)” kelimesi, hissedilen ses yani cehennem ateşinin yanarken çıkardığı yanma sesine karşılık kullanılmaktadır.⁷⁹ Bu kelime telaffuz edilirken çıkan sesin özellikle ıslak odunların tutuşma esnasında ve yanarken çıkardıkları sesle benzerliği, kulağı hassas olan herkes tarafından hissedilebilir.⁸⁰

⁷⁵ Hayati Aydın, “Kur’ân’da Anlamı Güçlü Kilan Üç Unsur: Teşhis-İntak, Ses-Anlam Uyumu, İstiâre”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2003, sayı: 16, s. 109.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 364-365; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XVI, 43; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 42.

⁷⁷ Çağlı, “Kur’ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 343.

⁷⁸ Müftüoğlu, *Kur'ân'ın Sesleri*, s. 46.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 50; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, IV, 61.

⁸⁰ Müftüoğlu, *Kur'ân'ın Sesleri*, s. 48.

19. أَفٌ (öff)

“فَلَا تَثُلَ هُمَا أَفٌ” (O ikisine (anne-babaya) öff bile demeyin.)” (İsra 17/23) ayetinde geçen öff kelimesi, bıkkınlık, can sıkıntısı ve memnuniyetsizliğe delalet eden bir ses⁸¹ olup anlamını sesiyle de birebir yansıtmaktadır.⁸²

20. نِدَاءٌ حَفِيًّا (nidâen hafiyyâ)

“إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً حَفِيًّا” (Vaktiyle (Zekeriyya) Rabbine gizlice yalvarmıştı.)” (Mer-yem 19/3)

“نِدَاءٌ حَفِيًّا (nidâen hafiyyâ)” yani “gizlice nida etme” ifadesi, seher yelinden daha aheste esen bir gizlilik içinde yapılan duayı, bu gizlilik ve deruni hava içinde derinden gelen bir fısıltı, kalpten gelen bir uğultu biçiminde ifade ediyor; hayale ve kulağa bu vaziyeti tam tasvir ediyor.

21. تَحَطَّفٌ (tehtafu)

“وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ” (Kim Allah’a ortak koşarsa sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor gibidir.)” (Hac 22/31) Bu âyetteki “تَحَطَّفٌ (tehtafu)” fiili bitişiğindeki “الطَّيْرُ (et-tayru)” lafzıyla birlikte telaffuz edildiğinde kuşun önündeki nesneyi peş peşe gagalarken çıkarmış olduğu “Tak! Tak!” seslerini taklit eder gibi bir fonetik ortam tasviri sunulmaktadır.⁸³

22. وَهْنٌ (vehn)

Hamilelik sırasında anne tarafından çocuğun taşınmasını anlatan “حَمَلْتَهُ أُمَّهُ” “Annesi onu nice zahmetlere katlanarak taşıdı.” (Lokman 31/14) ayetindeki “vehn” kelimesinin tınısı, manasıyla uyum içinde hamile bir kadının iniltisini çağrıştırmakta⁸⁴; annenin o anda çekmiş olduğu sıkıntıları ve meşakkatleri hatırlatmaktadır.⁸⁵

23. كُؤْبِكِبُوا (kübkibû)

“فَكُؤْبِكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ” yani “Onlar, azgınlar ve İblis’in orduları, hepsi tepetaklak o (cehenneme) yuvarlanacaklar.” (Şuarâ 26/94-95)

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX, 6-7; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 632; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, III, 252.

⁸² Defa Belkacem, “Nemâzic mine'l-i'câzi's-savtı fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, http://fl.univ-biskra.dz/images/pdf_revue/pdf_revue_05/defa%20belkacem.pdf (16.09.2018).

⁸³ Çağıl, “Kur’ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 344.

⁸⁴ Yıldırım, “Kur’ân Sanatı ve Estetiği Üzerine”, s. 164.

⁸⁵ Kılıç, *Kur’ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 40.

“كَبْ (kebbe)”, bir şeyi yüz üstü düşürmek; “كَبْكَبْ (kebkabe)” ise, çok derin bir çukura yuvarlanmak demektir.⁸⁶ “كَبْكَبْ (kebkabe)”, “keb” sesinin tekrarlanması sebebiyle yüz üstü yere kapaklanmanın şiddetine delalet eder.⁸⁷ Aynı zamanda kendi manasının tekrarına delalet eder ve mana sanki şöyle olur: “O cehenneme atılan kişi, onun dibinde karar kılincaya kadar defalarca ve peş peşe yüzüstü kapaklanıp yuvarlanmaya devam edecektir.”⁸⁸ Bu “كَبْكَبُوا” (kübkibû) fiilinin tınısı da, onların büyük bir gürültüyle tepetaklak paldır küldür cehenneme yuvarlanmalarını resmetmektedir.⁸⁹

24. يَتَرَقَّبُ (yeterakkabu)

“فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ” *“Şehirde korkarak ve (etrafı) gözetleyerek sabahladı.”* (Kasas 28/18) âyetinde Hz. Musa’nın kaza ile bir Mısırlı’yı öldürdüğü zamanki durumu anlatılmaktadır. Buradaki “يَتَرَقَّبُ (yeterakkabu)” lafzı, korku içinde etrafı gözetleme halini resmediyor. Ancak şehir, genellikle emniyet ve asayiş yeridir. Bu sebeple buradaki ifade, huzur ve güven yerinde duyulan korkuyu tasvir eden lafzın kıymetini ortaya çıkarıyor.⁹⁰

25. يَصْطَرِخُونَ (yestarihûne)

“وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ” *(Onlar orada şöyle bağıracaklar: ‘Rabbimiz, bizi çıkar, yaptığımızdan başka iyi amel yapalım.’)* (Fâtır 35/37)

Cehennem ehlinin bağırıp olanca güçleriyle feryat ve figanla pişmanlıklarını Allah’a anlatarak iyi ameller yapmak üzere oradan çıkarıp dünyaya geri göndermesi için hıçkırıklarla yalvarışları sırasında çıkan vaveylayı ve gürültüyü anlatan sesi üç kök harfli “يَصْرَخُونَ (bağırma, çılgık atma)” kelimesiyle değil de; sahneyi daha mükemmel bir tarzda yansıtan “يَصْطَرِخُونَ (haykırma, yırtınma)” kelimesiyle anlatmıştır. Çünkü ikinci kelime hem yapı hem ses bakımından ilkinden daha güçlüdür.⁹¹

“يَصْطَرِخُونَ (yestarihûne)” kelimesinin kaba nağmesi, cehennem ehlinin her taraftan yankılanan, haşin seslerle dolu hançerelerinden çıkan kaba haykırma seslerini hatırlatır. Onlar bağırıp çağırdıkları halde kendilerine kimse aldırış etmemesinden doğan ihmalin gölgesini de sana hissettiriyor.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 697; Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, s. 695.

⁸⁷ Muhammed Hüseyin Ali Sağır, *es-Savtu'l-lügavî fi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-müverrihi'l-Arabî, 2000, s. 167-168. Ayrıca bk. Zevbaî, *İlmu'l-Maânî beyne belâğati'l-kudâmâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn*, s. 34.

⁸⁸ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, IV, 143.

⁸⁹ Sağır, *es-Savtu'l-lügavî fi'l-Kur'ân*, s. 167-168. Ayrıca bk. Zevbaî, *İlmu'l-Maânî beyne belâğati'l-kudâmâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn*, s. 34.

⁹⁰ Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, s. 95.

⁹¹ Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2002, II, 912; Hasan Mindîl Hasan-Misem Abdürresûl, “eş-Şekvâ elfâzuhâ ve esâlîbuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim”, *Mecelletu'n-nezâheti ve ş-şeffâfiyye li'l-buhûs ve'd-dirâsât*, 2014, sayı: 8, Bağdat, s. 176; Sağır, *es-Savtu'l-lügavî fi'l-Kur'ân*, s. 165; Temmam Hassan, *el-Beyân fi ravai'l-Kur'ân*, Kahire: Alemü'l-kütüb, 1993, s. 288.

Bütün bunların ötesinde bu kelimenin sesi, onların içinde kıvranıp durdukları o kaba, şiddetli azaba işaret ediyor.⁹²

26. التَّقَمَةُ (iltekamehû)

“فالتَّقَمَةُ الحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (O kendi kendini kınarken balık onu yuttu.)” (Sâffât 37/142)

Burada Yunus peygamberi balığın yutması anlatılmaktadır. Bu âyetteki “التَّقَمَةُ (iltekamehû)” yani “onu lokma etti, yuttu” ifadesi, yutmanın hayaldeki karakteristik hâlini çiziyor. Burada sanki yaptığından pişmanlık duyan ve vicdan azabı çeken birini bir anda balığın yutmasını seyrediyor gibi oluruz. Çabukluğu ifade etmek için de atif harflerinden “ف (fe)” harfi seçilmiştir. Yani denize atıldıktan sonra balık hemen onu yutuvermiştir.

27. مُتَشَاكِسُونَ (müteşâkisûne)

“صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رِجَالًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرِجَالًا سَلَمًا لِرِجَالٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا” (Allah birbiriyle çekişip duran birçok ortak efendileri olan bir adamla yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. Bu ikisi eşit midir?)” (Zümer 39/29)

“مُتَشَاكِسُونَ (müteşâkisûne)” lafzı, çoğul bir ism-i fâil olup يَشْكِسُ şeklinde dördüncü baktan bir kelimedir. “شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ” sıfat tamlaması, birbirine zorluk çıkararak, fikir birliği sağlayamayan ortaklar anlamına gelmekte olup Kur’ân’da ses-mana uyumunun kemal derecesini bulduğu harika bir örnek oluşturmaktadır. Müteşâkisûne kelimesinin sülâsî yapısını oluşturan ş-k-s harfleri incelendiği vakit, bunların telaffuzunda bir tür harf uyuşmazlığı (tenâfür; kakafoni) bulunduğu görülecektir. Bu uyuşmazlık tefâul kalıbı dâhilinde daha da artmıştır. Dolayısıyla müteşâkisûne lafzı taşımış olduğu “uyuşmazlık” manasını telaffuz itibarıyla de tamı tamına yansıtılabilmektedir. Öyle ki bir köleyi istihdam etme hususunda zorluk çeken ve mütemadilen birbirleriyle kavga eden efendi ortakların bu uyuşmazlık hali adeta lafza yansımışcasına harfler de kendi aralarında çekişiyormuş gibi bir pozisyon sergilemektedir.⁹³

28. تَشَقُّقٌ (teşakkaku)

“يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا” (O gün yer onların üzerinden süratle sıyrılıp açılır.)” (Kâf 50/44)

⁹² Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fenni fi'l-Kur'ân*, s. 92. Ayrıca bk. Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 46.

⁹³ Çağıl, “Kur’ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 343-344.

“تَشْتَقُ” fiilini Kûfeliler “تَشْتَقُ (teşakkaku)” şeklinde birinci “te” harfini hazfederek ve “şın” harfini şeddesiz okumuşlardır. Diğerleri ise “te” harfini “şın” harfine idgam ederek (تَشْتَقُ şeklinde) okumuşlardır.⁹⁴

“تَشْتَقُ (teşakkaku)” şeklindeki kıraatte birinci “te” harfinin hazfedilmesi, yerin ölümler üzerinden yarılıp açılması ve ölümlerin dirilip ortaya çıkmasının kolay ve süratli olacağına işaret ederken, “تَشْتَقُ (teşakkaku)” şeklindeki kıraat, kabirlerin şak şak olup teker teker çatladığını ve yerin sinesinde açılan bu derin yarıklardan ölümlerin birbiri ardından dışarı fırladığını daha canlı biçimde tasvir etmektedir.⁹⁵

29. صَكَّتْ (sakket)

“فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ” (Onun hanımı çığlık içinde misafirlere yöneldi, ellerini yüzüne çarptı. ‘Ben kısır bir kocakarıyım.’ dedi.)” (Zâriyât 51/29)

Burada Lut kavmine azap etmek için gönderilen meleklerin Hz. İbrahim’e gelip ona ayrıca bir oğlu olacağını müjdelemeleri üzerine, o esnada ayakta olan hanımının bu müjdeyi duyunca şaşırıp çığlık atması anlatılmaktadır. Bu ayetteki “صَكَّتْ (sakket)” fiili, Hz. İbrahim’in hanımının çığlığı ve çat diye ellerini yüzüne çarpmasını mana ve telaffuz uyumu içinde bütün güzelliği ile hayal ve kulağımıza hissettirmektedir.

30. يُدْعُونَ (yude’üne)

“يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً” (O gün onlar cehennem ateşine itilip kakıla götürülecekler.)” (Tûr 52/13)

“يُدْعُونَ (yude’üne)” kelimesi, “şiddetle itilmek” demek olup onların cehenneme şiddetle ve kaba bir şekilde götürüleceklerini anlatmaktadır. Tefsirlerde anlatıldığı üzere, cehennem bekçileri onların ellerini boyunlarına bağlayacak, alınlarını ayaklarıyla birleştirecek, sonra cehennem ateşine varıncaya kadar onları yüzüstü itecek ve boyunlarından dürterek götürüleceklerdir.⁹⁶ Bu “دَعَاً” kelimesi, delalet ettiği manayı nağmesi ve gölgesiyle birlikte tasvir etmektedir. Zira itilip kakılarak götürülen kişi, çoğu zaman gayr-i ihtiyarî bir şekilde “ea!” diye bir ses çıkarır. O kelimenin telaffuz edilmesi bu sesi çağrıştırdığı gibi, ondaki zorlamalı ses de yapılan şiddeti ve kaba muameleyi hatırlatır.⁹⁷

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 465.

⁹⁵ Çağlı, “Kur’ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 345.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 520-521.

⁹⁷ Seyyid Kutup, *et-Tasvîru’l-fenni fi’l-Kur’ân*, s. 95.

31. نَضَّاحَتَانِ (neddâhatân)

“فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ (Bu iki cennette gürül gürül akan iki pınar vardır.)” (Rahmân 55/66)

Arapça’da suyun sakin ve yavaş akmasını anlatmak için “نضح” fiili kullanılırken, hızlı ve sert akmasını anlatmak için ise “نضخ” fiili kullanılır. “ح (hâ)” harfi, ince sesli olduğu için suyun zayıf ve cılız akmasını anlatırken; “خ (hâ)” harfi, kalın sesli olduğundan dolayı suyun daha güçlü akmasını anlatırken kullanılmıştır. Bu nedenle “نضخ” fiili, “نضح” fiilinden daha kuvvetli olup⁹⁸ gürül gürül akmayı ifade eden “نَضَّاحَتَانِ (neddâhatân)” kelimesini telaffuz ederken boğazdan hırıltı ile çıkan “خ (hâ)” sesi hiç Arapça bilmeyenler için bile manayı duyurmayı başarmaktadır.

32. تَفَسَّخُوا (tefessehû)

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّخُوا فِي الْمَحَالِسِ فَأَنضُوا يَفْسُخَ اللَّهُ لَكُمْ” (Ey iman edenler! Meclislerde ‘Yer açın’ denilince yer açın ki, Allah da size genişlik versin.)” (Mücâdele 58/11) Bu âyette safır sıfatı olan “س (sîn)” harfinin peş peşe beş kez tekrarlanmasının doğurduğu fonetik ortam, bu ilahî emir gereğince meclise gelenlere yer açmak için birbirlerini sıkıştırmaya başlayan insanların ileri geri, sağa sola hareket etmeleri esnasında elbiselerinin çıkarttığı sürtünme sesini yansıtıyor gibidir.⁹⁹

33. صَرْصَرٍ (sarsar)

“وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ” (Ad kavmine gelince, uğultulu azgın bir fırtına ile helak oldular.)” (el-Hâkka 69/6)

“صَرْصَرٍ (sarsar)” kelimesi, esmesi, sesi ve soğuğu çok şiddetli olan demektir.¹⁰⁰ Rüzgâr şiddetli estiği zaman uğultuya benzer bir ses duyulduğu için onun böyle isimlendirildiği söylenmiştir.¹⁰¹ “Sarsar” lafzının tınısı da, önüne gelen her şeyi kökünden koparacak derecede kuvvetli esen rüzgârın (uğultulu) sesini yansıtmaktadır.¹⁰²

⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 158.

⁹⁹ Necdet Çağlı, *Kur’ân Belâgati ve Fonetigi Yönünden Kiraatler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 111.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 450; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV, 188; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, XXI, 191.

¹⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, 113.

¹⁰² Bereke, Abdulgani Muhammed Sa’d, *Üslûbu'd-Da’veti'l-Kur’âniyye*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1983, s. 128.

34. الطَّامَّةُ (et-tâmme) ve الصَّاحَّةُ (es-sâhha)

Kur'ân'da kıyamet gününün isimleri olarak geçen “طَّامَّةُ (et-tâmme)”¹⁰³ ve “صَّاحَّةُ (es-sâhha)”¹⁰⁴ lafızlarındaki sert nağme de, insana kıyametin dehşetli gürültüsünü hatırlatmaktadır.¹⁰⁵ “et-Tâmme”; “her felaketin üstüne çıkıp bastıran büyük bela”¹⁰⁶, “def edilemeyen felaket”¹⁰⁷, anlamındadır. “es-Sâhha” ise; “sesi şiddetle kulaklara çarpan”¹⁰⁸, “şiddetinden dolayı kulakları sağır eden sayha”¹⁰⁹ anlamındadır.

“et-Tâmme” lafzı, ses tonuyla manasını tasvir etmekte; her şeyi kaplayıp içine alan tufan misali, bastıran ve kaplayan bir şey olduğu izlenimi vermektedir.¹¹⁰ Bu lafzın fonetik yapısı, bir gümbürtü ve patlatma sesi yansıtmakta olup ayrıca dört elif miktarı bir uzatmaya konu olan medd-i lâzımın bu sesin şiddetini artırdığı söylenebilir.¹¹¹

Etkili ve sert bir ses tonuna sahip olan “es-sâhha” lafzı ise, havayı yararak kulağa ulaşıncaya kadar neredeyse kulak zarını patlatacaktır. Bu sert melodiyle onu takip eden sahneye hazırlık yapılmıştır. Bu, kişinin kendisine en yakın insanlardan kaçıp kurtulmaya çalıştığı sahnedir. O gün kişi; kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve oğullarından kaçacaktır. Kopmayan bağlarla ve sağlam ilişkilerle bağlandığı insanlardan kaçacaktır. Fakat kıyamet bütün bağları parçalayacaktır.¹¹²

35. حُشِرَتْ (huşirat)

“وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ” (Vahşi hayvanlar toplandığı zaman.)” (Tekvîr 81/5)

Bu ayetteki toplanma manasındaki “حُشِرَتْ (huşirat)” kelimesi bazı kıraatlerde “huşşirat” şeklinde okunmuştur.¹¹³ Bu kelime “huşşirat” şeklinde okunduğunda “şın” harfindeki tefeşşi/sesin yayılması sıfatından dolayı vahşi hayvanların hışırtyla, gürültüyle etrafa yayıldıkları ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴

¹⁰³ Nâzi'ât 79/34.

¹⁰⁴ Abese 80/33.

¹⁰⁵ Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 45.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 309; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 23; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 284.

¹⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 50; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5567.

¹⁰⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 64; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5587.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XXII, 88.

¹¹⁰ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, s. 93.

¹¹¹ Çağlı, “Kur'ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgileştirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi”, s. 343.

¹¹² Seyyid Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, VI, 3834.

¹¹³ Abdülfettâh Pâlüvî, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1312/1894, s. 142.

¹¹⁴ Necati Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'ân ve Kıraat”, *Kur'ân ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, s. 298-299. Ayrıca bk. Aydın, “Kur'ân'da Anlamı Güçlü Kılan Üç Unsur: Teşhis-İntak, Ses-Anlam Uyumu, İstiâre”, s. 109.

36. ضَبْحًا (dabhen)

“وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا” (And olsun o harıl harıl koşanlara)” (el-Âdiyât 100/1) Bu âyetin kiraati esnasında, nefes nefese kalmış dörtnala koşan savaş atlarının harıl harıl öten derin soluklarının sesi, “ضَبْحًا” (dabhen)” lafzının oluşturduğu tınıyla zihinlerde canlandırılmaktadır.¹¹⁵ Âyette geçen “ضَبْحًا (dabh)” lafzı, atın koşma esnasında çıkardığı ses olup bu, kişneme ve yiyeceği gördüğünde çıkardığı ses dışında koştuğu zaman dudaklarının sarkmasından oluşan sestir. Hatta İbn Abbâs bu sesi “أَعْ أَعْ (eh! eh!)” şeklinde taklit etmiştir.¹¹⁶

Sonuç

Bir dil ve edebiyat mucizesi olan Kur'ân hangi konuda söz söylerse söylesin, kastedilen manayı en mükemmel şekilde anlatmıştır. Kur'ân herkesin bildiği harflerin ve seslerin en güzellerinden, en güzel nağmelerinden, bütün Arapların bildiği ve dolayısıyla bütün insanların anlayabileceği kelimelerin en muhteşemlerinden seçilerek Allah'tan başka kimsenin yapamayacağı canlı bir dokuma ile dizilip dokunmuş, böylece lafız mananın, mana da lafzın aynası olmuştur.

Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin sesleriyle manaları arasında büyük bir uyum vardır. Ondaki bu ses-mana uyumunun bir tezahürü olarak ses yansımaları birçok kelime bulunmaktadır. Onda bu tür kelimeler kullanılması, ses tonları ve nağmeleriyle anlatılan şeylere uygunluk arz ederek manayı kuvvetlendirmiş, anlatımı daha canlı ve renkli hale getirmiş, kelimelere adeta hayat ve ruh vermiştir. Bu yüzdendir ki, Arapça bilmeyen birisi bile o kelimeleri okurken veya dinlerken duyduğu seslerden onların manasından bir şeyler hisseder.

Kur'ân'da ses yansımaları kelimelerin bulunması, onun mesajının evrensel yönüne bir katkı olarak değerlendirilebilir. Mesajının evrenselliği, mesajın aktarılmasına vesile olan kelimelerinin bütün insanlar tarafından anlaşılabilen taklidî seslerden oluşmasıyla daha da güç kazanmaktadır.

¹¹⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Se'âlibî, *Fıkhü'l-lüğa ve sırru'l-Arabîyye*, Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr, 2009, s. 160; Seyyid Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru's-şurûk, 16. bs., 2006, s. 72.

¹¹⁶ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002, X, 269.

Kaynakça 

Abduttevvâb, Ramazan, *Buhûs ve makâlât fi'l-lüğâ*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1982.

Aydın, Hayati, "Kur'ân'da Anlamı Güçlü Kılan Üç Unsur: Teşhis-İntak, Ses-Anlam Uyumu, İstiâre", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2003, sayı: 16, ss. 103-114.

Beydâvî, Kâdî Ebû Said Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Çağıl, Necdet, Kur'ân Belâgati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.

Çağıl, Necdet, "Kur'ân Kıraatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teğanni ve Kıraatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu (16-18 Kasım 2012)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015, ss. 327-361.

Fâhirî, Salih Selim Abdülkadir, *ed-Delâletu's-savtiyye fi'l-lüğati'l-Arabiyye*, İskenderiye: el-Mektebu'l-Arabiyyi'l-hadîs, ts.

Hassan, Temmam, *el-Beyân fi ravai'i'l-Kur'ân*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1993.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, tahk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem Ifrikî Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, tahk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. bs., 1984.

İsfahânî, Râgıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, tahk. Safvan Adnan Davudî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.

Kılıç, Sadık, *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mucize*, İstanbul: Gelenek Yay., 2003.

Kınar, Kadir, "Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıtması", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 20, ss. 7-23.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Müftüoğlu, Ömer, *Kur'ân'ın Sesleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-kebîr: Me-fâtihu'l-ğayb*, 2. bs, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2004.

Sağîr, Muhammed Hüseyin Ali, *es-Savtu'l-lügavî fi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Müverrihi'l-Arabî, 2000.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-beyân*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

Sâlih, Subhî, *Dirâsât fi fıkhi'l-lüga*, Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 16. bs., 2004.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-lüga ve sırru'l-Arabiyye*, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2009.

Seyyid Kutub, *Meşâhidu'l-kıyâme fi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru's-şurûk, 16. bs., 2006.

Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru's-şurûk, 16. bs., 2002.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. bs., 2002.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *el-Muzhir fi ulûmi'l-lüğati ve envâihâ*, tahk. Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed Becâvî, Kâhire: Mektebetü Dâri't-türas, 3. bs., ts.

Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Tetik, Necati, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'ân ve Kıraat", *Kur'ân ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, ss. 297-312.

Yıldırım, Mustafa, "Kur'ân Sanatı ve Estetiği Üzerine", *İstem (İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi)*, 2010, sayı: 16, ss. 161-179.

Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs*, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2003.

Zevbaî, Tâlib Muhammed İsmail, *el-Belağatu'l-Arabiyye: İlmu'l-Maânî beyne belâğati'l-kudâmâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn*, Bingazi: Câmiatu Kar-yunus, 1997.

Zevbaî, Tâlib Muhammed İsmail, *min Esâlibi'l-Kur'ân*, Beyrût: Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1996.

Zülfikar, Hamza, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1995.

Menâkıbnâme ve Kuşeyrî'nin Hayatına Dair Farklı Bir Kaynak; Menâkıbu Şeyh Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî

Yüksel GÖZTEPE*

Özet: Bu makalede büyük sûfi Abdülkerîm Kuşeyrî'nin hayatını farklı bir tarzda anlatan bir menkıbe ele alınmıştır. Bu menkıbede nakledilenler, Kuşeyrî'nin hayatından bahseden eserlerde bulunmamaktadır. Makalede önce, kültür tarihimizin kaynağı olması bakımından menâkıb ve menâkıbnâmenin kaynakları, onları yazmaya sevk eden nedenler ve menâkıbnâmenin çeşitleri gibi konular hakkında genel bilgi verdikten sonra "Menâkıb-ı Kuşeyrî"nin metninin tercümesi verilmiştir. Çalışmada, Kuşeyrî'nin hayatıyla ilgili verilen bilginin doğruluğuyla ilgili özlü bir analiz yaptıktan sonra "Menâkıb-ı Kuşeyrî"nin kısa bir değerlendirilmesi de ele alınmıştır. Menâkıb'da yer alan bazı mecaz ve semboller de yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuşeyrî, Menkıbe, Hayatı, Eğitim, Kitaplar

Menaqib-nâmes and A Distinct Source on the Life of al-Qushayrî; Menaqibu Sheikh Abū al-Qāsim al-Qushayrī

Abstract: In this article, a menaqib (epic), which tells the story of the great Sufi 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, is discussed. What is told in this menaqib is not included in other works on the life of al-Qushayrī. In the article, general information is given on topics, such as the sources of menaqibs and menaqib-nâmes as the sources of our cultural history, the causes of their creation, and their types and the translation of "Menaqibu al-Qushayrī" is given. In the study, a concise analysis is made on the authenticity of the information given on the life of al-Qushayrī and a brief review is made on "Menaqibu al-Qushayrī". The study is concluded upon commenting on the matters given as some metaphors and symbols in the menaqib.

Keywords: al-Qushayrī, Menaqib, Life of al-Qushayrī, Education, Book

Makale Türü: Araştırma Makalesi

■ *Gönderilme Tarihi: 20 Kasım 2018, Kabul Tarihi: 18 Aralık 2018*

* Dr. Öğr. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ygoztepe@cumhuriyet.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5701-0267

Giriş

Abdülkerîm Kuşeyrî, sûfî müellifler arasında eser telifi yönünden en velut şahsiyetlerden biridir. O, ilmî birikimiyle birlikte başta “*er-Risâle*” ve “*Letâifü'l-işarât*” olmak üzere yazıp ilim dünyasına sunduğu otuzu aşkın kitapla tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Önde gelen tefsir ve hadis âlimi bir kişiliğe sahip olmanın yanında tasavvufî hayatı tecrübe etmiş iyi bir sûfîdir. O, yaşadığı devirde seçkin mutasavvıfların takdirini kazanmakla kalmamış aynı zamanda şerîata uyma noktasında hassas davranışıyla da gelecek asırlardaki taliplere sûfnin nasıl olması gerektiğinin bir modelini sunmuştur. Böyle niteliklere haiz bir sûfnin menkıbevî hayatının olmasının pek de garipsenecek bir durum değildir. Aslında ister bir âlim ve toplumun sevdiği önderler olsun isterse halkın son derece saygı duyduğu veliler olsun, bunlar hakkında anlatılan her menkıbenin yaşanmış olması gerekmez. Toplumlar, böyle seçkin vasıflara sahip şahısları, kendi nesilleri tarafından model insan olarak alınması için gerçek yaşantılarının ötesinde efsanevî bir kimlikle gelecek nesillere taktim etmişlerdir. Genel çerçevede menkıbelere baktığımızda bazen de yaşadığı dönemde milletin gönlüne taht kurmuş Allah dostlarının sevenleri tarafından mübalağalı yorumla hikâyeye, destan, menkıbe anlatıcıları tarafından bilinçli veya bilinçsiz hayalî bir kimlik kazandırma gayreti göze çarpmaktadır. Menkıbeler, bazen Hüseyin Gazi, Battal Gazi, Melik Gazi gibi milletin simgesi olmuş abidevî insanların yaşanmış kıssalarının abartılmış hikâyeleriyle veya hayalî olarak oluşturulmuş destanlarla genç nesillere kahramanlık duyguları aşılama için yapılmıştır. İnsanlar, bazen zühd, takva, vera' gibi erdemli vasıflara sahip, toplumda ahlâkî değerlerin rol modeli olmayı başarmış şahsiyetlerden başta dört halife ve seçkin sahabeler olmak üzere Hasan-ı Basrî, Habîbi Acemî, Abdullah b. Mübarek, İmam-ı Azam, Maruf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hâkim Tirmizî, Abdülkerim Kuşeyrî gibi yaşadığı devirde insanların teveccühünü üzerlerinde toplamış Allah dostları ve kanaat önderleri hakkında menkıbeler oluşturmuştur. Bu menkıbeler, bazen hayalî de olsa belli bir gaye güdülerek kurgulanmıştır. Gençler, askerlik vazifelerini ifâ etmeden önce özendiği ve rol model aldığı kahramanın macerasını hayatında içselleştirmeye gayret ederken cenk destanı ve menkıbelerinin etkisiyle cesaret olma hali transı yaşamışlardır. Aynı şekilde veli menkıbelerini dinleyerek büyüyen, velayete istidat ve kabiliyeti bulunan talipler de özindikleri velînin edep, ahlâk ve erdemli kişiliğini bizzat günlük yaşantılarında pratik ederek modellediği zatın manevî şahsiyetiyle aynileşmeye gayret etmişlerdir. Biz bu noktada abartılı da olsa hayalî de olsa toplumsal hayatımızda son derece ehemmiyete haiz menkıbeler hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz. Zira “*Cüneyd-i Bağdadî'ye tasavvufî hikâyelerin (menkıbelerin) müritlere ne faydası vardır?*” diye sorulunca: O da, “*Menkıbeler Allah Teâlâ'nın ordularından bir ordudur. Allah, onunla müridlerin kalblerini kuvvetlendirir.*” diye cevap vermiştir. Ona, “*Senin buna şahidin(delilin) var*

mıdır?" denilince Cüneyd; "Evet, Aziz ve Celîl Allah'ın: "Biz sana peygamberlerin kıssalarını anlatıyoruz, bununla fuadını/kalbini tesbit ve takviye ediyoruz.", sözü bunun delildir." diye cevap vermiştir.¹ Yani Cüneyd-i Bağdadî'nin işaret ettiği şudur ki; nasıl peygamberlerin kıssaları müminlerin kalplerini kuvvetlendirip hak üzere sabitlemişse aynı şekilde onların varis-i hakikileri velilerin menkıbeleri de Hak rızasına ulaşmayı arzulayan talip ve sâliklerin kalplerini ilk zamanlarda kuvvetlendirip sabitlediği gibi gelecekte de benzer vazifeyi ifa edecektir.

1. Menâkıb ve Tabakât Kavramları

Lügatte "Övülecek güzel iş, hareket" manasında gelen "Menkıbe" kelimesi Arapça asıllı bir kavram olup çoğulu "Menâkıb" sözcüğüdür.² Menkıbe, نقب "Nekabe" kelimesinden "İsabet etme, bir şeyden bahsetme yahut haber vermek." manasına gelen kökten türemiş olup bir insanın hüner, meziyet ve fazilet gibi övgüye değer niteliklerini ifade eden "Kıssa, makale, küçük kitap, risale ve methiye." manasındadır.³ Hicri III. yüzyıldan itibaren kaleme alınan hadis kaynaklarında sahabe-yi kirâmın faziletleriyle ilgili hadisleri içeren bölümlerin adı olarak "Kitâbü'l-Menâkıb" gibi isimlerin kullanımına rastlanmaktadır. Yine bu yüzyıl ve devamında yazılan Süleimî'nin "Tabakâtü's-Süfiyye"si, Abdülkerim Kuşeyrî'nin "er-Risâle"si, Hucvîrî'nin "Keşfü'l-Mahcûb"u, gibi tasavvufî eserlerde Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd, Cüneyd-i Bağdâdî ve benzeri sûflerin hikmetli sözleri ve erdemli davranışlarına yer verildiği görülmektedir. Ayrıca "Târîh-i Bağdâd", "Târîh-i Buhârâ" gibi yöre, bölge ve şehir tarihleriyle ilgili eserler de bu bölgede yetişen sûflere yer verilerek onların menkıbelerinden bahsedildiği görülmektedir. Menâkıb kavramı, İbnü'l-Cezerî'nin "Esne'l-metâlib fî menâkibi Seyyidînâ Ali b. Ebî Tâlib" de olduğu gibi halifeler için, İbn Şehrâşûb'un "Menâkîbü Ali b. Ebî Tâlib" eserinde olduğu şekliyle bir kabile ve soyun faziletini övmek niyetiyle ya da "Menâkîbü'l-İmâmî'l-Azam" da olduğu gibi mezhep imamları için veya "Menâkîb-ı Mekke-i Mükerrreme" şeklinde kutsal şehirlerin faziletini anlatan eserlerde de geçmiştir.⁴

Sûflerin menkıbelerinin anlatıldığı kitaplara "Tabakât Kitapları" denir. "Tabaka" kelimesin çoğulu olan "Tabakât" sözcüğü; "Sınıf, derece, zümre ve terâcim-i ahvâl." manalarına gelmektedir. Tasavvufî kültürde tabakât kav-

¹ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-kuşeyrîyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, 2000 Dimaşk, s. 323.

² Haşim Şahin, "Menâkîbnâme", *DİA*, 2004, XXIX, s. 112.

³ Ş. Sami, *kâmûs-ı Türkî, Deraâdet*, 1317, s. 1420; Ahmet Ateş, "Menâkıb" *MEB İA*, İstanbul 1972, VII, s. 701; Şahin, agm, *DİA*, s. 112 ; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkîbnâmeler, Türk Tarih Kurumu*, 3.Basık(Tıpkıbasım), Ankara 2010, s. 27.

⁴ Şahin, "Menâkîbnâme", s. 112, 113; Mustafa Aşkar, "Ömerü'l-Fuâdî'nin Menâkîbnâmesine Göre Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış", I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu, 4-5 Mayıs 2012, Kastamon, s. 118; Mustafa Aşkar, "Ömerü'l-Fuâdî'nin Menâkîbnâmesine Göre Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış", *İlmî ve Akademi Araştırma Dergisi "Tasavvuf"*, 2012 İstanbul, s. 2.

ramı, çok geniş manada kullanılmaktadır. Sûflerin duygularını, düşüncelerini, görüşlerini, tutum, davranış ve hayat tarzlarını menkıbevî bir anlatımla günümüzde çok kullanılan ifadeyle biyografilerini konu alarak anlatan eserlere de “*Sûfî Tabakât*” eserleri denmektedir.⁵ Bazı mutasavvıfların yazmış olduğu kitaplar, tasavvuf ilmini izah eden türden eserler olduğu gibi aynı zamanda bir sûfî biyografisi ve menkıbe *kitapları* olarak da görülmektedir.

Evliyâ menâkıbının öncüsü menkıbe çeşitlerinin zuhuru İslam’ın ilk devirlerine kadar uzanmaktadır. Menâkıbın toplanıp yazılmaya başlaması, hadis külliyyâtının içinde gözükmektedir. Hicrî III. Asırdan itibaren hadis eserlerinde ashâb-ı kirâmın erdem ve faziletleriyle ilgili hadis bölümleri içerisinde “*Kitâbü’l-Menâkıb*” diye isimlendirilen özel bölümler bulunmaktadır. Sahabenin faziletlerinden sonra dört mezhep imamı, seçkin sûfler ve İslam tarihinde önemli şahsiyetler hakkında yazılan eserlere de menâkıbnâme ismi kullanılmıştır.⁶ Tarihte önemli bir misyon yüklenen din ve tasavvuf erbabının aşırı sevimlerinin neticesinde sevgilerinden ifrat düşen kişilerin anlatımları ve mübalağalı övgüleri birçok menkıbenin oluşmasında etki ettiği kanaatindeyiz. Menâkıbnâme genel itibarıyla iki sınıfa ayrılırlar:

a) Zühd, takvâ ve verasıyla ön plan çıkan başta dört halife olmak üzere bazı sahabler zâhidler, sûfler ve tarîkat şeyhlerinin menâkıbnâme; çerhâr-ı yâr-i güzîn, *Menâkıb-ı Ma’ruf-ı Kerh*, *Menâkıb-ı İmam-ı Azam*, *Menâkıb-ı Hâkim Tirmizî*, *Menâkıb-ı Kuşeyrî* gibi menâkıbnâme bunların örneğidir.

b) İslam âleminde cihatta büyük başarılar gösteren kahramanların hayatını ve savaş esnasında göstermiş oldukları başarıları anlatan destan ve menâkıbnâme: Danışmend Gazi, Hüseyin Gazi ve Battal Gazi menâkıbı bunun örnekleridir. Menâkıb türü eserler yazıldığı dönemin siyasî, kültürel, sosyal, dinî ve ruhî genel görünümünü yansıtmaları bakımından son derece önemli eserlerdir. Bu tür eserler, batı edebî çalışmalarında önemli bir yer teşkil ettikleri halde, İslâm âleminde velilerle ilgili kaleme alınmış olan menâkıbnâme yeterli ölçüde incelenmemiştir.⁷ İslam âleminde bilinen manada evliyâ menkıbeleri, ancak tasavvufî hareketlerinin XI. Yüzyılın sonunda tarîkatlar halinde teşkilatlanmasından sonra görülmeye başlamıştır. Fakat sadece bir veliye ve etrafındakilere mahsus kılınan bu eserlerden önce de evliyâ menâkıbı yazıya geçirildiği ve bazı risalelerde yer aldığı görülmektedir. Haddizatında tasavvuf cereyanının IX. Yüzyıldan itibaren tamamen yaygınlık kazanmasının neticesinde İslâm dünyasının hemen her yerinde bir takım mutasavvıflar yetiştirmeye başlamıştır. XI. yüzyıldan

⁵ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns min Hadarâti’l-Kuds*, Trc. S. Uludağ, M. Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001, s. 15.

⁶ Ateş, “*Menâkıb*”, s. 702.

⁷ Şahin, *Menâkıbnâme*, s. 112; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi literatürü*, İz yay., İst. 2006, s. 190-192.

itibaren, Kadirî tarîkatının kurucusu Abdulkâdir-i Geylânî (v.1966) ve Rifâî tarîkatının müessisi Ahmed-i Rifâî (v.1182) gibi şeyhlerin isimlerin taşıyan İslâm dünyasının dört bir yanına yayılan tarîkatlar kurulmuştur. XIII. Asırdan itibaren Mağrip bölgesinden Mâverâünnehr'e kadar her tarafta her yerde zengin bir menâkıbnâme edebiyatı oluşmuştur. Ayrıca daha sonraki asırlarda bir ülkede yaşayan velilerin veya bir bölgedeki velilerin menkıbelerini toplayan “*Menâkıb-ı Evliyâ-ı Mısır*”, “*Tezkire-i Evliyâ-ı Bağdad*” ve “*Menâkıb-ı Evliyâ-ı Bağdad*” gibi mekabenâme yazıldı.⁸

Şunu da belirtmeliyiz ki, dokuzuncu asırda sonra tarihte erdem ve faziletleriyle tanınmış insanların hüner ve kerametlerinden bahseden “*Tabakât*” türünde eserler, ilmî yönden tereddütlerle karşılanırsa da XIII. asırda itibaren gösterdiği gelişme, bazı tarihi vakıaların açıklanma önemini artırmıştır. Özellikle dinî ve sosyal hayat üzerinde araştırma yapan kişilerin vazgeçilmez kaynakları haline gelmiştir. Bu “*tabakât*” eserleri sonraki asırlarda daha ziyade menâkıbnâme ismiyle tanınmıştır. Bu eserler tanıtmayı amaçladığı müşridin biyografisi yanında içinde yaşadığı halkın inanç, adet, gelenek ve göreneklerini aktarması bakımından son derece önemlidir.⁹

2. Menâkıb Çeşitleri

Evliyâ menâkıbı genel itibariyle iki gruba ayrılır: Birincisi tarihî gerçeklere dayanan menkıbelerdir. Evliyâ mekabelerinin ekseriyeti, geçekten yaşanmış tarihî vakıalardır. Böyle menkıbelerde varılmak istenen hedeflerden birisi kahraman olan veliyi yüceltmektir. Gerçek olaylar deforme edilmek suretiyle veya menkıbe motifleriyle gizlenir bir duruma getirilmiştir. Her şeye rağmen söz konusu olan olayları tespit etmek güç değildir. İkincisi gerçek olmayıp hayali menkıbelerdir. Hayalî menkıbeler, gerçek vakıalara dayanmamakla birlikte toplumun sosyal ve psikolojik yönlerini göstermektedir.¹⁰ Hayalî menkıbeler, üçe gruba ayrılır: Birincisi toplumun sosyal değerleri sisteminden kaynaklanan menkıbelerdir; Burada veli, halkın nazarında Allah'a en fazla kurbiyet kurmuş kişi olması yönüyle bulunduğu toplumun ictimaî değerlerini kendi şahsında temsil eder bir durumdadır. Bu değerleri tatbik eden kişi olarak görülür. Böyle olunca ondan bahseden menkıbelerde toplumsal değerleri yansıtıcı konumdadır. İkincisi, ahlâkî bir teolojiye müstenit menkıbelerdir. Bu tür menkıbelerde halkın kahramanı veli şahsında bir takım ahlâkî faziletlerin üstünlüğü gösterilmek amacıyla üretilmiştir. Üçüncüsü ise propaganda amacı güden menkıbelerdir. Bu tür oluşturulan menkıbelerinin az bir kısmı hariç içinde gerçeklik payı olmayan hayalî olaylarla oluşturulmuştur. Bu menkıbelerde amaç, tarîkatı benimsetmek ve yaymaktır. Böyle hayalî menkıbeler,

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, 3.Basık(Tıpkıbasım), s. 40, 41; Şahin, Menâkıbnâme, *DİA* s. 112.

⁹ Hür Mahmut Yücer, “Menâkıb-ı Ömer Rızaî Dârendevî ve Eyüp'te Vesir Tekkesi”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2003, s. 241.

¹⁰ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 34.

müridler tarafından sıkça okunarak tekrarlanması ve belli bir zaman geçmesi neticesinde gerçek olarak algılanır ve kabul edilir hale gelir.¹¹

Menâkıbnâmenin kaynak eser oluşları, tartışılmaz bir gerçektir. Bazı menâkıbnâmede anlatılan vakıalar her ne kadar olağanüstü nesnelere süslenmiş olsalar da onların gerçeklik payları vardır.¹² Çoğu zaman olağan üstü ve manevî vakıaların inandırıcı bir üslupla anlatmak amacıyla yazılan bu tip eserleri, tarihî hatalar şeklinde değerlendirip faydalanmayıp atmamak, değerli bir bilgiden mahrum kalmak anlamına gelir.¹³ Zira menâkıbnâme dillerin niteliklerinden dolayı edebiyatçıların, dinî ve tasavvufî içeriklerinden dolayı ilahiyat araştırmacılarının, sosyal ve siyasal konularından dolayı da tarihçilerin faydalandığı önemli referans kaynaklarıdır.¹⁴

3. Menâkıbnâmenin Kaynakları

Tarih ilminin kaynaklarıyla menâkıbnâme kaynaklarını üç ana grupta toplayabiliriz. Birincisi sözlü gelenek; hikâyeler, şiirler, destanlar, menâkıbnâme, atasözleri, fıkralardır. İkincisi yazılı kaynaklar; çizili, yazılı, görüntülü, sesli arşiv malzemeleri ve takvim, genoloji, şecere, salnâme, biyografi, vekayinâmeler, otobiyografi, seyahatnâme, hatırat, dergi, gazete gibi kütüphane malzemeleridir. Üçüncüsü, tarihi eser kalıntıları, müzeli malzemeler; kitabe, heykel, âbide, insan ve gelenek kalıntılarıdır. Bunlardan da anlaşıldığı üzere menâkıbnâme sözlü kaynaklar arasında zikredilmektedir. Menâkıbnâmenin daha sonraları yazılı duruma gelmiş olması bu gerçeği değiştirmemektedir.

Yazılış nedenleri açısından tarih ilmi; hikâyeci, araştırmacı ve pragmatik tarih olarak üç sınıfa ayrılır: Birincisi hikâyeci tarih; ağızdan ağıza dolaşan hatıralar, şiirler, eposlar ve bunların yazıya çevrilmiş durumlarıdır. İkincisi; araştırmacı tarih, tarihi bir olayın sebep, oluş ve sonuçlarının kaynaklara dayanarak tahlil eden tarih ilmidir. Tarih ilminin üçüncü anlayışı faydacı tarih anlayışına ise menâkıbnâme çok uygun malzeme temin etmektedir. Zira pragmatik tarih anlayışı, geçmiş olaylardan ders vermek, gelecekteki yolu doğru çizdirmek, okuyana dinî, ahlâkî, millî ve tasavvufî duygular aşlamak isteyen öğretici tarihtir. İslâm tarihindeki siyer kitaplarının metodu da bunu gibidir. Menkıbeler, incelenen şahsa izafe edilen kerametler olarak ele alınabilir ve burada hareketle o devrin sosyal ve kültürel yapısını irdelene-

¹¹ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 34, 35; Kadir Özköse, "Batı Afrika'da Tasavvuf Akımlarının Etkisi", *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, Say.2, s. 153.

¹² Gönül Ayan, *Sevakab-ı Menakıb ve Mevlana*, III. Uluslararası Mevlana Kongresi, 5-6 Mayıs, 2003 Konya, s. 83.

¹³ Hayranî Altıntaş, "Tasavvuf" *AÜİF Dergisi*, XXXI, Ankara 1989, s. 82; Mustafa Aşkar, "Kadın Sûfilere Anlatan Bir Menâkıbnâme; Menâkıb-ı Velîyyâtî'n-Nisâ", *İlmî ve Akademi Araştırma Dergisi "Tasavvuf"*, Ankara 2004, s. 77.

¹⁴ Necdet Tosun, "Orta Asya ve Doğu Türkistan'da Yazılmış Türkçe Menâkıbnâmeler", *Türkoloji*, 2011, Sayı: 4(54), s. 130.

bilir. Zira menkıbeler, anlatıldıkları toplumun idealize ettiği insan tipini tanıtan eserlerdir.¹⁵

4. Menâkıbnâme Yazmaya Sevk Eden Nedenler

Her hangi bir tarîkate bağlı bir velinin yaşamış olduğu başından geçen olayı veya olağan üstü bir vakiayı anlatan eserlere “*Menâkıb*” veya “*Menâkıbnâme*” adı verilir. Menâkıbnâmenin yazılışlarındaki temel hedef, muhakkak ki hayatı anlatılan velinin müritlerinin yetişmesi ve tarîkatın bütünlüğünü temin etmektedir. İkinci olarak da velinin ve tarîkatının rekamlarını yapmak, tarîkatlara ve şeyhlerine iyi gözle bakmayan ve resmî dinî görüşü temsil eden âlimler nazarında veliyi ve tarîkatını kabul ettirmek hedeflemektedir.¹⁶

Başlangıç yıllarında tasavvuf, yazılı geleneğe fazla önem atfedilmeyen bir ilim olup daha ziyade sözlü bir geleneğe sahipti. Fakat sosyolojik, dinî, ilmî gelişmeler, zühd dönemi sonrası tasavvuf döneminden itibaren bazı eserlerin kaleme alınmasını gerekli kıldığı için sūfî menkıbeleri yazılmak durumunda kaldı.¹⁷

5. Menâkıbnâme ve Evliyâ Menâkıbnın Özellikleri

Menâkıbnâme ve bazı “*tabakât*” kitapları, sadece siyasî tarih için değil, kurumlar tarihi, sosyal tarih ve medeniyetler tarihi açısından da önemli referans eserleri olarak tasavvuf tarihçisinin eleştirel bir yaklaşımla bu eserlere yaklaşmakla birlikte tereddütsüz faydalanması gereken kaynaklardır. Menâkıbnâme pragmatik tarih anlayışının çok güzel örnekleri olmanın yanında, naklettikleri, anlatılan şeylerle dönemin ahlâkî değerlerini ve tasavvufî eserlerde veliye atfedilen güç idrak etme açısından tasavvufu anlamada son derece önemlidir.¹⁸

Menâkıbnâme devrin folklorik yapısını anlama bakımından da son derece kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Folklor ile ilgili araştırmalarda tasavvuf, tarîkatlar ve veliler hakkında faydalı bilgiler bulunmaktadır. Gazavât-nâmeler, Fütüvvet-nâmeler, Hızır-nâmeler, Yıldız-nâmeler ve Cönkler, tasavvuf tarihi araştırmacıları için çok değerli eserlerdir. Çünkü tasavvufî hayatın geniş halk kitlelerine nasıl yayıldığını ve onlar tarafından nasıl algı-

¹⁵ Hülya Küçük, “Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Müzakereleri”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2012, s. 192, 193.

¹⁶ Ocak, *Menâkıpnâmeler*, s. 36.

¹⁷ Küçük, “*Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Müzakereleri*”, ss. 185, 186.

¹⁸ Küçük, *Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Müzakereleri*, s. 198.

landığını, bu yaşantının onları nasıl ve ne kadar etkilediği en sağlıklı şekilde bu tür eserlerden öğrenilebilir.¹⁹

Evliyâ menâkıbnâmesin özellikleri özet olarak şöyle sıralanmaktadır:

- a) Kahramanları gerçek ve mübarek kişilerdir.
- b) Olayların yer ve zamanı genelde bellidir. Bu özellikleriyle yukarıda adı geçen Onomastik, yani Toponimi (yer adları) ve Antroponimi (şahıs adları) ilimleri için de çok zengin malzemeler içerirler.
- c) Bu gerçek kişiler, akıl almaz olayların bolca zikredildiği olaylar örgüsü (kerâmet) ve olaylar gerçek olmasa da gerçek olduğuna inanılan bir tarzda ele alınır.
- d) İctimâî değerleri yansıtıcı içeriktedirler.
- e) Müridlere ve halka ahlâkî değerleri öğretici tarzdadırlar.
- f) Tasavvufa muhalif tavriyla bilinen özellikle rasyonalist çevreye karşı tasavvufî değerleri savunur/propagandist tarzda anlatılar içeriler.
- g) Sözlü kaynakları olduğu gibi yazılı kaynakları da vardır.²⁰

6. Menâkıbnâme Çeşitleri

Genel itibariyle menâkıbnâme iki çeşittir: Birincisi biyografi mahiyetindeki menâkıbnâme, ikincisi ise toplama şeklindeki menâkıbnâmedir. Biyografik menâkıbnâme, genellikle konu edilen velinin döneminde yahut çok kısa süre sonra, kendisiyle aynı muhitte yaşayanlar henüz yaşarken yazılmış menâkıbnâmedir. Fakat bu durumun istisnâsı da gerçekleşebilir. Şöyle ki veli hayattayken oluşan menkıbeler, daha sonra yazıya geçmiş olabilir. Bu tür menâkıbnâme, âdeta biyografik bir eser özelliğine sahiptir. Toplama menâkıbnâme ise ekseriyetle velini ölümünden çok uzun zaman sonra yazılmışlardır. Birbirleriyle hiçbir surette irtibatı bulunmayan, tamamen gerçek ve hayali menkıbelerin gelişigüzel bir arada toplanmasıyla oluşturulmuştur. Bu tür eserlere menâkıbnâme deme yerine menkıbe mecmuası demek daha doğru olacaktır. Bunlar daha ziyade, iyi bir eğitim almamış sıradan müridler tarafından kaleme alınmıştır.²¹

Evliyâ menâkıbnâmesi de aslında kendi aralarında sistemli değildir. Nitekim Vâhidî'nin Bektâşî, Edhemî, Haydarî gibi ortodoks olmayan grupların giyim, kuşamını anlatan "*Kitab-ı Menâkıbnâme-i Hâce Cihan ve Netice-i Cân*" isimli kitabı sosyolojik yönü ağır basan bir eserken "*Elvan Çelebi'nin Menâkıb-ı kudsiyye'si, Eflâkî'nin "Menâkıbu'l-Ârifin", "Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş"*²² ve "*Menâkıb İbrahim Gülşeni*" gibi eserler devrinin tarih olayları

¹⁹ Süleyman Uludağ, "*Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları*" Bursa'da dününden bugüne Tasavvuf Kültür-2, Bursa 1993, ss., 18-46.

²⁰ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 33; Küçük, *Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Müzakereleri*, s. 189.

²¹ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 39.

²² Hacı Bektaş-ı Velî'nin menkıbevi hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî*, Aktif Yay., Ankara 2007, ss.36-59.

ve devlet teşkilatları hakkında önemli bilgiler vermektedirler Meselâ; Yusuf Nebhânî'nin "*Câmiu Keramâti'l-Evliyâ*" adlı eseri sadece velilerin kerametlerinden haber verirken, "*Esrâru't-Tevhîd*"i Ebû Sâid Ebu'l-Hayr'ın torunu tarafından kaleme alınmış hayatını hem de tarihleriyle anlatan kaynaklardır. Başta Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatını veren "*Vilâyetnâme*" ve Mevlevî tarikatının önde gelenlerin menkıbelerini nakleden "*Menâkıbu'l-Ârifîn*" olmak üzere, bu eserler, yalnız tarihî olayları veren eserler olmayıp sadece sûflilerin hayatından bahseden kitaplardır.²³

Ayrıca bu tür ve benzer sayılamayacak kadar Anadolu velileriyle ilgili menâkıbnâme eserleri mevcuttur. Bunlardan bir kaçışunlardır; "*Menâkıb-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*", "*Menâkıb-ı Akşemseddin*", "*Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye*", "*Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmiyye*", "*Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*", "*Velâyetnâme-i Otman Baba*", "*Menâkıb-ı Beşiktaşî Müderris Yahya Efendi*", "*Menâkıb-ı Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Tuhfetü'l-Asrî fî Menâki'l-Mısırî*"²⁴

9.1. Zühd Dönemiyle İlgili Bazı Tabakât ve Menkıbe Kitapları

Bilinen ilk *Kitabü'z-Zühd* tarzı eser, *Saffîfetü Ali b. Hüseyin ve "Kelâmühû fi'z-Zühd"* ismiyle Zeynelâbidîn b. Ali'ye (v.92/710) ait olan eserdir. Abdullah Mübarek'in (v.181/797) "*Kitabü'z-Zühd*"ü; Ahmed b. Amr ed-Dakkâk'ın (v.211/826) "*Kitabü'z-Zühd*"ü, Esed b. Musa el-Umevî'nin (v.212/827) "*Kitabü'z-Zühd*"ü, Bişr-i Hâfî'nin (v.227/841) "*Kitabü'z-Zühd*"ü, Ahmed b. Hanbelî'nin (v.241/855) "*Kitabü'z-Zühd*"ü, Cafer Huldî'nin (v.253/861) "*el-Fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik*"i, Muhammed b. Ziyad'ın (v.340/951) "*ez-Zühd ve Sıfatü'z-Zâhidîn*" adlı eserleri mevcuttur.²⁵

9.2. Tasavvuf Dönemiyle İlgili Bazı Tabakât, Menkıbe Kitap ve Müellifleri

Ebu Said İbnü'l-Arabî'nin (v.341/952) "*Tabakâtü'n-Nüssâk*"ı, Muhammed b. Davut b. Süleyman'ın (v.342/953) "*Ahbaru's-Sûfiyye ve'z-Zühhâd*"ı, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Zekeriya'nın (v.396/1006) "*Tarihu's-Sûfiyye*"si, Ebu Muhammed el-Huldî'nin (v.348/959) "*Hikâyetü'l-Evliyâ*"sı, Abdurrahmân es-Sülemî'nin (v.412/1021) "*Tabakâtü's-Sûfiyye*"si, Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin (v.430/1038) "*Hilyetü'l-Evliyâ*"sı, Ebu İsmail Abdullah Ensârî el-Herevî'nin (v.481/1089) "*Tabakâtü's-Sûfiyye*"si, Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin (v.465/1072) "*Risâletü'l-Kuşeyrî*"si ve Ebü'l-Hasen Alî b. Osman b. Ebî Alî el-

²³ Küçük, *Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Muzakereleri*, s. 188.

²⁴ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 219-233. Geniş bilgi için aynı esere bkz. ss., 190- 235.

²⁵ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 39-48; Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yay., Ankara 2008, s. 97, 98; Kadir Özköse (editör), *Tasavvuf el-Kitabı*, Grafiker Yay., 4. Basık, "Ali Bolat, *Tasavvufun Doğuşu*," Ankara 2016, s. 129; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., , ss. 98-120; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yay., İstanbul 1998, s. 16, 17.

Cüllâbî el-Hucvîrî'nin (v.465/1072 ?) "*Keşfü'l-Mahcûb*" adlı eseri bunlardan bazılardır.²⁶

9.3. Tarikat Dönemiyle İlgili Bazı Tabakât, Menkıbe Kitap ve Müellifleri

İlk tarikat kurucusu genel kabule göre Abdulkadir Geylanî'dir. Onun vefatı miladi 1166 tarih olması dolayısıyla bu alana 1166 tarihinden sonraki kaleme alınan eserlerden bazılarını alacağız. Onlardan bazıları şunlardır: Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cezvî'nin (v.597/1201) "*Sıfatü's-Safve*"si, Feridüddin Attar el-Hemedânî'nin (v.632/1234) "*Tezkiretü'l-Evliyâ*"sı, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, İbn Mulakkın'ın (v.804/1401) "*Tabakâtü'l-Evliyâ*"sı, Afifüddün Abdullah el-Yafî'nin (v.768/1367) "*Ravdu'r-Reyahin*"i, Zebidî, Ahmed b. Ahmed'in (v.893/ 1488) "*Tabakatü'l-Havas Ehlü's-Sıdk ve'l-İhlas*", Abdurrahman Câmî'nin (v.898/1492) "*Nefahatü'l-Üns min Hadaratü'l-Kuds*"ü, Mirzâ La'l-Badahşî'nin (v.1022/1613) "*Semeratü'l-Kuds min Şecerâti'l-Üns*"ü, Fahreddin Ali Safî'nin (v.939/1532) "*Reşahat-ı Aynü'l-Hayat*"ı, Abdulvehhâb Şaranî'nin (v.973/1565) "*Tabakâtü'l-Kübra*"sı, Abdür-rauf Münâvî'nin (v.1031/1622) "*Kevâkibü'd-Dürriyye*"si, Hulvizâde Mahmud Cemaleddin'in (v.1064/1654) "*Lemezât-ı Hulvîyye*"si ve Sarı Abdullah Efendi'nin (v.1071/1661) "*Semeratü'l-Fuâd*"ı, Seyid İsmail Beliğ'in (v.1142/1729) "*Güldeste-i Riyaz-ı İrfân*"ı, Sâbık Mustafa Dede'nin (v.1148/1735) "*Sefîne-i Mevleviyân*"ı, Eşrefzâde Şeyh Ahmed Zeyaeddin'in (v.1198/1784) "*Gülzâr-ı Süleha*"sı, Müftü Muhammed Halil Muradî'nin (v.1206/1791) "*Silkü'd-Dürer*"i.²⁷

9.4. 19-20. Yüzyılla İlgili Bazı Tabakât, Menkıbe Kitap ve Müellifleri

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin (v.1235/1819-20) "*Bahru'l-Velâye*"sı²⁸, Şeyh Fahreddin Efendi'nin (v.1272/1855) "*Gülzâr-ı İrfân*"ı, Muhammed Harirzâde Kemâleddin'in (v.1299/1882) "*Tibyânu Vesâilü'l-Hakaik fî Beyani Selâsili't-Tarâik*"ı, Bursalı Mehmed Tahir'in (v.1343/1925) "*Osmanlı Müellifleri*", Ahmed Sâfî Bey'in (v.1344/1926) "*Sefinetü's-Sâfi*"si, Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın (v.1348/1929) "*Sefîne-i Evliyâ*"sı, Yusuf b. İsmail en-Nebhânî'nin (v.1351/1932) "*Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*"sı, Sâdık Vicdânî'nin (v.1358/1939) "*Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*"si bulunmaktadır.²⁹

²⁶ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 49-90; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 122-124; Türer Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, ss. 15-16; Kadir Özköse (ed.), *Tasavvuf el-Kitabı*, "Ali Bolat, *Tasavvuf Literatürü*", ss., 145-152; Şahin, "*Menâkıbnâme*", s. 112-114.

²⁷ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss., 145-235; Kadir Özköse (ed.), *Tasavvuf el-Kitabı*, "Ali Bolat, *Tasavvuf Literatürü*", ss., 148-153; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 126-142; Şahin, "*Menâkıbnâme*", s. 112-114.

²⁸ Bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Akademi, Erzurum, 2016.s. 96-98.

²⁹ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss., 236-269; Şahin, "*Menâkıbnâme*", s. 112-114.

10. Şeyh Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin Menkıbesi³⁰

Mâverâünnehr şehrinde bir genç ortaya çıkar. Adı Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'dir. Annesine hizmet eder ve ona hürmet gösterir. Günlerden bir gün annesine, *"Ey anneciğim! Bende ilim tahsiline karşı aşırı bir istek meydana geldi. Peygamber (as.) de "Kim ilim talep ederse, bu isteğinde cennet (ona vacip) olur"*³¹ buyuruyor. Bana izin ver de ilim öğrenmek için Buhara'ya gideyim." der. Annesi düşünür ve kendi kendine *"Ona izin vermezsem, hayırlı bir işe engel olmuş olurum. İzin verirsem, onun ayrılığına dayanamam."* der. Annesinin izin vermekten başka alternatifi yoktur. Sonunda ona izin verir. Kuşeyrî, annesine veda eder ve ilim tahsil etmek üzere genç bir arkadaşıyla³² yola koyulur. Annesi de oğlundan ayrılmanın verdiği acıdan dolayı hüznü bir şekilde ağlayarak kapının önüne oturur ve şöyle der: *"Allah'ım! Şahit ol. Yemin ediyorum ki oğlumu görünceye dek yemeği de içmeyi de evi de kendime haram kılıyorum ve oturduğum yerden de kalkmayacağım."* Ey mümin! Sen de dinle! Anneye ne kadar önem veriliyor.

Kuşeyrî, arkadaşıyla birlikte yola koyulur. Bir süre sonra yemek için bir yerde konaklarlar. Kuşeyrî, tuvalet ihtiyacını gidermek için kalkar. Hacetini giderirken elbisesi idrarla kirlenir ve geri döner ve arkadaşına: *"Sen git! Ben eve geri dönmek istiyorum."* der. Yol arkadaşı, ona *"Niçin dönüyorsun?"* der. O da: *"Çünkü yolculuğum hayırlı değil. Daha ilk konak yerinde elbiseme necaset bulaştı. Necasetin ikinci konak yerinde vücuduma ve üçüncü konak yerinde de ruhuma bulaşmasından endişe ediyorum. Annemin yanında oturmam, benim için bu yolculuktan daha hayırlıdır."* der ve hemen annesine döner.

Annesi, hâlâ oğlunu uğurladığı yerde oturuyordur. Ayağa kalkar ve oğluyla musafahalaşır ve *"Elhamdulillah!"* der. Allah Teâlâ, Hızır'a (as.): *"Git! Ebu Hanife'den öğrendiklerini Kuşeyrî'ye öğret! Çünkü o, annesini hoşnut etti."*, diye emreder. Hızır (as.), seher vaktinde Ebu'l-Kasım'ın yanına gelir. *"Sen, ilim öğrenmek için yola çıktın ve anneni razı/hoşnut etmek için yolculuktan vazgeçtin ve ona geri döndün. Allah da bana her gün bu vakitte sana gelmemi ve sana, annenin yanında ilim öğretmemi emretti."* der. Ebu'l-Kasım, hemen ilim öğrenmeye başlar. Hızır sürekli olarak her gün ona gelir ve ilim öğretir. Böylece üç sene geçer. Hızır'ın, Ebu Hanife'den otuz yılda öğrendiklerini Kuşeyrî, Hızır'dan üç yılda öğrenir. Böylece o, hakikatleri ve tüm ilimlerin delillerini öğrenir ve zamanının şahidi, asrının eşsiz bir âlimi

³⁰ Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî Radiyallahu anh, 168a-169b, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no: 2017'de Menâkıb-ı İmam-ı Ebî Hanife içerisinde bulunmaktadır. İmam-ı Azam'ın menâkıbının başında bu Risâleyi Aliyyü'l-Kârî'nin tasnif ettiği kaydı bulunmaktadır:

³¹ Benzer manada hadis için Bkz. *"Kim ilim yoluna girerse Allah ona Cennet yolunu kolaylaştırır."* Ebû Davûd, *İlim*, 1; Tirmizî, *İlim*, 1.

³² Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî, vr. 168a.

olarak şöhret bulur. Kuşeyrî, Mâverâünnehir'de bin kitap telif eder.³³ Keramet sahibi biri olur. Onun, çok sayıda öğrenci ve müridi olur.

Onun mütedeyyin büyük bir müridi vardır. Gece gündüz Şeyh'ten ayrılmaz. Şeyh, bu müridinin önünde, yazdığı eserlerinden bin kitabı deste haline getirir, sandığa koyar, onu, o müridine verir ve *"Kalbime bir emir zuhur etti (göründü). Git! Bu sandığı Ceyhun nehrine at!"* der. Mürit, kitapla dolu sandığı yüklenir ve Şeyh'in huzurundan ayrılır ve kendi kendine, *"Şeyhin eserlerini suya nasıl atarım? Ama giderim, kitapları saklarım ve Şeyhe, "Onları suya attım." derim."* der. Mürit, kitapları saklar. Şeyh, ona: *"Kitapları suya attın mı?"* der. Öğrenci: *"Evet"* der. Şeyh, *"Bu esnada ne alamet gördün?"* der. Öğrencisi, *"Hiçbir şey görmedim."* der. Şeyh: *"Kitapları suya at! Çünkü sen onları atmadın."* der. Bunun üzerine mürit, gider ve onları suya atmak ister. Fakat yapamaz. Onları daha önce yaptığı gibi saklar ve Şeyh'in yanına döner. Şeyh: *"Onları, suya attın mı?"* der. O da: *"Evet"* der. Şeyh, *"Ne alamet gördün?"* der. Mürid, *"Hiç bir alamet görmedim."* der. Şeyh: *"Çünkü onları atmadın. Git! Onları at! Zira onda, Allah katında benim için bir sır var. Emrime karşı gelme!"* der. Bu sefer mürid gider ve sandığı suya atar. Sudan bir el çıkar ve sandığı alır. Mürit, *"Sen kimsin?"* der. Sudan, *"Ben, Şeyhin emanetini korumak için vekil kıldım."* şeklinde ses gelir. Mürid, döner ve Şeyhinin yanına gelir. Şeyh: *"Attın mı?"* der. Derviş, *"Evet"* der. *"Ne gördün?"* der. *"Nehir yarıldı. İçinden bir el çıktı ve sandığı aldı. Ben şaşırıp kaldım. Bunun sırrı nedir?"* der.³⁴ Kuşeyrî: *"Bundaki sır şu: Kıyamet yaklaşır, Deccâl ortaya çıkıp,³⁵ İsa (as.) Beytu'l-Makdis'e nüzûl edince ve Mescidin (Beytu'l-Makdis'in) imamı, Ali ehlinden salih biri olunca, İmam, İsa'yı (as.) tanır ve İsa'ya (as.), "Mihraba buyur! Bize namaz kıldır!" der. İsa (as.) da "Ben, Muhammed'in (as.) şeriatına tâbi olarak geldim. Bilakis namazı sen kıldır!" der. Namazı bitirdikten sonra İsa (as.) onlara, bineklerine binmelerini ve Deccâl'e gitmelerini emreder. Deccâl, İsa'dan (as.) kaçır. İsa (as.), onun peşine düşer ve ona yetişir ve onu öldürür. Askerleri de hezimete uğrar ve güçleri iyice kırılır. Müslümanlar geri kalanları öldürür. İsa (as.), onları öldürdükten sonra ortalık sakinleşir ve herkes, dünya işlerine dönerler. Ülkeyi dolaşırlar. Ne şeriat kitaplarından bir kitap ne de Kur'an'dan bir yaprak bulunamaz. İsa (as.) şaşkın bir halde kalakalır. O, "İncil'in dışında bir kitap bulamıyorum, kullarının arasında ne ile hükmedeyim?" der. Bunun üzerine hemen Cebrail (as.) iner ve "Allah, sana Ceyhun nehrine gitmeni, onun kenarında iki rekât namaz kılmanı ve nidada bulunarak, 'Ey Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin kitaplarının emanetçisi! Kitaplarla birlikte sandığı teslim et. Ben, Meryem oğlu İsa'yım. Deccâl'i öldürdüm." demeni emretti." der. İsa (as.) Rabbinin emriyle Ceyhun nehrine gider, iki rekât namaz kılar, Cebrail'in emrettiği gibi söyler.*

³³ Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî, vr. 169a.

³⁴ Hâkim Tirmizî'nin hayatıyla ilgili benzer konu için bzk. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, Trc. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., İstanbul 1985, s. 560.

³⁵ Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî, vr. 169a, 169b.

Bunun üzerine Allah'ın kudretiyle su yarılır ve sandık dışarı çıkar. İsa (as.) onu açar, içinde bir yüzük ve bin kitap bulur. Şeriat böylece hüküm sürer, sonra İsa (as.) Cebrâil'e: "Ebu'l-Kâsım bu keramete (onura) neyle nail oldu (ulaştı)?" diye sorar. Cebrâil de; "Annesinin kendisinden razı/hoşnut olmasıyla", diye cevap verir." Bitti. Risâletü'l-Menâkıb li'l-İmam el-Kuşeyrî (r.a), Sene: 1157.³⁶

11. "Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî"nin Kısa Bir Değerlendirmesi

Abdülkerîm Kuşeyrî'nin hayatından bahseden kaynakların³⁷ hiçbirinde "Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî" eserinde geçtiği gibi, çocukluk dönemindeki ilmî faaliyetlerinden bahsedilmez. Ebu Hanife'nin menkıbevi hayatının anlatıldığı "Hazâ Menâkıbu İmam Ebi Hanifi" adlı eserde Hz. Hızır'ın Ebu Hanife'nin ders halkasına otuz yıl devam ettiği ve ondan ilim tahsil ettiği belirtilir. Haddizatında "Menâkıbu Şeyh Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî" isimli el yazması içerisinde de bu olaya işaret edilmiştir.³⁸ Bu menkıbede Allah Teâlâ, Hızır'ın (as.) Ebu Hanife'den otuz yılda elde ettiği ilmi Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî'ye öğretmesini emreder. Hızır'ın (as.) otuz yıl gibi uzun bir

³⁶ Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî Radiyallahu anh, 168a-169b, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no: 2017.

³⁷ Bkz. Tâciüddin Ebi Nasr es-Sübkî, *et-Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kubrâ*, Mısır 1324, III, s. 243 vd; Ahmed b. Muhammed İbn Hâllikân, *Terceme-i Vefeyâtü'l-a'yân* (Trc. Muhammed b. Berdu), İst. 1280, s. 329 vd; İmâdüddin Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mısır 1932, XII, s. 107 vd; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, s. 520; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 353 vd; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-âmme*, et-Tab'atü'l-Ulâ, Haydarabad 1359, VIII, s. 280; İsmâil Paşa b. Muhammed Emin el-Bağdadî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyliha alâ Keşfü'z-zünûn*, MEB, İst. 1972, I, s. 194, 424; Sirâciüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısıri İbn Mulakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ* (Thk. Nureddin Şeribe), et-Tab'atü'l-Ülâ, Kâhire 1973, s. 257; Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Bâharzi, *Dünyetü'l-kasr ve usretü'hl-asr* (Thk. Sâmî Mekki), 1971, II, ss., 243-245; Ebu'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî, *el-Hallatü'l-evvel min târihi Nisâbur* (Haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî), ts., s. 512 vd; Ebî Sa'd Abdülkerîm et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Cinân, Beyrût 1988, IV, s. 503 vd; Ebu'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kâhire 1929, V, s. 91 vd; Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir Ali b. el-Hasan, *Tebyînu'l-kizbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Thk. Husâmü'ddin el-Kudsî), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1979/1399, ss., 100-114, 271-276; Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, Kâhire 1350, V, s. 275 vd.; Semsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Thk. Ali Muhammed Ömer), et-Tab'atü'l-Ulâ, Matbatu'l-İstiklâlî'l-Kubrâ, 1972, I, s. 344 vd.; Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l-ulûm*, İst. 1313, I, s. 797 vd; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihü Bağdad*, Kâhire 1931, XI, 83; Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, 3. Baskı, Kâhire 1993, III, s. 91vd; Zeynüddin Muhammed Abdurraûf Münâvî, *el-Keşkübü'd-dürriyye*, Mısır 1938, II, s. 64. Ebû Şemseddin Abdullah Muhammed Zehebî, *el-İber*, Dâru'l-Kutubü'l-Arabiye, et-Tab'atü'l-Ulâ, Beyrût 1985/1405, II, s. 319; Celâleddin Suyûtî, *Kitâbu Tabakâtü'l-müfessirin*, Tahran 1960, s. 21; Besyûnî, a.g.e., s. 29-30; Kâsım Kufrah, "Kuşeyrî", *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, I, Sayı: 1, İst. 1946, s. 19; Abdülkerîm Zuhûr İddî, "Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî", s. 56, s. 753; Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (Uludağ), s. 11; Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-İşârât" İsimli Tefsiri", *SÜİFD*, Sayı: 4, Konya 1991, s. 35; Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, s. 17,18; Kadir Özköse, *er-Risâle, Klâsik Tasavvuf Kaynakları* (Ed. Ali Çınar), Sûf Yay., 2. Baskı, Ankara 2003, s. 87-88; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İst. 2006, s. 81; Yüksel Göztepe, *Tasavvufun Temel Kavramları Haller ve Makamlar Kuşeyrî Örneği*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2012 Sivas, ss. 1-58.

³⁸ *Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî*, vr. 68b.

sürede öğrendiği ilmi üç yılda Kuşeyrî'ye öğretir.³⁹ Burada geçen olayın aynısı Hâkim Tirmizî için de anlatılır. Feridüddin Attâr'ın naklettiğine göre Hâkim Tirmizî, iki arkadaşıyla ilim tahsil etmeye gitmek için anlaşır ancak annesi acizliğini ifade edip kendisine muhtaç olduğunu söyleyerek üzülmeye üzerine ilim öğrenmeyi çok istemesine rağmen annesini mağdur bırakmamak için ilim öğrenmeye gitmekten vazgeçer. Tirmizî, annesi sebebiyle ilimden mahrum kaldığı için çok üzülür ve günlerce mezarlıkta Allah'a dua ederek ağlar. Bunun üzerine aniden nuranî bir ihtiyar kisvesinde Hızır (as.) zuhur eder ve Tirmizî'ye her Pazar üç sene müddetince ilim öğretir.⁴⁰ Menkıbelere göre, gerek Hâkim Tirmizî, gerekse Kuşeyrî her ikisinin de annelerini üzmemek için çok istemelerine rağmen ilim öğrenmekten vazgeçmeleri, annelerine karşı hürmetlerinin bereketiyle her ikisinin de Hızır'dan üç yıl boyunca ilim öğrenmelerindeki benzerlik ve diğer benzerlikler göz önüne alınca Kuşeyrî'nin hayatından menkıbevî hayat nakleden yazmanın, Tirmizî'nin menkıbesinden biraz farklılaştırılarak kopya edilmiş olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Yine her iki menkıbede hem Tirmizî hem de Kuşeyrî, eserlerini müridine emrederek Ceyhun Nehri'ne attırdıkların görmekteyiz. Haddizatında tasavvuf tarihinde bazı sûfiler tarafından sâliklerin irfanî bilgiye ulaşabilmesi için her şeyden önce kesbî bilgiyle uğraşmaktan bir müddet uzak durması tavsiye edilir. Buna delil olarak genellikle Kur'an-ı Kerimdeki Hızır-Musa (as.) kıssası örnek verilir.⁴¹ Bu kıssa, bir noktada vehbî bilgiye ulaşma hususunda sûfilere cesaretlendirirken kesbî bilgide öğrenimin temel esaslarından olan soru sorma esasını askıya almaktadır. Oysa kesbî bilgiye kolayca ulaşma vasıtalarının başında soru sormak gelmektedir. Vehbî bilgiye ulaşmanın örneğine Kur'an-ı Kerimden delil olarak da Hızır'ın (as.), bu bilgiyi Musa'ya (as.) öğretebilmesi için ilk şartının gördüğü olayın içyüzünün kendisine açılıncaya veya kendisinin ona açıklayıncaya kadar soru sormaması hususunu tavsiye etmesi getirilir.⁴² Kuşeyrî'nin Menkıbesi'nde geçen kitapların suya atılması olayı, İmam-ı Azam'ın öğrencisi büyük zâhid Dâvûd-i Tâî zamanından itibaren birçok menkıbede vehbî bilgiye ulaşabilmek için önce kesbî bilgiyi ve onun vasıtalarından uzaklaşmanın gerekliliği, dolaylı da olsa vurgulanmıştır.⁴³ Zira Dâvûd-i Tâî'nin kitaplarını suya atması ve Şemseddin-i Tebrizî'nin Attâr tarafından Mevlânâ'ya hediye edilen Esrâr-nâme'yi havuza atması hususu, bidayette ledünnî bilgiye engel gibi görülerek yapılmıştır.⁴⁴ Kuşeyrî'nin kitaplarını suya atmasıyla ilgili olaya

³⁹ Bkz. *Hazâ Menâkıbu İmam Ebî Hanîfi*, v68a; Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî, v68b.

⁴⁰ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, Trc. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., İstanbul 1985, s. 559.

⁴¹ Bkz. *Kehf* 18/65-82.

⁴² *Kehf* 18/70.

⁴³ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 297.

⁴⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 297; Kadir Özköse, "Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu", *Mârifet*, 2007, Sayı:7/3, s. 233.

çok benzer gibi görünse de rivayetlerde farklılıklar mevcuttur. Ebû Bekir el-Verrâk, şeyhi Hâkim Tirmizî'nin hayatıyla ilgili menkıbede önce kitapların bir kısmı atılmaktadır. Yine aynı eserde ikinci bir rivayette ise Tirmizî'nin yazmış olduğu kitapların tamamı müridi Ebû Bekir el-Verrâk tarafından, Kuşeyrî menkıbesinde olduğu gibi Ceyhun Nehri'ne atılır.⁴⁵ Şunu da belirtmeliyiz ki, gerek Hâkim Tirmizî'nin gerekse Kuşeyrî'nin ilim ikmal ettikten sonra eserlerini suya atmalarının gerçekleşmesi sanki bu iki zatın kemâl derecesini daha öne çıkarmak için yapılmışa benzemektedir. Mamafih Tirmizî ve Kuşeyrî, geleceğe yönelik, başka bir gayeye binaen eserlerini nehre attıkları menkıbelerinden özellikle vurgulanmaktadır.

Yukarıda söz edilen menâkıbda geçen bilgilerin sağlam kaynakların hiçbirinde bulunmamasını ve bu yazmanın Hâkim Tirmizî'nin menâkıbının Kuşeyrî'ye uyarlanmış olmasını göz ardı etmemekle birlikte, bazı ifadelerin mecaz ve sembollerle anlatılma ihtimali de vardır. Bu bağlamda alındığı zaman şunları söyleyebiliriz: Kuşeyrî'nin eserleri genel itibarıyla Ehlisünnet uleması tarafından tasvip edilen ilimleri ihtiva etmektedir. Binaenaleyh Ceyhun Nehri'ne mecazî manada İslamî ilimlerin yorumu olarak da bakılırsa, Kuşeyrî'nin ve benzer âlimlerin telif ettiği eser çağlara akan ilim nehri içerisinde ahir zamanda devrin imamı ve İsa (a.s) tarafından tercih edilecek bilgi türü kabul edilebilir. Zira menkıbede İsa'nın (as.) İncil'den başka kitap yoktur demesi muhtemelen ilimlerin çok uçta yorumlar getirilmek suretiyle tahrif boyutuna ulaşacağı anlamına da gelebilir. Kuşeyrî'ye ders veren üstadın Hızır olması onun eserlerindeki kesbî bilgiden ziyade irfanî bilginin, İslamî ilimler içerisinde ahir zamana kadar muhafaza edilerek geleceği şeklinde yorumlanabilir. Zira tasavvuf ilmini izah eden eser yazan sûfiler arasında Kuşeyrî'nin eseri hadislerin sıhhati açısından diğerlerine göre daha önde gelmektedir.⁴⁶ Yine menkıbede İmam-ı Azam'ın fikh-ı zâhir bilgisinin özünün Kuşeyrî gibi zevatın fikh-ı bâtın⁴⁷ yani irfanî bilgisi olabileceğini söyleyebiliriz. Burada her ne kadar Ebu Hanife'yi Hızır gibi zevata ders verecek kadar yüksek seviyeli bilgiye haiz bir zat olduğuna işaret ediliyorsa da otuz yıllık bilginin üç yılda verilmesi onun özüne işaret olarak görmek mümkündür. İsa'nın (as.), Kuşeyrî'nin eserleriyle insanları idare etmesini de insanların huzurlu ve mutlu bir hayatının, fikh-ı batınî ve vicdanî⁴⁸ denen ahlâkî değerlerin kalplere hâkim kılınmasıyla olabileceğine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Zira rivayetlere göre, İsa'nın (as.) yöneteceği toplumlar huzur ve mutlulukta asr-ı saadetteki gibi olacaklardır.

⁴⁵ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 559.

⁴⁶ Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Yay., İstanbul 2012, ss. 121-367.

⁴⁷ Yılmaz, age., s. 61, 62; Özköse, (ed.) age., "Dilaver Güner, *Tasavvufun Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi*, s. 33, 34.

⁴⁸ Yılmaz, age., s. 61, 62; Özköse, (ed.) age., "Dilaver Güner, *agm.*, s. 34, 34.

Sonuç

Menkıbeler, toplumların takdirini kazanmış şahsiyetlerin genç nesiller tarafından örnek alınması için oluşturulmuş yarı gerçek yarı hayalî hikâyeleridir. Bu insanlar, bir kahraman olabileceği gibi ahlâk ve erdemleriyle toplumun çekim alanı haline gelmiş kanaat önderi ve Hak dostu kâmil insanlardan biri de olabilirler. Kuşeyrî'nin menkıbesine onun hayatından bahseden eserlerinin hiç birinde rastlanmaz. Bu menkıbe muhtemelen Hâkim Tirmizî'nin menkıbesinin Kuşeyrî'yi sevenler tarafından uyarlanmış hali gibi gözükmektedir. Ama Cüneyd-i Bağdadî'nin menkıbeler için söylediği sözü dikkate alırsak, bu tip menkıbelerin oluşturulurken talip ve sâlikler için bir nevi manevi gıda olması arzu ve gayesinin güdüldüğünü de unutmamak gerekir. Zira menkıbelerin bazen mecaz ve istiarelerle, o velînin manevî şahsiyeti hakkında mesaj verdiğini de unutmamak gerekir. Bazen bir menkıbe Allah dostlarından biri için müritler tarafından hayalî bir şekilde oluşturulabilir. Bu menkıbenin inşa edilmesinin sebebi mürşide muhipleri müntesip olmaya teşvik etmek için olabileceği gibi şeyhe bağlı müritlerin tarikat içi görevlerini daha şevkle ifa etmelerini sağlamak için de olabilir. Kuşeyrî'nin hayatıyla ilgili kurgulanan bu menkıbe muhtemelen Hâkim Tirmizî için daha önce oluşturulan menkıbenin biraz farklılaştırılmış benzeri gibi görünmektedir. Bu menkıbede Hz. İsa'nın, Kuşeyrî'nin emanet ettiği kitapları nehirden talep etmesi olayı, mecazen asırlardır ziyadeleşerek zamanımıza kadar gelen ilim birikimi içinde bulunan Kuşeyrî gibi hem zâhiren hem de bâtinen âlimlerin yazdığı eserlere de işaret ediyor olabilir. Kuşeyrî'nin yazdığı iddia edilen bin kitap ya kesretten kinaye ya da “ *zîkr-i cüz iradeyi küll*” kaidesi gereği aynı hassasiyete sahip âlimlerin eserleri şeklide de anlaşılabilir. Ceyhan nehrine emanet edilmesi de mecazen İslâmî ilim ırmağın derinliklerinde muhafaza edilen ahlâkî değerlerin dinî eserler içerisinde kıyamete kadar korunacağı şeklinde de düşünülebilir.

Kaynakça

Akkuş, Süleyman, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tez) Konya 1997.

Aliyyü'l-Karî, (tasnif eden) „Menâkıbu Şeyh Ebe'l-Kasım Kuşeyrî Radiyallahu anh, 168a-169b, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no: 2017.

Altıntaş, Hayranî, “Tasavvuf”, *AÜF Dergisi*, XXXI, Ankara 1989, ss. 73-83.

Aşkar, Mustafa, “Kadın Sûfileri Anlatan Bir Menâkıbnâme; Menâkıb-ı Veliyyâti'n-Nisâ”, *İlmî ve Akademi Araştırma Dergisi “Tasavvuf”*, Ankara 2004, ss.75-98.

Aşkar, Mustafa, "Ömerü'l-Fuâdî'nin Menâkıbnâmesine Göre Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış", I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, 4-5 Mayıs Kastamonu 2012, ss. 117-146.

Aşkar, Mustafa, "Ömerü'l-Fuâdî'nin Menâkıbnâmesine Göre Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış", *İlmî ve Akademi Araştırma Dergisi "Tasavvuf"*, Sayı: 30/2, İstanbul 2012, ss.1-32.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi literatürü*, İz yay., İst. 2006.

Ateş, Ahmet, "Menâkıb" MEB İA, VII, İstanbul 1972.

Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Trc. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., İstanbul 1985.

Ayan, Gönül, *Sevakıb-ı Menakıb ve Mevlana*, III. Uluslararası Mevlana Kongresi, 5-6 Mayıs, Konya 2003.

Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib, *Tarihü Bağdad*, XI, Kâhire 1931.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Trc. S. Uludağ, M. Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.

Dâvûdî, Semsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Thk. Ali Muhammed Ömer), et-Tab'atü'l-Ulâ, Matbatu'l-İstiklâlî'l-Kubrâ, I, 1972.

Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir Ali b. el-Hasan, *Tebyînü'l-kizbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Thk. Husâmü'ddin el-Kudsî), Dârü'l-Fıkr, Dımaşk 1979/1399.

el-Bağdadî, İsmâil Paşa b. Muhammed Emin, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyliha alâ Keşfü'z-zünûn*, I, MEB, İstanbul 1972.

el-Fârîsi, Ebu'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail, *el-Hallatü'l-evvel min târihi Nisâbur* (Haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî), ts.,

es-Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdülkerîm et-Temimî, *el-Ensâb* (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Cinân, IV, Beyrût 1988.

es-Sübki, Tâcüddin Ebî Nasr, *et-Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kubrâ*, Mısır 1324.

Göztepe, Yüksel, *Tasavvufun Temel Kavramları Haller ve Makamlar Kuşeyrî Örneği*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 2012.

Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektaş-ı Velî*, Aktif Yay., Ankara 2007.

İbn Hâllikân, Ahmed b. Muhammed, *Terceme-i Vefeyâti'l-a'yân* (Trc. Muhammed b. Berdu), İst. 1280.

İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, Mısır 1932.

İbn Mulakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî, *Tabakâtü'l-evliyâ* (Thk. Nureddin Şeribe), et-Tab'atü'l-Ûlâ, Kâhire 1973.

İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, V, Kâhire 1929.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-âmmе*, et-Tab'atü'l-Ulâ, Haydarabad VIII, 1359.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb fî ah-bâri min zeheb*, V, Kâhire 1350.

Katib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, I, İstanbul 1941.

Kufralı, Kâsım, "Kuşeyrî", *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, I, Sayı: 1, İstanbul 1946, ss.18-25.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *el-Risâletü'l-kuşeyrîyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, Dimaşk 2000.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ) Dergah Yay, 3.baskı, İstanbul 1991

Küçük, Hülya, "Tasavvuf Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler ve Günümüz Tasavvuf Akademisyenlerinin Konuyla İlgili Muzakereleri", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2012, ss.185-198.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, II, Mısır 1938.

Ocak, Ahmet Yaşar *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıpnâmeler, Türk Tarih Kurumu*, 3.Basık(Tıpkıbasım), Ankara 2010.

Özköse, Kadir, (ed.), *Tasavvuf el-Kitabı*, Grafiker Yay., 4. Basık, "Ali Bolat, *Tasavvufun Doğuşu*," "*Tasavvuf Literatürü*" Ankara 2016.

Özköse, Kadir, "Batı Afrika'da Tasavvuf Akımlarının Etkisi", *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, Say.2, s. 153-168.

Özköse, Kadir, "Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu", *Mârifet, Dini Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ sayısı), VII, Sayı: 3, 2007, s. 225-244.

Özköse, Kadir, *er-Risâle, Klâsik Tasavvuf Kaynakları* (Ed. Ali Çınar), Sûf Yay., 2. Baskı, Ankara 2003.

Özköse, Kadir, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yay., Ankara 2008.

Sami, Şemseddin, *kâmûs-i Türkî, Dersâadet*, 1317.

Suyûtî, Celâleddin, *Kitâbu Tabakâti'l-müfessirîn*, Tahran 1960.

Şahin, Haşim, *Menâkıbnâme*, DİA, XXIX, İstanbul 2004, ss.112-114.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzuatu'l-ulûm*, I, İstanbul 1313.

Tosun, Necdet, "Orta Asya ve Doğu Türkistan'da Yazılmış Türkçe Menâkıbnâmeler", *Türkoloji Dergisi*, 2011, Sayı: 4(54), ss. 130-138.

Turan, Abdülbaki, "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-İşarât" İsimli Tefsiri", *SÜİFD*, Sayı: 4, Konya 1991.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yay., İstanbul 1998.

Uludağ, Süleyman, "*Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları*" Bursa'da dünden bugüne Tasavvuf Kültür-2, Bursa 1993, ss., 18-46.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Yay., İstanbul 2012.

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, 3. Baskı, III, Kâhire 1993.

Yıldırım, Birol, "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", *Ertual Akademi*, Erzurum, 2016.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., 14. Basık, İstanbul 2011.

Yücer, Hür Mahmut, "Menâkıb-ı Ömer Rızâî Dârendevî ve Eyüp'te Vesir Tekkesi", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2003, ss.219-250.

Zehebî, Ebû Şemseddin Abdullah Muhammed, *el-İber*, Dâru'l-Kutubü'l-Arabiye, et-Tab'atü'l-Ulâ, Beyrût 1985/1405.

Kayser Eminpûr'un Şairliği ve Şiirleri Üzerine

Musa BALCI*

Özet: Çağdaş Fars şiirinin tanınmış şairleri üzerine Türkçede birçok çalışma yapılmışken, özellikle 1979 İran İslâm Cumhuriyeti sonrası temsilcilerine dair çok az çalışmadan söz edilebilir.

Çağdaş İran şiirinin son kırk yılının öne çıkan temsilcilerinden birisi Kayser Eminpûr'dur. Eminpûr'un şairliğinin dönemleri, şiir kitaplarının içeriği, etkilendiği şairler, şiirlerinde telmih yaptığı şahsiyetler, şiirlerinde kafiye, atasözleri, deyimler ve söz sanatlarının kullanımını gibi konulara dair tespitler, aynı zamanda bizlere bugünkü İran şiiri hakkında fikir vermektedir.

Eminpûr, bir yönüyle klasik Fars şiiri anlayışına son derece bağlıdır ve diğer yönüyle bugünün şiirini yazmıştır. Şiirinin özellikle ilk dönemlerinde toplumsal konular şairin sesi üzerinde baskındır. Onun olgunluk dönemi olarak kabul edilen sonraki şiirleri İran'da geniş kitleler tarafından beğeni kazanmıştır. Kayser Eminpûr, kelimelerle adeta oynayarak şiirler yazmış bir şair olması bakımından da ilgi çekicidir.

Anahtar Kavramlar: Kayser Eminpûr, Çağdaş İran Şiiri, Poetika, Üslûp.

On The Poetry and Poems of Qeysar Aminpour

Abstract: While many studies on the well-known poets of contemporary Persian poetry have been done in Turkish, there are very few studies on the representatives of post-Islamic Republic of Iran.

One of the prominent representatives of the last forty years of contemporary Iranian poetry is Qeysar Aminpour. The periods of the poetry of Aminpour, the content of the poetry books, the poets who were influenced, the poets he made in his poems, the rhymes in his poems, proverbs, idioms and the use of speech arts give us an idea about the present Iranian poem.

In one respect, Aminpour is highly committed to the understanding of classical Persian poetry and, in other words, wrote the poem of today. Especially in the early stages of his poetry, social issues dominate the voice of the poet. His later poems, which were considered to be his maturity period, were appreciated by the masses in Iran. Qeysar Aminpour is also interesting in terms of being a poet who wrote poems with words.

Keywords: Qeysar Aminpour, Contemporary Persian Poetry, Poetika, Style.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Gönderilme Tarihi: 24 Aralık 2018, Kabul Tarihi: 28 Aralık 2018

* Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim Ter-cümanlık Farsça, musabalci@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-2345-6789

Giriş

Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde yaşanan modernleşme çabaları ile İran coğrafyasında yaşananlar büyük benzerlik taşımaktadır. Yüzyıllardır dost ve komşu olan bu iki toplum yönetiminde, ekonomide, sanatta ve toplumsal hayatta yenilikler yapmaya ihtiyaç duymuştur. Düşünce alanında yaşanan değişim gerek şekil ve gerekse içerik bakımından edebiyat ve sanat eserlerinde görülebilir. Edebiyat ve sanattaki yenileşmenin izlerini en iyi tespit edebileceğimiz alanların başında ise şairlerin eserleri gelmektedir.

Batı tesirinde gelişen çağdaş İran şiiri konusunda, kısmen de batılı referansların tesiriyle ülkemizde yeterince malumat bulunmaktadır. Bu dönemin şairlerinin birçok kitabı Türkçeye çevrilmiş ve haklarında çeşitli makaleler yayınlanmıştır. Fakat 1979 sonrası İran şiiri konusunda yeterince bilgi sahibi olduğumuzu söyleyemeyiz. Bu konuda Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç'ın *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*¹ başlıklı kitabının özellikle son kısmı önemlidir. İran tarihi açısından da farklı bir kırılmanın yaşandığı 1979 inkılabı ve sonrası İran şiirinin ülkemizde yeterince takip edilememesi konusunda çeşitli sebeplerden söz edilebilir. Bunlar arasında hemen akla gelenler, İran'da yaşanan yönetim şekli değişikliğinin ülkemize yansımaları konusundaki kaygılar ve 1979 sonrası şiirinin henüz akışını devam ettiren bir durumda olmasıdır.

Ülkemizin hiçbir dönemde kayıtsız kalmadığı komşusu İran'ın, son kırk-elli yıllık dönemde şiirinin nasıl bir durumda olduğunun bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Bir ülkedeki değişimin izlerinin takip edilebileceği en üst ve kalıcı alan dildir. Zira dil, her gün konuşulan ve yeni nesillerin yetiştirilmesindeki başlıca araçlardandır. Yarım asra yakın bir zamandır İran toplumunda yaşanan bu değişimden habersiz kalmamız makul değildir. Kaldı ki, komşularımız konusunda Batıdan haberler beklemenin ne denli olumsuz sonuçlar doğurduğunu her geçen gün daha acı bir şekilde görmekteyiz. Bu düşüncelerle, 1979 sonrası İran şiirinin en tanınmış isimlerinin başında gelen Kayser Eminpûr'un (1338 hş. -1386 hş. / 1959-2007) şiiri, şairliği, şiirinin konuları ve kaynakları gibi konular üzerinde durulacaktır.

1. Kayser Eminpûr'un Şairliğinin Dönemleri

Meşrutiyet sürecinden (1501-1736) itibaren İran şairleri, edebiyat sahasında da toplumsal ve siyasal hayatlarındaki bağımsız olmayan bir arayış içerisine girmiştir. Özellikle dünyanın teknik anlamda büyük bir değişim yaşadığı ve hayat tasavvurunun eskisinden farklılaştığı bir dönemde, klasik Fars şiirinden beslenmek ve bu tarzda şiirler söylemek çağdaş İran şairle-

¹ Hicabi Kırlangıç, *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*, Hece Yayınları, Ankara 2014.

rini tatmin etmemiştir. İranlı şairler bu dönemde, klasik şiirin anlatım imkânlarını yeni konularla buluşturmak ve özellikle Fransız aydınlanmasıyla Avrupa edebiyatında gelişen edebî anlayıştan yararlanma arzusuyla meşruiyet döneminden itibaren çeviri faaliyetlerine girişmiştir. Bu çeviri faaliyetleri döneminde çağdaş İran şiirinde iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlar, klasik formu koruyarak günün şiirini yazmaya çalışan şairler ve tümüyle Avrupaî tarzda eser vermeye çalışan şairler olarak izah edilebilir.

Kayser Eminpûr, bu anlayışlar içerisinde klasik formu koruyarak kendi çağının şiirini yazmaya çalışan şairler halkasının 1979 sonrası en önemli temsilcilerindendir.² Eminpûr, 1959 yılında İran'ın Huzistan eyaletinin Gotvend şehrinde dünyaya geldi. İlköğrenimini doğduğu yerde, orta öğrenimini ise Dezful'da tamamladı. Üniversite eğitimine 1978 yılında Tahran Üniversitesinin Veterinerlik Fakültesinde başladı fakat bir müddet sonra bu bölümü bıraktı. 1984 yılında Tahran Üniversitesinde Fars Dili ve Edebiyatı bölümünde öğrenci oldu ve aynı bölümde doktorasını Şefii-ye Kedkenî danışmanlığında, "Çağdaş Şiirde Gelenek ve Yenilik" teziyle tamamladı. Eminpûr 1979-1987 yılları arasında gençlere yönelik yayınlanan Surûş Dergisinde şiir editörlüğü yaptı.

İlk şiir kitabı 1984 yılında *Güneşin Sokağında* adıyla yayınlandı. 1988 yılında Zehra Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev aldı. 1990 yılında Tahran Üniversitesinde akademisyen olarak çalışmaya başladı ve buradaki görevini vefatına kadar sürdürdü. 2000 yılında geçirdiği bir trafik kazası sonucunda, uzun tedaviler gördü. 2007 yılında hayatını kaybetti ve doğduğu yer olan Gotvend'de defnedildi.³

Kayser Eminpûr'un şiiri hem şekil (*outer form*), hem de muhteva (*inner form*) bakımından yenilikler barındırmaktadır.⁴ Bir yönüyle klasik, diğer yönüyle çağdaş şiirin özelliklerinden yararlanan Eminpûr rubâî, mesnevi, dubeyti ve gazel gibi farklı kalıplarda şiirler yazmış olması açısından da farklı bir yerde durur.⁵ Kayser Eminpûr'un şiirlerinin önemli bir kısmı klasik Fars edebiyatının sayılan tarzlarındadır. Onun şiirlerinde en çok kullandığı aruz bahirleri şu şekilde sıralanmaktadır: Hezec (32 kez), Remel (26 kez), Muzari (23 kez), Müctes (14 kez), Recez (13 kez), Mütekarib (9 kez), Hafif (4 kez).⁶

² Kayser Eminpûr'un hayatı hakkında bkz. Musa Balcı, "Çağdaş İran Şiirinde Savaş ve Kayser Eminpûr'un Savaş Temalı Şiirleri", *Turnalar Dergisi*, Sayı: 72, 2018, s. 86.

³ Kayser Eminpûr, *Aşk Dilinin Grameri*, Çev.: Ali Güzelyüz, Demavend Yayınları, İstanbul 2013, s. 9-10; İsmâîl Nâdirî, Muhammed Mehdî Rûşen, Numân Onak, "Dagdeğâh-ye İctimâf-ye Şi'r-i Kayser Eminpûr", *Faslnâme-i Pejûhişhâ-ye Edebî ve Belâğî*, Yıl: 2, Sayı: 1, 1392, hş., s. 82.

⁴ Suheylâ Selâhî Mukaddem, "Novâverî der Şi'r-i Kayser Eminpûr", *Pejûhişnâme-ye Zebân ve Edebiyyât-i Fârsî*, Yıl: 2, Sayı: 6, 1389 hş., s. 134.

⁵ Sâye İktisâdî Niyâ, "Murûrî ber Kâr-nâme-ye Şi'r-i Kayser Eminpûr", *Nâme-ye Ferhengistân*, Sayı: 36, 1386 hş., s. 144.

⁶ Nazarî, "Mûsikî-ye Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 152.

Şiirde yenileşme denildiğinde, özellikle akla gelen şey farklılık, normdan kaçış, yapı bozumu, duygu, kişileştirme, bugünün dünyasının fenomenlerini tasvir, çocukluk dünyasının tasviri, sembol, gösterge, toplumsal konuların işlenmesi, sembolik şiir, özgürlük, toplumsal adalet, direniş, şehir hayatından bıkkınlık ve tabiata yöneliş, devrim düşüncesi gibi çok sayıda konu başlığı akla gelmektedir.⁷ Sayılan bu başlıkların hemen hepsi Kayser Eminpûr'un şiirinde de karşımıza çıkmaktadır.

Yenileşme arayışı, sanat ve edebiyatta her dönemde görülebilen bir özelliktir. Bu anlamda, bugün klasik kabul ettiğimiz sanatkarların her biri kendi dönemlerinin en büyük yenilikçileridir. Firdevsî'nin kahramanlık edebiyatı tarzına getirdiği yenilikler, Menûcehrî'nin methiyeci olmakla birlikte tabiat tasvirine kazandırdığı özellikler yeniliğin ifadeleridir. Nizâmî'ye ait *Mahzenü'l-Esrâr* kitabında yer alan aşağıdaki beyitler, sanatkarların yenilik konusuna bakışını en güzel biçimde anlatmaktadır.⁸

شعبده تازه برانگیختم

هیکیلی از قالب نو ریختم

Yeni bir sihir icat ettim. Yeni kalıptan bir heykel yaptım.

عاریت کس نپذیرفته ام

آنچه دلم گفت بگو گفته ام

Kimseden borç kabul etmedim. Gönlümün söyle dediğini söyledim.

Şiir kuramı üzerine de kafa yoran Kayser Eminpûr,⁹ çağdaş İran şiiri üzerine doktora çalışması yapmıştır. Eminpûr, *سنت و نوآوری در شعر معاصر / Çağdaş Şiirde Gelenek ve Yenilik*" başlıklı bu eserinde, yenilik konusunda dikkat çekici ifadeler kullanır. Eminpûr'a göre yenilik, başı ve sonu net ve belirlenmiş tarzlara sahip bir şey değildir. Modernizm öncesi dönemdeki yüzyılların tümünde de yenilik görülebilen bir şeydir. Çünkü bizzat yeniliğin kendisi sanat ve edebiyatın özelliğidir. Yenilik geleneğin reddedilmesi değildir.¹⁰ Onun bu ifadeleri, kendi şiirini hangi anlayışla inşa ettiği konusunda bizlere fikir vermektedir.

Kayser Eminpûr'un şairliği üslup ve içerik bakımından üç döneme ayrılabilir:¹¹

⁷ Mukaddem, "Novâverî der Şîr-i Kayser Eminpûr", s. 140-141.

⁸ Mukaddem, "Novâverî der Şîr-i Kayser Eminpûr", *Pejûhişnâme-yi Zebân ve Edebiyyât-i Fârsi*, s. 136.

⁹ Kayser Eminpûr'un şiire bakışı konusunda bir başka çalışmamız için bkz. "Çağdaş İran Şairlerinden Kayser Eminpûr'un Poetika Temalı Şiirleri Üzerine", *UMTEB IV. Uluslararası Mesleki ve Teknik Bilimler Kongresi*, Erzurum 2018.

¹⁰ Mukaddem, "Novâverî der Şîr-i Kayser Eminpûr", s. 135.

¹¹ Ferehnâz Mabûdî, Tûrec Akdâyî, "Câmieşinâsi-yi Erzişâh ve Zıdd-i Erzişâh der Eş'âr-i Kayser Eminpûr", *Faslnâme-yi Tahassûsî-yi Zebân ve Edebiyyât-i Fârsi*, Sayı: 15, 1396 hş., s. 218.

Birinci dönem (1357 hş.-1367 hş./ 1978-1988): Şairin bu dönem şiirlerinde devrim düşüncesine bağlılık, dinamik ve canlı bir söyleme sahip ideolojik idealizm vardır. İlk dönem eserlerinde *در کوچه آفتاب / Güneş Sokağında* ve *تنفس صبح / Sabah Teneffüsü* kitaplarında görüldüğü gibi devrim düşüncesine bağlılık, şairin kendi sesine baskındır.

İkinci Dönem (1367 hş.-1376 hş./ 1988-1997): Şairin bu dönem şiirlerinde pasiflik ve idealizmin tükenişi ve içe bakış hâkimdir. Şiirin ikinci döneminde, *آینه های ناگهان / Ansız Aynalar* kitabında olduğu üzere, şiirlerinde romantizm duygusu hâkimdir ve şairi kendi dünyası üzerinde düşünmeye çağırarak bir atmosfer vardır.

Üçüncü Dönem (1376 hş.-1380 hş./1988-2001): Şairin neredeyse tümüyle içe bakış ve sezgisel kazanımlara yöneldiği dönemdir.¹² Eminpûr'un, 1998 yılında geçirdiği bir trafik kazasında ağır yaralanması ve uzun tedavileri boyunca yazdığı şiirlerde şairin kendi iç dünyasının sesi duyulur. Bu şiirleri 1386 hş./2007 yılında yayınlanan *دستور زبان عشق / Aşk Dilinin Grameri*¹³ kitabında toplanmıştır.

Kayser Eminpûr'un şiirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde; yaşadığı dönemin ve toplumun atmosferinin ilk dönem şiirlerinde son derece hâkim oluşu dikkat çeker. İlk dönem eserlerinde "toplumsal ben" in ön planda olduğu fakat sonraki dönemlerde, zamanla bu "toplumsal ben" in yerini "ferdî ben" in aldığı görülür. Eminpûr'un şiirlerinde, "toplumsal ben" den "ferdî ben" e yönelimi ve özellikle son dönem şiirleriyle daha geniş bir beğeni görmesi, şairin kendi sesini bulmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Eminpûr'un İran'da basılan toplu şiirler kitabında, şairin kitaplarının sıralanışında son şiirlerinden ilk şiirlerine doğru bir sıralama takip edilmiştir. Son şiirleri en başta, çocuklar için kaleme aldığı kitaplar ise kitabının en sonunda yer almaktadır.

2. Kayser Eminpûr'un Şiir Kitapları

1. *در کوچه ی آفتاب / Güneş Sokağında*

1363 hş./1984 yılında yayınlanmıştır. Eserdeki şiir kalıpları rubâî ve dubeytidir. Şairin bu kitapta yer alan şiirlerindeki "ben", "toplumsal ben" dir. Bu eser yayınlandığında İran'daki toplumun gündemini cihad, şehadet, savaş ve fedekârlık gibi kavramlar oluşturmuştur.¹⁴ Eminpûr'un şiirinin birinci döneminde tasvirde kullandığı unsurlar arasında ise "tufan,

¹² İsmâil Nâdirî, Muhammed Mehdî Rûşen, Numân Onak, "Dagdagehâ-yi İctimâf-yi Şi'r Kayser Eminpûr", *Faslnâme-i Pejûhişhâ-yi Edebî ve Belâğî*, Sayı: Yıl: 2, Sayı: 1, 1392, hş., s. 83; Mabûdî, Akdâyî, "Câmieşinâsî-yi Erzişhâ ve Zıdd-i Erzişhâ der Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 218.

¹³ Kayser Eminpûr'un *Aşk Dilinin Grameri* kitabı, seçme şiirler şeklinde Farsça ve Türkçe olarak Prof. Dr. Ali Güzelyüz tarafından yayınlanmıştır. Demavend Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁴ Muruvvet Muhammedî, "Berresi-yi "Men" hâ-yi Şi'ri-yi Kayser Eminpûr", 1379 hş., s. 3.

dalga, okyanus, yanardağ, orman” gibi kavramlar yer alır. O, şiirinin bu döneminde sorgulayıcı bir tavır yerine kesin bir inançla şiir söylemektedir.¹⁵

2. تنفس صبح / Sabah Teneffüsü

1363 hş./1984 yılında yayınlanmıştır. Eserde, duygu ve düşüncelerin dile getirilmesi için gazel kalıbından yararlanılmıştır. Eserdeki duygu ve düşünce atmosferi, daha derinlikli olmakla birlikte, ilk kitabındaki atmosferle aynıdır. Şairin bu kitapta yer alan şiirlerindeki “ben”, “toplumsal ben”dir.¹⁶ Eminpûr’un *Teneffus-i Sobh* kitabında yer alan, aşağıdaki satırlarında bunu açık olarak görebilmekteyiz.

مپرس از دل خود «لاله ها چرا رفتند»

17 که بوی کافری از این سوال می آید

Gönlüne sorma, laleler (şehitler) niçin gittiler?

Zira bu sorudan kâfirlik kokusu geliyor

3. آینه های ناگهان / Ansız Aynalar

1372 hş./1993 yılında yayınlanmıştır. Bu eserde şair, kendi şairliğinin ve şiirin farkına daha çok varmaktadır. Kimi şiirlerinde “toplumsal ben” karşımıza çıkarken, kimi şiirlerinde ise “ferdî ben” görülür. Şair, zaman zaman geçmişe dönme ihtiyacı duyar.¹⁸ Bu şiirleriyle şairin farklı bir dünyaya adım attığı açık biçimde görülmektedir. Şair, artık savaş ve mücadelenin sonunda hayatın gerçekliğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu dönem, şairin idealizmden yorulduğu ve ideolojik söylemi bir kenara bıraktığı dönemdir.¹⁹

ناگهان

چه قدر زود

20 دیر می شود!

Ansızın

Ne kadar çabuk

Geç oluyor!

دیشب پس از چهل سال فهمیدم
21 که رنگ چشمانم میشی است

Dün gece, kırk yıldan sonra fark ettim

Gözlerimin ela renginde olduğunu

¹⁵ Mahmûd Futûhî, “Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şîr-i Kayser Eminpûr”, *Edeb Pejûhi*, Sayı: 5, 1387, hş., s. 15-16.

¹⁶ Muhammedî, “Berresî-yi “Men”hâ-yi Şîrî-yi Kayser Eminpûr”, s. 4.

¹⁷ Eminpûr, *Mecmûa’-yi Eş’âr*, s. 396.

¹⁸ Muhammedî, “Berresî-yi “Men”hâ-yi Şîrî-yi Kayser Eminpûr”, s. 5-6.

¹⁹ Futûhî, “Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şîr-i Kayser Eminpûr”, s. 17.

²⁰ Kayser Eminpûr, *Mecmûa’-yi Eş’âr*, İntişarât-i Morvârid, Tahran 1393 hş., s. 271.

²¹ Eminpûr, *Mecmûa’-yi Eş’âr*, s. 260.

4. گلها همه آفتابگرداند / *Çiçekler Hep Günebakandır*

1380 hş./2001 yılında yayınlanmıştır. Eminpûr'un bu eseri, ilk kitaplarından farklı olarak menfi duyguları da dile getirildiği *Âynehâ-yi Nâgehânî* eseriyle tema benzerliği taşır. Şair bu kitabındaki şiirleriyle neredeyse tümüyle kendi "ferdî ben"iyle karşımızdadır. Bazı şiirlerde şairin itiraz, kaygı, öfke ve acılarının izlerini görürüz.²² Bu dönemin şiirlerinde, savaş dönemi şiirlerinde baskın olan kelime kadrosuyla karşılaşmayız. Bunun yerine, şiirde "buselerin çürümesi, solgun pervaneler, donmuş tebessümler, kurumuş ve çatlamış yara, kör çöl, kurşuni hava, gri aynalar, kurt düşmüş kal meyve, boğazda düğümlenen ses, çatlamış tavan, kâğıttan anlar, idari yaşamlar, sarı ve hüznü güneş, kiralık gökyüzü, mahmur sandalyeler" gibi kelime ve terkipler daha baskındır.²³ Eminpûr'un bu dönemdeki şiirlerinde söyleyiş oldukça sadedir ve bu özellik Sadî'nin üslubunu çağırıştır.²⁴

5. دستور زبان عشق / *Aşk Dilinin Grameri*

1386 hş./2007 yılında yayınlanmıştır. Basılmasının ardından çok kısa bir zamanda tükenen bu kitapta Nîmâî tarz, serbest şiir, gazel, dubeyti gibi kalıplarda şiirler yer almaktadır. Eminpûr, bu kitabındaki şiirleriyle tümüyle "ferdî ben"ini dile getirmektedir.²⁵

Eminpûr'un şiirlerinin üçüncü döneminde, şair yaşlı bir kaplumbağa gibi kanatları kırılmış ve uçmaya hasret kalmış hissi taşır. Şiirlerinde ölüm düşüncesi kendini hissettirmeye başlar. Bu dönemdeki "uçuş", şiirinin birinci döneminden farklı olarak "ölüm"ü sembolize eder.²⁶ Bu durum şairin sağlık durumuyla da ilişkili olsa gerektir. Gerçi onun önceki dönemine ait şiirlerinde de zaman zaman benzer bir atmosfer görülür. Onun mutsuzluğu biraz da insanların samimiyetsiz davranışlarındanır. *Golhâ Heme Âftâbgerdânend* kitabında yer alan *به آیین دل / Gönlün Tôresine* başlıklı şiirin mısraları, şairin bu halinin tercümanıdır.

برای رسیدن، چه راهی بریدم

در آغاز رفتن، به پایان رسیدم

Varmak için, ne kadar yol aldım

Yürüyüşün başında, sona vardım

²² Muhammedî, "Berresî-yi "Men" hâ-yi Şî'rî-yi Kayser Eminpûr", s. 7.

²³ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şî'r-i Kayser Eminpûr", s. 19.

²⁴ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şî'r-i Kayser Eminpûr", s. 21.

²⁵ Muhammedî, "Berresî-yi "Men" hâ-yi Şî'rî-yi Kayser Eminpûr", s. 8-9.

²⁶ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şî'r-i Kayser Eminpûr", s. 20.

به هر کسی که دل باختم، داغ دیدم

به هر جا که گل کاشتم، خار دیدم

*Kime gönül verdiysem acı gördüm
Nereye gül diktiysem diken gördüm*

من از خیر این ناخدایان گذشتم

27 خدایی برای خودم آفریدم

*Ben bu inançsızların hayrından vazgeçtim
Kendim için yeni bir tanrı yarattım*

Kayser Eminpûr'un şiiri üzerine kaleme alınan makalelerde, her ne kadar onun şairliği üç döneme ayrılrsa da, bir şairin sanat hayatını net çizgilerle dönemlere taksim etmek ve bu dönemleri birbirinden ayrı değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu yaklaşım biçimi elbette edibin sanat hayatını anlamayı kolaylaştırmaktadır. Eminpûr'un şiirinin canlılığı ve üslubu bakımından bu üç dönemi üç renk olarak ele alan bir yaklaşımdan da söz etmek gerekir. Onun şairliğinin birinci dönemi "sibk سرخ / kırmızı üslup", ikinci dönemi "sibk خاکستری / gri üslup", üçüncü dönemi ise "sibk بی رنگی / renksiz üslup" şeklinde nitelendirilmektedir.²⁸ Kırmızı üslubun, savaş ve mücadele şiirlerini ve canlı bir dönemi; gri üslubun, hareketin kaybolmaya başladığı ve daha belirsiz bir ara dönemi; renksiz üslubun ise tek bir amaç odaklı olmayan dönemi ifade ettiği düşünülebilir. Buradaki renklerden kasıt Eminpûr'un şiirinin ortaya çıkışı, gelişmesi ve olgunluğa erişmesidir.

Eminpûr'un ilk dönem şiirlerinin kelime kadrosuna bakıldığında bazı kavramların çok fazla kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu kavramlar "şehit, miraç, abdest, ziyaret, iman, imam, ibadet, Kerbela, Kufe, tavaf, Kâbe, lebbeyk, Bilal, melek, namaz, türbe, mucize, tilavet, hicret, fetva, adak, kurban, İbrahim, Nemrut, Zülfikar, kıyam, isar, cihat, lale, kılıç, kan, saldırı, at, kahramanlık, eyer, patlama, savaş, silah, tüfek, füze, düşman, kimyasal yağmur" olarak sayılabilir.²⁹

Kayser Eminpûr'un şiirinin en olgun dönemi olarak kabul edilen üçüncü dönemdeki manzumelerinde şairin kendini sükûta doğru çektiğine şahit oluruz.³⁰ Sorgulayıcı bir tavır da geliştiren şair, şiirinin birinci döneminde kullandığı "şehit" kavramını bu dönemde de kullanır fakat bu kavrama farklı bir bakış kazandırır. *Destur-i Zebân-i Aşk* kitabında yer alan ve Eminpûr'un dil ve imla işaretleri üzerinden de şiir yazma çabasını gösteren

²⁷ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 200.

²⁸ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebki der Şîr-i Kayser Eminpûr", s. 10.

²⁹ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebki der Şîr-i Kayser Eminpûr", s. 12.

³⁰ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebki der Şîr-i Kayser Eminpûr", s. 15.

“نشانه پرسشی / *Soru İşareti*” başlıklı şiiri ve diğer beyitleri buna güzel örnek-tir.

اگر که چون و چرا با خدا خطاست چرا
 31 چرا سوال و جواب است روز بازپسین؟

*Allah'a niçin ve nasıl diye sormak hataysa niçin
 Peki, sorgu ve sual var ahiret gününde?*

شهیدی که بر خاک می خفت
 سر انگشت در خون خود می زد و می نوشت
 دو سه حرف بر سنگ:
 « به امید پیروزی واقعی
 نه در جنگ،
 32 که بر جنگ! »

*Toprağa uzanmış bir şehit
 Parmağını kanına batırıyor ve yazıyordu
 Birkaç kelime taş üzerine:
 “Gerçek bir zafer umuduyla
 Savaşta değil,
 Savaşa karşı!”*

Kayser Eminpûr, bu dönemdeki şiirlerinde savaşta zafer kazanmak yerine, savaşa karşı zafer kazanmanın arayışındadır. İlk dönem eserlerinde, ideolojik bir bakışla Irak-İran savaşında ülkesinin yardımına şiirleriyle ko-şan şair, son dönem eserlerinde insani idealizm bakışıyla savaşın kendisine karşı çıkar. Özellikle 2000 yılında yaşadığı trafik kazası sonucundaki ağır ameliyatlar, onun daha çok kendi iç dünyasına kulak vermesine sebep olmuştur. *Destûr-i Zebân-i Aşk* kitabında yer alan “سفر در آینه / Aynada Yolculuk” başlıklı gazeli bu durumun en güzel örneklerindedir.³³

این منم در آینه، یا تویی برابرم؟
 ای ضمیر مشترک، ای خودِ فراترم!

*Ben miyim bu aynadaki, yoksa sen misin karşımdaki?
 Ey ortak zamir, ey uzaktaki ben!*

³¹ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 53.

³² Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 16.

³³ Futûhî, “Se Sedâ, Se Reng, Se Sebk der Şi'r-i Kayser Eminpûr”, s. 15, 23-24.

در من این غریبه کیست؟ باورم نمی شود
خوب می شناسمت، در خودم که بنگرم

*Bendeki bu garip de kim? İnanamıyorum
İyi tanıyorum seni, kendime baktığım zaman*

این تویی، خود تویی، در پس نقاب من
ای مسیح مهربان، زیر نام قیصرم!

...

*Bu sensin, bizzat sen, benim maskemin arkasındaki
Ey şefkatli Mesih, Kayser isminin altındayım*

سالها دویده ام از پی خودم، ولی
تا به خود رسیده ام، دیده ام که دیگرم

...

*Yıllarca koştum kendi peşimden, fakat
Kendime yetiştığım anda, gördüm ki bir başkasıyım ben*

از هزار آینه توبه تو گذشته ام
می روم که خویش را با خودم بیاورم

*Binlerce aynadan iç içe geçmişim
Gidiyorum, kendimi benimle getireyim*

با خودم چه کرده ام؟ من چگونه گم شدم؟
³⁴باز می رسم به خود، از خودم که بگذرم

*Kendime ne yapmışım? Ben nasıl kaybolmuşum?
Yine kendime varıyorum, kendimden geçtikten sonra*

Kayser Eminpûr'un şiirinin her üç döneminde ortak olan istiare (mecaz kümelenmesi) ise "kanat ve uçuş / بال و پرواز" eksenindedir. Neredeyse üç dönemin şiirlerinde de bu mecaz genişçe yer alır. "Kanat, tüy, güvercin, kafes, kuş, kelebek, kanat çırpma, kanat açma, kartal, doğan kuşu" gibi unsurlar Eminpûr'un şiirinde temel unsurlarıdır.³⁵ Onun şiirlerinde, kendi ülkesinin gerçekliğinin yanı sıra, klasik Fars şiirinin esas konuları arasında

³⁴ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 37-38.

³⁵ Futûhî, "Se Sedâ, Se Reng, Se Sebke der Şi'r-i Kayser Eminpûr", s. 19.

yer alan evrensel değerler de önemli yer tutar. Sabır, samimiyet, kadirşinas olmak, tevazu sahibi olmak, adalet, müsamahalı olmak gibi konular bunların başında gelir.³⁶ Eminpûr'un aşağıda yer alan mısraları, onun hayata bakışı konusunda fikir verici özelliktedir.

زندگی، ترکیب شادی با غم است
دوست می دارم من این پیوند را
گرچه می گویند: شادی بهتر است
دوست دارم گریه با لبخند را³⁷

*Hayat, mutlulukla gamın terkididir
Ben bu birleşimi seviyorum
Gerçi derler hani: Mutluluk iyidir
Ağlamayı gülmekle birlikte seviyorum*

3. Kayser Eminpûr'un Etkilendiği Şahsiyetler ve Şiirlerinde Telmih

Eminpûr, şiirlerinde birçok kişiye ve hadiseye telmihte bulunur. Onun telmihte bulunduğu ya da beyitlerini iktibas ettiği şairler arasında Mevlânâ, Hâfız ve İkbâl en dikkat çekenleridir. O, Hâce Abdullah-i Ensârî ve Ali Şeriatî gibi şahsiyetlerin sözlerine de telmih yapmıştır. Etkilendiği klasik şairlerin yanı sıra, bu şiirin birçok mazmunu da onun manzumelerinde görülür. Kayser Eminpûr, *Âyinehâ-yi Nâgehân* adlı kitabının başında Aynulkudât el-Hemedânî'den (ö. 1131) bir alıntı yapar ve ilgisi sebebiyle şiirlerinde çok defa ona telmihte de bulunur.³⁸

Eminpûr'un şiirinde *Kur'an-ı Kerim*'in kıssalarına da telmihler yapılır. Eminpûr'un şiirinde *Kur'an-ı Kerim*'e yapılan telmihler, onun şiir kitaplarının adında da görülebilmektedir.³⁹ *Teneffus-i Sobh* kitabının ismi *Kur'an-ı Kerim*'deki Tekvir Suresinin (17-18) “و اللیل اذا عسعس. و الصبح اذا تنفس” /Andolsun, yöneldiği zaman geceye. Andolsun, aydınlandığı zaman sabaha” ayetlerine dayanır. Yine *Destûr-i Zebân-i Aşk* kitabında Hazreti Yusuf kıssasına telmih vardır. “روایت رویا / Rüyanın Rivayeti” başlıklı şiirde Yusuf Suresinin beşinci ayetinin bir kısmı şiirde epigraf olarak iktibas edilmiştir.⁴⁰

³⁶ Mabûdî, Akdâyî, “Câmieşinâsî-yi Erzîşâ ve Zıdd-i Erzîşâ der Eş'âr-i Kayser Eminpûr”, s. 219-222.

³⁷ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 515.

³⁸ Beneşe Feyzî, “Şi'r-i Kayser”, *Ruşd-i Zebân ve Edeb-i Fârsî*, Sayı: 94, 1389 hş., s. 30.

³⁹ Mukaddem, “Novâverî der Şi'r-i Kayser Eminpûr”, s. 149.

⁴⁰ İsmâîl Nâdirî, Muhammed Mehdî Rûşen, Numân Onak, “Dagdeğhâ-yi İctimâf-yi Şi'r Kayser Eminpûr”, *Faslnâme-i Pejûhîşhâ-yi Edebî ve Belâğî*, Sayı: Yıl: 2, Sayı: 1, 1392, hş., s. 85.

فرزندم!
 رؤیای روشنت را
 دیگر برای هیچ کسی بازگو مکن!
 - حتی برادران عزیزت -

Yavrum!
Apaçık rüyanı
Bundan böyle anlatma kimselere
-Hatta sevgili kardeşlerine bile -

می ترسم
 شاید دوباره دست بیندازند
 خواب تو را
 در چاه
⁴¹شاید دوباره گرگ...

Korkarım
Bir kez daha alay ederler
Senin rüyanla
Kuyuda
Belki tekrar kurt...

Eminpûr, ülkesinde verilen özgürlük mücadelesi etrafında gençleri bilinçlendirmek için Hazreti İbrahim ve İsmail kıssasına da telmihte bulunur. Bu konuya, onun *Teneffus-i Sobh* kitabında yer alan “ غزل تقویم ها / Takvimlerin Gazeli” başlıklı şiirinden bir pasaj örnek verilebilir.⁴²

دل در تب لبیک تاول زد ولی ما
 لبیک گفتن را لبی هم تر نکردیم
 حتّی خیال نای اسماعیل خود را
⁴³همسایه با تصویری از خنجر نکردیم

Gönül lebbeyk demeyi arzuladı fakat biz
Lebbeyk demekle de dudağımızı ıslatmadık
Hatta kendi İsmail'imizin ayrılığının hayalini
Hançerden bir tasvirle komşu yapmadık

Hız. Âdem ve onun çocukları olan Habil ve Kabil kıssası da Eminpûr'un telmihte bulunduğu hadiseler arasında yer almaktadır. Onun *Âyinehâ-yi*

⁴¹ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, İntişarât-i Morvârîd, Tahran 1393 hş., s. 10.

⁴² Nâdirî, Rûşen, Onak, “Dagdeğhâ-yi İctimâf-yi Şi'r Kayser Eminpûr”, s. 88.

⁴³ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 392.

Nâgehân adlı kitabında yer alan “ نه گندم نه سیب / Ne Buğday Ne de Elma” başlıklı şiiri buna örnek gösterilebilir.

نه گندم و نه سیب

آدم فریب نام تو را خورد

*Ne buğday ne de elma
Âdem senin adına aldı*

از بی شمار نام شهیدانت

هابیل را که نام نخستین بود

دیگر

این روزها به یاد نمی آورد

هابیل

نام دیگر من بود

یوسف، برادر من نیز

تنها به جرم نام تو

چندین هزار سال

⁴⁴زندانی عزیز زلیخا بود...

Senin sayısız şehitlerinden

Habil ki ilk isimdi

Artık

Bu günler hatırlamıyor

Habil

Benim diğer adımdı

Yusuf, kardeşim de

Senin adının günahıyla

Birkaç bin yıl

Züleyha'nın Azizi'nin esiriydi

Kayser Eminpûr'un şiirlerinde milli (ulus anlamında) göndermelerden ziyade dinî göndermeler ön plandadır. Klasik ya da çağdaş dönem Fars şairlerinin vazgeçemedikleri İslâm öncesi İran kahramanları, Eminpûr'un şiirlerinde neredeyse yok gibidir. Bunun yerine onun şiirinde Mehdi'nin gelişi ve Ramazan bayramı gibi dini hususiyetler karşımıza çıkmaktadır. *Der Kûçe-yi Âfitab* kitabında yer alan “ مهمانی / Misafirlik” başlıklı şiir bunun en güzel örneklerindedir.

⁴⁴ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 264.

عید است و دلم خانه ویرانه بیا
 این خانه تکاندیم ز بیگانه بیا
 یک ماه تمام میهمانت بودیم
 45 یک روز به مهمانی این خانه بیا

Bayramdır, gönlüm yıkık bir harabedir gel
Temizledik bu evi yabancından gel
Tam bir ay senin misafirindik
Bir gün olsun bu eve misafirlîğe gel

4. Kayser Eminpûr'un Şiirlerinde Atasözleri ve Deyimler

Şairlerin nasıl bir kişiliğe sahip oldukları hem okurlarının hem de edebiyat araştırmacılarının merak ettiği konular arasında yer alır. Kayser Eminpûr'un samimi ve içten bir kişiliğe sahip oluşu, onu yakından tanıyanların üzerinde durduğu hususlardandır. Yakından tanıyanlara göre Eminpûr, samimiyetsiz tavırlardan son derece uzak duran ve bu özelliklere sahip insanlardan hoşlanmayan bir mizaca sahipti. O, şöhret çabasında olmamış ve makam ve mevki elde etmekten uzak durmuştur. Onun üslubunu ve şiirini okuyucusunun nezdinde beğenilir kılan bir başka özellik ise günlük dili kullanmasıdır. Atasözlerinden yararlanması, kinayeye başvurma, halk dilini ve halkın bakışını şiirlerine yansıtması, Eminpûr'un halkla kurduğu samimi münasebetin göstergesidir. *Edebiyyât-i İmrûz-i İrân* adlı kitabında Muhammed Hukûkî'nin de işaret ettiği üzere, onun özellikle inkılâp sonrası gazellerinde halk söyleyişine yakınlaşma görülmektedir.⁴⁶ *Âyînehâ-yi Nâgehân* adlı kitabında yer alan beyitlerinde bu özelliğini açık olarak görebilmekteyiz.

حرفی است عامیانه که می گویند:

« تقدیر هر کسی را

از پیش، روی لوح جبینش نوشته اند.»

47 بگذار عامیانه ببندیشیم!

Amiyane bir sözdür ki şöyle derler:
"Herkesin kaderini
Önceden, alnına yazmışlar"
Bırak da amiyane düşünelim.

⁴⁵ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 422.

⁴⁶ Feyzî, "Şi'r-i Kayser", s. 31; Mabûdî, Akdâyî, "Câmieşinâsî-yi Erzîşâh ve Zıdd-i Erzîşâh der Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 219.

⁴⁷ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 320.

...

از من گذشت
 اما دلم هنوز
 با لهجه محلی خود حرف می زند
 با لهجه محلی مردم
 با لهجه فصیح گل و گندم⁴⁸

*Benden geçti
 Fakat gönlüm hâlâ
 Kendi mahalli lehçesiyle konuşuyor
 Halkın mahalli lehçesiyle
 Çiçek ve buğdayın fasih lehçesiyle*

Kayser Eminpûr'un bütün şiirlerinde atasözlerine, kinayelere ve halk inanışlarına yer verdiği elbette söylenemez. Onun özellikle ilk dönem kitapları olan *Teneffus-i Sobh* ve *Âyinehâ-yi Nâgehân* kitaplarında bu özellikler çok daha azdır. Şairin kendisinin de verdiği derslerde ifade ettiği üzere, ilk şiirleri yaşadığı dönemin bir sonucu olarak daha çok savaş teması üzerinedir. Bu sebeple, ilk kitapları henüz şairin kendine özgü bir üslup kazandığı kitaplar değildir. Nîmâî tarz olarak kabul edilen şiirlerinde de bu kullanımlar azdır. Fakat klasik tarza yakın olan şiirlerinde (*Golhâ Heme Âftâbgerdânend* ve *Destûr-i Zebân-i Aşk*) atasözü, kinaye ve halk söyleyişleri daha çok göze çarpar.⁴⁹ Kayser Eminpûr'un kullandığı atasözlerine örnek olarak ise şunlar verilebilir:

این آسیاب کهنه به نوبت نیست⁵⁰

Bu eski değirmen (dünya) sırayla değildir

یک عمر دویدیم و لب چشمه رسیدیم
 خشکید و به یک جرعه چشیدن نرسیدیم⁵¹

*Bir ömür koştuk ve çeşmeye vardık
 Kurudu ve bir yudum tatmaya varamadık*

⁴⁸ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 323.

⁴⁹ Feyzî, "Şi'r-i Kayser", s. 32.

⁵⁰ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 289.

⁵¹ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 220.

سوخت دست و بال ما از این همه

کاسه های داغتر از آش ها⁵²

*Yandı elimiz ve kanadımız bütün bu
Yemekten daha kızgın olan kâselerden*

5. Kayser Eminpûr'un Şiirlerinde Söz Sanatları ve Kafiye

Klasik dönemde, bir metnin şiir sayılabilmesi için taşıdığı duygu ve düşüncenin yanı sıra ölçülü ve kafiyeli olması esas kabul edilmiştir. Hatta İranlıların çoğunluğuna göre vezin ve kafiyeye sahip olmayan sözler şiir olarak kabul görmemektedir.⁵³ Günümüze gelindiğinde, şiirin kafiyeli ve vezinli olup olmaması konusunda farklı yaklaşımlar dile getirilmiş ve bir ölçü ve kafiyeye sahip olmayan metinler de şiir olarak adlandırılmıştır. Çağdaş Fars şiirinde gelenekle modernlik arasında bir yerde konumlanan Kayser Eminpûr, form olarak klasik fakat muhteva olarak bugünün şiirini yazmıştır. Eminpûr, Ahmed-i Şamlû'nun temsilcisi olduğu "şî'r-i sepîd/serbest şiir" anlayışını reddetmemekle birlikte bazı eserlerinde vezinsiz şiir yazmamıştır.⁵⁴

Kayser Eminpûr'un şiirlerinde dikkat çeken en belirgin özelliklerden birisi de kelimelerle son derece ilgili bir şair olmasıdır. Bilindiği üzere, şiirin en önemli malzemesi kelimelidir. Kelime, şairin duygu ve düşüncelerini dile getirmek için şiirinde kullandığı maddi bir malzemedir. Dil ve kelime üzerine yoğunlaşan, dil oyunlarını seven kimi şairler, kelimelerden sadece duygu ve düşüncelerini ifade etmek için yararlanmakla yetinmezler ve kelimelerin kendisiyle oynamak suretiyle bir şiir oluşturma yoluna giderler. Eminpûr, kimi şiirlerinde adeta kelimelerle oynayarak şiir yazar. Kelimelerle oynaması, onun şiirinde farklı bir atmosfer oluşturur. Eminpûr için "kelimelere âşık bir şair"⁵⁵ denilmesi bu bakımdan anlamlı bir nitelendirmedir. Onun seçtiği kelimeler sade, ahenkli, anlaşılır, somut, yaygın ve günlük dilde kullanımda olanlardır.⁵⁶ Eminpûr'un şiirlerinde paradoks, tezat, ses uyumu (aliterasyon), tekrar, iç ve dış kafiye gibi unsurlar da anlamla uyumluluk gösterecek biçimde dikkatle kullanılır.⁵⁷

⁵² Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 59.

⁵³ Mâh Nazarî, "Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr", *Faslnâme-yi Tahassûsî-yi Zebân ve Edebiyyât-i Farsî*, Sayı: 5, 1389 hş., s. 152. İslâmî edebiyatta kafiye verilen değer in ifadesi olarak, kafiye ile ideal hayat algısı arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Bk. İsmail Bayer, "Klasik Arap Edebiyatı Kafiye Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: Zemahşerî'nin Kafiye Makâmesi Örneği" *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 66, 2016, s. 357-366.

⁵⁴ Nazarî, "Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 140.

⁵⁵ Nazarî, "Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 138.

⁵⁶ Nazarî, "Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 156.

⁵⁷ Nazarî, "Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr", s. 139.

Kayser Eminpûr'un aşağıda verilen “ حرفی از نام تو / Adından Bir Harf” başlıklı gazeli, onun söz sanatlarına bakışının en güzel örneklerinden biridir.

ناگهان دیدم سرم آتش گرفت
سوختم، خاکسترم آتش گرفت

*Aniden gördüm başım tutuştu
Yandım, külüm tutuştu*

چشم وا کردم، سکونم آب شد
چشم بستم، بسترم آتش گرفت

*Gözümü açtım, sükûtum eridi
Gözümü kapattım, yatağım tutuştu*

در زدم، کس این قفس را وانکرد
پر زدم، بال و پریم آتش گرفت

*Kapıyı çaldım, kimse açmadı bu kafesi
Kanat çırdım, kolum kanadım tutuştu*

از سرم خواب زمستانی پرید
آب در چشم ترم آتش گرفت

*Başımdan kış uykusu uçup gitti
Islak gözlerimde su tutuştu*

حرفی از نام تو آمد بر زبانم
58 دستهایم، دفترم آتش گرفت

*Senin adından bir harf geldi dilime
Ellerim, defterim tutuştu*

Kayser Eminpûr'un bu şiirin kafiyesi “ سرم، خاکسترم، بسترم و پریم ” şeklinde kurulmuş; redif olarak ise “ آتش گرفت ” tercih edilmiştir. Şefii Kedkenî'nin ifadesiyle “Başka hiçbir edebiyatta Fars edebiyatındaki kadar yaygın bir özellik olmayan redif”, her ne kadar şairin düşünce ve hayal dünyasını sınırlandırıcı bir unsur olarak görülse de, Eminpûr'un şiirlerinde çokça yer almaktadır.⁵⁹ Yukarıda yer alan şiirin mısraları arasındaki ritim ve ahengin sağlanması için “ در زدم، پر زدم، چشم بستم ” fiilleri kullanılmıştır. Şiirdeki tenasüp sanatının sağlanabilmesi açısından ise “ آتش، خاکستر، سوختن ” gibi klasik

⁵⁸ Kayser Eminpûr, *Mecmûa'-yi Eş'âr*, s. 299.

⁵⁹ Nazarî, “Mûsîkî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr”, s. 150.

Fars şiirinin en yaygın kavramları seçilmiş, tezat açısından ise “واکرد، بستم، وا نکرد، آب و آتش” bir arada kullanılmıştır.⁶⁰

Şiirin kafiyeli olması, özellikle klasik şiirde olmazsa olmazdır. Beytin son kelimesi olan kafiye, şiirin zevkini tamamlayan bir unsur olmasının yanı sıra sonraki beyit ya da mısra için bir dayanak oluşturur. Kafiye, şiir için zihinsel ve anlamsal bir armoni (ahenk) oluşturur.⁶¹ Eminpûr'a göre kafiye, şairin ayak bağı ve sebk-i hindî üslubundaki gibi şiirin anlaşılmasını güçleştiren bir unsur değildir.⁶² O, hem klasik şiirlerinde hem de Nîmâî tarzındaki şiirlerinde vezin ve ritme son derece bağlıdır. Eminpûr da, tıpkı ritimsiz şiiri, üstü başı çıplak insana benzeten Nîmâ Yûşîc'in ifadelerinde olduğu üzere “kâinattaki hiçbir şeyin ritimsiz olmadığı, hatta çatışmanın bile bir başka ritim yakalamak için yaşandığı”⁶³ düşüncesindedir. Eminpûr, kafiye ve anlam arasında bir tercih yapılması gerektiğinde, anlamdan yana tavır alan bir şairdir. Onun şiirinde, kafiye şiirden doğmaktadır. Ona göre dil, kendinden başka hiçbir şeyden emir almaz.⁶⁴

Sonuç

Kayser Eminpûr'un ilk dönem şiirlerinde şair, toplumun sesinin ve beklentilerinin sözcüsüdür. Yaşadığı dönemde, ülkesinin sahip olduğu siyasi ve sosyal atmosfere yabancı kalmamış, şiirlerinde bu durumu tasvir etmeyi görev bilmiştir. Ülkesindeki atmosferin değişmesi ve Irak-İran savaşının sona ermesiyle birlikte onun şiirinin atmosferinde de bir değişim yaşanmıştır. Eminpûr'un olgunluk dönemi eserlerinde ise, şairin sesi toplumu kendi peşinden sürükleyebilecek özelliklere sahiptir. Bugün İran'da onun en çok beğenilen şiirlerinin önemli bir kısmı bu döneme ait olanlarıdır. Şairin 2000 yılında geçirmiş olduğu trafik kazası ve sonrasındaki uzun tedavi sürecinin de şiirinin derinlik kazanmasında etkisi bulunmaktadır.

Eminpûr, şiirinde son derece sade bir dil kullanmış olmakla birlikte kelimelerle oynamayı seven bir şairdir. O, anlatımlarında atasözleri ve deyimlerden yararlanmış ve şiirlerinin konusuyla uyumlu biçimde çok sayıda telmihe de başvurmuştur.

Hem klasik ve hem de çağdaş şiirin özelliklerini barındıran Eminpûr'un manzumelerinde, gerek klasik ve gerekse çağdaş İran şairlerinin aksine, ulus bilinci anlamında duyarlılıktan ziyade, insani ve İslâmî duyarlılık esas olduğu söylenebilir. Onun son dönem şiirlerinde, savaşta zafer kazanmak düşüncesi, savaşta karşı zafer idealine dönüşmüştür.

⁶⁰ Nazarî, “Mûsikî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr”, s. 142.

⁶¹ Nazarî, “Mûsikî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr”, s. 146, 148.

⁶² Feyzî, “Şi'r-i Kayser”, s. 31.

⁶³ Nazarî, “Mûsikî-yi Eş'âr-i Kayser Eminpûr”, s. 149.

⁶⁴ Niyâ, “Murûrî ber Kârname-yi Şi'r-i Kayser Eminpûr”, s. 146.

Kaynakça

Balcı, Musa, “Çağdaş İran Şairlerinden Kayser Eminpûr’un Poetika Temalı Şiirleri Üzerine”, *UMTEB IV. Uluslararası Mesleki ve Teknik Bilimler Kongresi*, Erzurum 2018.

Balcı, Musa, “Çağdaş İran Şiirinde Savaş ve Kayser Eminpûr’un Savaş Temalı Şiirleri”, *Turnalar Dergisi*, Sayı: 72, 2018.

Bayer, İsmail, “Klasik Arap Edebiyatı Kafiye Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: Zemahşerî’nin Kafiye Makâmesi Örneği” *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 66, 2016.

Eminpûr, Kayser, *Aşk Dilinin Grameri* Çeviren: Prof. Dr. Ali Güzelyüz, Demavend Yayınları, İstanbul 2013.

Eminpûr, Kayser, *Mecmûa’-yi Eş’âr*, İntişarât-i Morvârîd, Tahran 1393 hş.

Feyzî, Benefşe, “Şi’r-i Kayser”, *Ruşd-i Zebân ve Edeb-i Fârsî*, Sayı: 94, 1389 hş.

Futûhî, Mahmûd, “Se Sedâ, Se Reng, Se Sebk der Şi’r-i Kayser Eminpûr”, *Edeb Pejûhi*, Sayı: 5, 1387, hş.

Kırlangıç, Hicabi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*, Hece Yayınları, Ankara 2014.

Mabûdî, Ferehnâz; Akdâyî, Tûrec, “Câmieşinâsî-yi Erzîşhâ ve Zıdd-i Erzîşhâ der Eş’âr-i Kayser Eminpûr”, *Faslnâme-yi Tahassûsî-yi Zebân ve Edebiyyât-i Farsî*, Sayı: 15, 1396 hş.

Muhammedî, Muruvvet, “Berresî-yi “Men”hâ-yi Şi’ri-yi Kayser Eminpûr”, 1379 hş..

Mukaddem, Suheylâ Selâhî, “Novâverî der Şi’r-i Kayser Eminpûr”, *Pejûhişnâme-yi Zebân ve Edebiyyât-i Fârsî*, Yıl: 2, Sayı: 6, 1389 hş.

Nâdirî, İsmâîl; Rûşen, Muhammed Mehdî; Onak, Numân, “Dagdagehâ-yi İctimâî-yi Şi’r Kayser Eminpûr”, *Faslnâme-i Pejûhişhâ-yi Edebî ve Belâğî*, Sayı: Yıl: 2, Sayı: 1, 1392, hş.

Nazarî, Mâh, “Mûsikî-yi Eş’âr-i Kayser Eminpûr”, *Faslnâme-yi Tahassûsî-yi Zebân ve Edebiyyât-i Farsî*, Sayı: 5, 1389 hş.

Niyâ, Sâye İktisâdî, “Murûrî ber Kârname-yi Şi’ri-yi Kayser Eminpûr”, *Nâme-yi Ferhengistân*, Sayı: 36, 1386 hş.

Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi

Hasan SÖZEN*

Özet: İnsanların dikkatine sunulan birçok ayette Hz. Muhammed'in model olma misyonuna atıfta bulunulmuş, kişiliğinin bireysel ve toplumsal yönünün kavranması ve muhatapları tarafından örnek alınması istenmiştir. Hz. Muhammed'in örnek kişiliği, Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programının ünite ve konuları arasında da yer almış, öğrencilerin bu kişilik özelliklerini bilmeleri ve bir bilinç haline getirmeleri hedeflenmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve metin analizine dayalı bu çalışmada Hz. Muhammed'in örnekliliği ve kişilik özelliklerinin eğitim-öğretim sürecine nasıl ve ne kadar dâhil edilebileceğinin imkân ve sınırları ortaya koyulmuştur. Hz. Muhammed'in örnek kişiliği, tutum ve davranışlarının çocuklar için modellenmesinde yararlanılabilecek unsurları içeren Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı öğretmenlerin dikkatine sunulmuş, eğitim durumlarına yönelik önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Öğrenme, Model Alma, Hz. Muhammed, Albert Bandura, Peygamberimizin Hayatı

Teaching the Prophet Muhammad's Sample Personality Through Method of Sampling

Abstract: In many verses presented to the attention of people, the live of the Prophet Muhammad, has been referred to the mission being a model, and requested to understand the individual and social aspect of his personality. Prophet Muhammad's unique personality is also included in the units and subjects of the Prophet's Life Course Curriculum, and it has been aimed that the students will understand and develop these personality characteristics by themselves. In this study based on literature and text analysis technique of qualitative research method, the possibilities and limits of how to include Prophet Muhammad's example and personality characteristics in educational situations have been revealed. Social Cognitive Learning Theory, which includes concepts and stages to be taken into consideration in modelling of the personality, attitudes and behaviours of Prophet Muhammad, for students, is presented to the attention of teachers.

Keywords: Social Learning, Modelling, Prophet Muhammad, Albert Bandura, The Life Of Our Prophet

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Gönderilme Tarihi: 17 Ekim 2018, Kabul Tarihi: 26 Aralık 2018

* Araş. Gör. Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, Bayburt, Türkiye, hasan.sozen@mail.com, orcid.org/0000-0002-3141-2994

Giriş

İnsanların, özellikle de çocukların model aldıkları kişilerden yeni bilgi ve beceriler kazanabilecekleri, hatta mevcut öğrenmelerinin değişime uğrayabileceği akademik çevrelerce ifade edilen bir gerçektir. Modeller, kendilerini model alanlar için birer esin kaynağı, belli bir beceriyi geliştirmede, tutum ve davranışı ortaya koymada ve bunların sürekliliğini sağlamada güdülenme kaynağı olabilecekleri gibi, karşılaşılan olumsuz durumlarda cesaret kırıcı ve yıpratıcı bir etki de yaratabilmektedir.

Çocuklar, dini ve milliyeti ne olursa olsun, dünyaya geldikleri andan itibaren insanları dikkatle izler, onların tutum ve davranışlarını, sosyal öğrenmenin de önemli bir ögesi olan taklit yoluyla örnek alırlar. Burada öğretmen ve ebeveynlere düşen görev, çocukların iyi birer gözlemci olduklarının bilincine varmaları, onların olumlu kişilik özellikleri kazanabilmeleri için uygun modellerle karşılaşmalarını, bu modelleri tanımlarını sağlamalarıdır.

Allah Hz. Muhammed'i, kulluk görevini yüklediği insanoğluna vahyi yaşama noktasında en güzel örnek olarak sunmuş, kişilik özelliklerinin model alınmasını istemiştir.¹

Hız. Muhammed'in yalın ve yaşanabilir örnekliliği, Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında da vurgulanmış, öğrencilerin, onun örnek hayatı ve kişilik özellikleri üzerinden İslam'ı daha iyi anlamaları amaçlanmıştır²

Çalışmamızın amacı, Hz. Muhammed'in, hem Kur'an-ı Kerim'de hem de Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında ifade edilen örnekliliğinden hareketle onun kişilik özelliklerinin, tutum ve davranışlarının eğitim-öğretim süreç ve etkinliklerine nasıl ve ne kadar dâhil edilebileceğine yönelik bir anlayış sunmak; Söz konusu kişilik özelliklerini modellemeye imkân veren bir öğrenme kuramı önermektir.

Nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesine dayalı olan bu çalışmada ilgili literatür taranmış, tümevarım yöntemiyle okunmuş ve ilgili metinler analiz edilmiştir. Araştırmada kullanılan temel kavramlar hakkında bilgi vermek, kuramsal temellerini ortaya koymak ve elde edilen verileri değerlendirebilmek için eğitim ve gelişim psikolojisinde yapılan çalışmalardan; yayımlanan eserlerden ve alan uzmanlarının görüşlerinden istifade edilmiştir. Çalışmanın teolojik boyutunda ise Kur'an-ı Kerim'den, meal ve tefsirlerinden, ayrıca esbâb-ı nüzûllerden yararlanılmıştır.

¹ Ahzab 33/21.

² Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> (01.09.2018).

Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Peygamberimizin Hayatı Dersi

Model alma yoluyla öğrenme anlayışının temelleri Aristo ve Platon'a kadar uzanmaktadır. Aristo ve Platon'a göre eğitimin temel amacı, çocukların gözlemleyip örnek alabilecekleri en iyi model tiplerini onlara sunmaktır.³ İlk defa Julian Rotter tarafından kullanılan "sosyal öğrenme" kavramını deneysel olarak ele alan ve açıklamaya çalışan bilim insanı Edward Thorndike olmuştur.⁴ Öğrenmenin toplum içinde, bir rehber eşliğinde, öğrenenin ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştiğini öne süren Lev Vygotsky de, sosyal öğrenmeye ve bunun çocuğun öğrenmesi üzerindeki etkisine vurgu yapmıştır.⁵ Sosyal öğrenmeye ilişkin çalışmaları bulunan diğer bilim insanları ise Neal Elgar Miller, John Dollard, Burrhus Frederic ve Skinner'dır.⁶

Miller ve Dollard sosyal öğrenmeyi bir tür edimsel koşullanma olarak değerlendirmiş, çalışma sonuçlarını davranışçı açıdan yorumlamıştır. Onlara göre öğrenme; gözlemin, gözlenebilir tepkinin ve pekiştirmenin bir sonucudur.⁷ Skinner'ın gözlem yoluyla öğrenmeye ilişkin açıklamaları, Miller ve Dollard'ın açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir. Ona göre öğrenmenin ilk aşamasını, örnek alınacak/alınması istenen kişinin tutum ve davranışlarının gözlenmesi oluşturur. Daha sonra gözleyen kişi kendi davranışını gözlemlediği kişinin davranışına uygun hale getirir ve onun davranışına benzer bir davranış ödüllendirilir.⁸

"Düşünme ve Etkinliğin Sosyal Temelleri" adlı çalışmasıyla, sosyal bilişsel öğrenme kuramının kavramlarını, ilke ve öğrenme süreçlerini ortaya koyarak temellerini atan, bu alanda yapılmış çalışmaları geliştirmek suretiyle bilimsel bir zemine oturtan ve nihayet sosyal bilişsel öğrenmenin bir öğrenme kuramı olarak ortaya çıkmasını sağlayan isim ise Albert Bandura olmuştur.⁹

Sosyal bilişsel öğrenme, Albert Bandura tarafından kişinin bir başkasının tutum ve davranışları ile bunların sonuçlarını gözlemlemesi sonucunda yeni bir tutum ve davranış geliştirmesini ve/veya mevcut bilgi ve becerilerin belli bir ölçüde değiştirilmesini ifade eden, model alma yoluyla öğrenme sürecini belirtmek için kullanılmıştır. Bu yaklaşımda öğrenen kişi gözlemci, gözlemlenen kişi ise model olarak adlandırılmaktadır. Öğrenmede düşün-

³ Sevil Büyükalın Filiz, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011, s. 77.

⁴ Melek Kalkan, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Eğitim Psikolojisi*, nşr. Yaşar Özbay ve Serdar Erkan, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008, s. 289.

⁵ David Wood, *Çocuklarda düşünme ve öğrenme*, çev. Mine Özünlü, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003, s. 54-55.

⁶ Gülgün Bangir Alpan, "Davranışçı ve Bilişsel Öğrenme Kuramları", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, nşr. Yusuf Budak, Ankara: Pegem Akademi, 2015, s. 128.

⁷ Filiz, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, s. 78.

⁸ Filiz, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, s. 78.

⁹ Kalkan, "Sosyal Öğrenme Kuramı", s. 290.

cenin önemini vurgulayan Bandura, gözlem yapmanın özellikle çocukların öğrenmeleri üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir.¹⁰

Sosyal bilişsel öğrenme kuramına göre çocuklar, tutum ve davranışlarına yön veren pek çok yeni bilgi ve beceriyi model almak suretiyle öğrenmektedir. Böylece onlar hem problem çözme, analiz etme, sentez yapma gibi bilişsel becerileri; hem de duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimi olan duyuşsal becerileri kazanabilmektedir.¹¹

Model alma yoluyla öğrenme önemli ölçüde taklide dayansa da, tutum ve davranışlarının basit bir tekrarı olarak değerlendirilmemelidir. Taklit, girişte de ifade ettiğimiz gibi gözlem yoluyla öğrenmenin önemli bir ögesi olmakla beraber, gözlenen modelin davranışlarının olduğu gibi taklit edilmesinden öte bir anlam taşımaktadır. Nitekim gözlem esnasında, öğrenme sürecindeki kişinin etkin katılımı söz konusu olmaktadır. Bu yaklaşımda asıl olan kişinin gözlemediklerini zihinsel (Cognitive) bir işleme tabi tutması, gözlemlenen olay ve nesnelere etkileşim içinde kalmasıdır.¹²

Bu kuram, Peygamberimizin Hayatı Dersinde, Hz. Muhammed'in örnek şahsiyetinin ve kişilik özelliklerinin modellenmesi ve öğrenciler tarafından örnek alınması sürecinde de yararlanılabilecek başlıca eğitim yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Peygamberimizin Hayatı Dersi İlk ve Orta Öğretim Programlarında, öğrencilerin Hz. Muhammed'in hayatını, belli dönem ve konuları ile bir bütün olarak değerlendirebilmeleri, onun örnekliğinin bireysel ve toplumsal yönünün farkına varmaları, onu sevmeleri ve kendilerine model almaları hedeflenmiştir.¹³

Hz. Muhammed'in Örnekliği öğrenme alanında yer alan bu kazanımlar, sosyal bilişsel öğrenme kuramının temel prensipleri, öğretim ilkeleri ve gözlem yoluyla öğrenme süreçleri dikkate alınmak suretiyle öğretim sürecine dâhil edilebilir. Bu aşamada göz önünde bulundurulması gereken ise, öğrencilerin içinde buldukları gelişim dönemleri ve özellikleridir. Hz. Muhammed'in Örnekliği öğrenme alanında yer alan bu kazanımların öğrencilerde geliştirilebilmesi, öğrencilerin gelişim özelliklerinin bilinmesine ve eğitim durumlarının buna uygun olarak düzenlenmesine de bağlıdır.

Gelişim özelliklerinin dikkate alınmadığı bir eğitim-öğretim sürecinin sonunda, çocukların algı veya anlayış eksikliğinden dolayı konudan uzaklaşabildikleri; bıkkınlık, suçluluk, yetersizlik, hırçınlık gibi psikolojik tepkiler gösterebildikleri bilinen bir gerçektir.¹⁴

¹⁰ Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010, s. 160-161.

¹¹ Kalkan, "Sosyal Öğrenme Kuramı", s. 79.

¹² Kalkan, "Sosyal Öğrenme Kuramı", s. 292.

¹³ Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> (01.09.2018).

¹⁴ İna ter Avest, *İlköğretim Çocuklarının Sorgulayıcı Dini Gelişimi, Din Öğretiminde Yeni Yöntem Araştırmaları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 379-424.

Çocukların öğrenme çabalarına yardım için yapılan bilinçsiz girişimler de çoğu zaman fayda yerine zarar vermekte, bir takım davranış bozukluklarının ortaya çıkmasına, öğrenmenin engellenerek başarısızlığa uğramasına neden olabilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla geleceğin yetişkinleri olan çocukların gelişim özelliklerinin bilinmesi, neyi, nasıl ve ne kadar öğrenebileceklerinin tespit edilerek uygun eğitim metotlarının belirlenmesi, istenen eğitim çıktıklarına ulaşılabilmesi için önemli olmaktadır. Tüm bunlar, sosyal bilişsel öğrenme kuramının işe koşulacağı Peygamberimizin Hayatı Dersi için de söz konusu olmaktadır.

Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Dayandığı Temel İlkeler

Bandura tarafından geliştirilen Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının altı temel ilkesi bulunmaktadır. Bunlar; karşılıklı belirleyicilik, sembolleştirme kapasitesi, öngörü kapasitesi, dolaylı öğrenme kapasitesi, kendini düzenleme kapasitesi ve öz yargılama kapasiteleridir.¹⁶

Karşılıklı Belirleyicilik

Bandura'ya göre; bireyin davranışı, bireysel etkenler ve çevresel olaylar birbirleri ile etkileşim halindedir. Bireyin tutum ve davranışları, bu etkileşimler sonucunda şekillenmektedir. Davranış çevreden etkilenirken, çevre de davranıştan etkilenmekte ve değiştirebilmektedir.¹⁷ Bu ilişkiyi bir üçgen olarak ele aldığımızda, üçgenin bir ucunda bireyin kişilik özellikleri, karakteri, duygu, düşünce, ilgi, ihtiyaç ve inançları yer alırken, diğer ucunda davranışları yer almaktadır. Üçgenin bir diğer ucunda ise çevre bulunmaktadır. Bireyin kararları üzerinde etkili olan çevresel faktörler ve olaylar, aynı zamanda bireye nasıl davranması gerektiği ile ilgili ipuçları vermektedir.¹⁸ Kısacası davranış çevreyi, çevre de davranışı etkileyip değiştirebileceği gibi; çevre bireysel özellikleri, bireysel özellikler de çevreyi değiştirebilmektedir. Neticede bireyin duygu, düşünce ve davranışları, söz konusu üç etken tarafından belirlenmektedir. Belli bir konuda öğretmen ve ebeveynlerini örnek alan bir çocuğun benzer davranışlarda bulunabilmesi gibi, ilkokul öğretmenin öğrencilerinden etkilenerek çocuksu davranışlarda bulunması karşılıklı belirleyiciliğe örnek olarak verilebilir.

Sembolleştirme Kapasitesi

Bandura'ya göre insanlar, dünyayı bilişsel temsilciler aracılığıyla sembolleştirmekte, semboller yoluyla düşünmekte ve öyle görmektedir. Ona göre söz konusu bilişsel temsilcilerin insanları etkileme gücü, dünya gerçekliğinin insanları etkileme gücünden daha fazla olmaktadır.¹⁹ Bu sembol-

¹⁵ Ahmet Rahmi Ercan, *Çocuklar Nasıl Öğrenir*, Ankara: Galeri Kültür Yayıncılık, 2000, s. 1.

¹⁶ Alpan, "Davranışçı ve Bilişsel Öğrenme Kuramları", s. 129-132.

¹⁷ Alpan, "Davranışçı ve Bilişsel Öğrenme Kuramları", s. 129.

¹⁸ Binnur Yeşilyaprak, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretim*, Ankara Pegem Akademi Yayınları, 2012, s. 255.

¹⁹ Albert Bandura, *Lernen Am Modell- Ansätze Zu Einer Sozial-Kognitiven Lerntheorie*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1979, s. 23-24.

ler aynı zamanda insanların çevrelerini nasıl algılayıp anlamlandırdıklarının göstergesidir. İnsan zihnindeki bu semboller, onların hem düşünmelerini hem de düşündüklerini ifade edebilmelerini sağlamaktadır.²⁰

Öngörü Kapasitesi

Öngörü kapasitesi, insanların geçmişte yaşadıklarının, geleceği şekillendirmek için yararlanabilmesi, zihinlerinde kodladıkları bu geçmiş yaşantılar sayesinde geleceğe dönük hedefler belirleyebilmesidir. Öngörü kapasitesi ile insanlar, başkalarının kendilerine nasıl davranacaklarını tahmin edebilir, tutum ve davranışlarının olası sonuçlarını değerlendirirken, olumlu sonuçlar doğurabilecek davranışları önceleyebilir, kendilerine ve çevrelerindeki diğer insanlara zarar verebilecek eylemlerden uzak durmayı tercih edebilirler.²¹

Dolaylı Öğrenme Kapasitesi

İnsanlar, özellikle de çocuklar, genellikle başkalarının davranışlarını ve o davranışların sonuçlarını gözlemleyerek öğrenirler. Elbette insanlar yaparak, yaşayarak, kendi tutum ve davranışlarının sonuçlarına katlanarak da öğrenebilirler. Ancak bu öğrenme çok yalın kalmakta, bireyin öğrenme kapasitesini sınırlandırmaktadır. Oysa dünya hayatı bireyin salt kendi yaşantısı, deneyim ve tecrübeleriyle sınırlı değildir. İnsanların başkalarının yaşantılarından, onların elde ettikleri deneyim ve tecrübelerden öğrenmesi, onların hem öğrenme kapasitelerini hem de öğrenme hızını yükseltmektedir.²²

Kendini Düzenleme Kapasitesi

İnsanlar kendi davranışlarını, bilgi ve becerilerini kontrol altında tutabilme yeteneğine sahiptir. Bu anlayış, sosyal bilişsel öğrenmenin temel ilkelere birisidir. İnsanlar hangi yoğunlukta ve ne kadar çalışacaklarını, ne zaman ve ne kadar uyuyacaklarını, nasıl giyineceklerini, ne yiyip içeceklerini, kendilerine verilen görevleri yerine getirip getirmeyeceklerini bilir ve bu davranışları kontrol edebilirler.²³ İnsanlar kendi davranışlarını değerlendirebilir, çevrelerini düzenleyebilir, eylemlerinin sonuçlarını tahmin edebilir, çeşitli olay ve olgular karşısında değerlendirmede bulunabilirler. Davranışlarını, kendi koyduğu kurallara uygun hale getirebilir ve davranışı ortaya koyduktan sonra uygun olup olmadığına yine kendileri karar verebilirler. Sözel ve imgesel tasarım yetkinliği sayesinde deneyim ve tecrübelerini gelecekteki davranışları için birer ölçüt olacak şekilde işlemden geçirebilir ve muhafaza edebilirler.²⁴

²⁰ Betül Aydın, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005, s. 246.

²¹ Kalkan, "Sosyal Öğrenme Kuramı", s. 295.

²² Albert Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, München: Psychologie Verlags Union, 1989, s. 11-12.

²³ Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 9.

²⁴ Ayten Ulusoy, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2002, s. 195.

Kendini Yargılama/Yansıtma Kapasitesi

Sosyal bilişsel öğrenme kuramının en önemli ilkelerinden biri de kendini yargılama/yansıtma kapasitesidir. Bu kapasite, insanların kendileri hakkında düşünceleri, yargıda bulunmaları ve kendilerini yansıtma kapasitesini sağlayacak yeterliğe sahip olmalarıdır. Bireyler kendileri ile ilgili fikirlerini kaydeder ve etkinliklerinin sonuçlarına göre, bu fikirlerinin ve sergiledikleri davranışların yeterlikleri hakkında yargıda bulunur, çeşitli sonuçlar çıkarırlar. Bu yargılar, bireyin herhangi bir davranış veya işi başarılı bir şekilde sonuçlandırmada ne kadar olgun ve yetkin olacağına ilişkin duygu ve düşüncelerini geliştirir. Bireyin kendisi ile ilgili bu yargısı, potansiyeli ile yapacağı iş arasında değerlendirmede bulunabilmesi onun öz yeterliğine işaret etmektedir.²⁵

Sosyal Bilişsel Öğrenme Süreçleri

Sosyal bilişsel öğrenme birbirini takip eden dört ayrı aşamada gerçekleşmektedir. Bunlar; Dikkat etme, hatırlama, davranışa dönüştürme ve güdülenme aşamalarıdır.²⁶

Dikkat, bireyin içinde bulunduğu psikolojik değişkenlerle çevresel etmenlerin etkileşimi sonucu belli bir uyaran grubuna odaklanması ile gerçekleşmektedir. Gözlem yoluyla öğrenmenin gerçekleşebilmesi için bireyin, modelin yaptıklarını izlemesi ve doğru olarak algılaması gerekmektedir. Model alınacak davranışın gözlemci tarafından ilginç, işlevsel ve kendisi için faydalı bulması da önemlidir. Ayrıca dikkatin yöneltileceği davranışın hiçbir yanlış veya eksik anlaşılmaya sebebiyet vermeyecek kadar yalın, anlaşılır ve aynı zamanda kendi içerisinde tutarlı olması gerekmektedir.²⁷ Anlamayı zorlaştıracak kadar örtük ve karmaşık olan bir tutum veya davranış çocukların odaklanmasını güçleştirecektir.²⁸

Bireyin gözlem yoluyla öğrendiği bilgiden yararlanabilmesi için model alınan tutum veya davranışın uygun ortamlarda hatırlanması gerekmektedir. Bu aşamada öğrenilen tutum ve davranışlar bilişsel olarak sembolleştirilip kodlanmakta ve bellekte saklanmaktadır. Bilgi ve davranışların kodlanmasında çeşitli imgelerden, görsel anlatımlardan, sembol ve resimlerden yararlanılmaktadır.²⁹ Bellekte saklanan bilgilerin zihinsel olarak tekrar edilerek davranışa dönüştürülmesi unutmayı engellemektedir.³⁰

Model alma yoluyla öğrenmenin bir diğer aşamasını, sembolleştirilerek kodlanan aktivitelerin davranışa dönüştürülmesi oluşturmaktadır. Gözlemlenen bilgilerin davranışa dönüştürülmesi için bireyin yeterli düzeyde bi-

²⁵ Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 10.

²⁶ Bandura, *Lernen Am Modell*, s. 24.

²⁷ Ayhan Aydın, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretim*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008, s. 222.

²⁸ Bandura, *Lernen Am Modell*, s. 24.

²⁹ Bandura, *Lernen Am Modell*, s. 24.

³⁰ Nida Bayındır ve Ali Özel, *Gelişim Öğrenme ve Eğitim*, Ankara: Pelikan Yayıncılık, 2008, s. 141.

lişsel, duyuşsal, vs. olgunluğa sahip olması yanında, başarma inancını da kendinde taşıması gerekmektedir.³¹

Sosyal bilişsel öğrenmenin dördüncü ve son basamağı, bireyin öğrendiği tutum ve davranışları performansa dönüştürdüğü güdülenme aşamasıdır. İnsanlar her gördüğü tutum ve davranışı gözlemleyerek öğrenmezler. Gözlenen davranışın sonunda model alınan kişinin çevreden almış olduğu tepki, o davranışın gözlemleyen birey tarafından tekrar edilip edilmeyeceği kararını vermede etkili olmaktadır.³² İnsanların gözlem yoluyla geliştirdikleri davranışları, bilgi ve becerileri performansa dönüştürmeleri, onu yapmaya, gerçekleştirmeye değer bulmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Model Alma Yoluyla Öğrenilebilen Davranışlar

Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramına göre insanlar başkalarını gözlemleyerek pek çok yeni bilgi ve beceri kazanabileceği gibi mevcut olanları da geliştirebilirler.

a) Öğrencilerde model alma yoluyla geliştirilebilecek becerilerin başında bilişsel beceriler gelmektedir. Bilişsel beceriler, bireyin çevresinde olup bitenleri bilmesini, anlamasını ve öğrenmesini; problem çözmesini, analiz etmesini, sentez yapmasını ve değerlendirmesini sağlayan aktif zihinsel faaliyetlerdir.³³ Birey, başkalarını gözlemleyerek kazandığı bilişsel beceriler sayesinde davranış gerçekleştirmeyi ve karşılaştığı farklı durumlarda değişik davranışların ne gibi sonuçlar getirebileceğini yordayabilmekte, içinde buldukları durumun özelliklerine ve olası sonuçlarına göre anlamlar yükleyebilmektedir.³⁴

b) Model alma yoluyla geliştirilebilecek bir diğer beceri de duyuşsal becerilerdir. Bunlar, bireyin ilgi, tutum, değer, özgüven, güdü ve kaygı düzeyini içine alan duyuşsal özellik ve eğilimler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵ Bazı alan uzmanlarına göre duyuşsal becerileri geliştiren yöntemlerin başında gözlem yoluyla öğrenme gelmektedir. Bunlar, duygu, düşünce ve tutumların modelden öğrenilebileceğini; sevgi, saygı, cömertlik ve yardımseverlik gibi ahlaki değer ve inançların gelişmesinde ve benimsenmesinde sosyal öğrenmenin etkili olduğunu ifade etmektedirler.³⁶ Gözlem yoluyla öğrenilen diğer bir duyuşsal beceri de bireylerin duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimleridir. Gözlemci, modelin duygu ve düşüncelerini açıklama, dile getirme biçimini gözlemler ve kendi duygularını da benzer bir biçimde açıklama eğilimi gösterebilir.³⁷ Belli bir görüşe katılmanın ya da ona

³¹ Bandura, *Lernen Am Modell*, s. 24.

³² İsa Korkmaz, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Gelişim ve Öğrenme*, nşr. Binnur Yeşilyaprak, Ankara: Pegem Akademi, 2009, s. 233.

³³ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim- Kuramdan Uygulamaya*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005, s. 403.

³⁴ Nurettin Fidan, *Eğitim Psikolojisi- Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Alkım Yayınevi, 1996, s. 60.

³⁵ Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, s. 403.

³⁶ Ramazan Arı, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006, s. 169.

³⁷ Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, s. 230.

karşı olmanın kişilerarası ilişkileri nasıl etkilediğini gözleyerek kendi davranışlarına yön verebilir.³⁸

c) Gözlem yoluyla kazanılabilecek bir başka beceri ise devinimsel (psikomotor) becerilerdir. Devinimsel beceriler, zihin ve kas koordinasyonu gerektiren davranışları kapsamaktadır. Yürüme, koşma, konuşma, yazma gibi günlük hayatın olağan hareketleri ile egzersiz yapma, müzik aleti çalma, mobilya kurma gibi maharet gerektiren beceriler devinimsel davranışlara örnek olarak verilmektedir.³⁹ Devinimsel becerilerin önemli bir kısmı model alma yoluyla öğrenilebilmektedir. Bu nedenle istenilen becerilerin öğretilmesinde uygun modelleri işe koşmak ve çocuğun dikkatini modelin davranışlarına yöneltmek; gözlediği davranışı belleğinde sembolleştirerek kodlamasını ve gerektiğinde davranışa dönüştürebilmesi için güdülenmesini sağlamak gerekmektedir.⁴⁰ Böylece çocuğun, çevrenin ve eşyanın tabiatını ve nasıl kullanılacağını öğrenmesi ve öğrendiklerini davranışa dönüştürmesi mümkün olacaktır.

Örnek Alınabilecek Model Tipleri

Albert Bandura, davranış biçimi, tutum ve hatta değerlerin kazanılmasında etkili olan üç tip modelden söz etmektedir.⁴¹ Bunlar canlı, sembolik ve sözel-yazılı modellerdir. Canlı modeller, gözlemcinin çevresinde bulunan, kişinin önünde fiziksel olarak var olan ve her an karşılaşma ihtimali bulunan canlılardır. Anne-baba, öğretmen, arkadaş vb. gözlemci için birer canlı modellerdir.⁴²

Sembolik modeller ise gerçek şahıs ve karakterlerin, kahramanların, ünlü oyuncuların, sanatçı ve sporcuların kitaplarda, tiyatro gösterilerinde, hikâyelerde, filmlerde ve televizyon programlarında betimlenmesi ile oluşturulmakta, gözlemcinin karşısına çıkarılmaktadır.⁴³ Bir dönem hayatta olup artık insanların arasında bulunmayan karakterler de sembolik modeller arasında yer almaktadır.

Sözel modeller ise nerede, nasıl davranılması gerektiği, uygun tutum, davranış ve hareketin ne olduğuyla ilgili sözel talimat, kural veya yönergelere sahiptir. Erkekler ağlamaz, kız çocuğu ağır başlı olur gibi söylemler bunlara örnek olarak verilebilir.⁴⁴

³⁸ Arı, *Gelişim ve Öğrenme*, s. 169.

³⁹ Münire Erden ve Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretme*, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2006, s. 217.

⁴⁰ Münire Erden ve Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 219.

⁴¹ Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 12.

⁴² Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 7-12; Filiz, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, s. 81.

⁴³ Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 7-12; Galip Yüksel, "Bilişsel Toplumsal Yaklaşım", *Gelişim ve Öğrenme*, nşr. Ayşegül Ataman, Ankara: Gündüz Eğitim, 2009, s. 324.

⁴⁴ Bandura, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, s. 7-12; Arı, *Gelişim ve Öğrenme*, s. 169.

Model Özellikleri

Çocuk tarafından örnek alınması istenen modelin kişilik özellikleri, model alma yoluyla öğrenmeyi etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Bu özellikler genel olarak model ile gözlemci benzerliği, modelin yaşı, cinsiyeti, karakteri, statüsü, yeteneği, gözlemlenen davranışın özelliği ve ortaya çıkardığı sonuçlar olarak sıralanmaktadır.⁴⁵ Bu özelliklerden biri veya birkaçının varlığı, gözlemlenen modelin davranışlarının tekrar edilmesinde etkili olmaktadır.

Model alınan bireyin özellikleri ile gözlemci özellikleri arasındaki benzerlik, gözlemlenen kişinin tutum ve davranışlarının gözlemci tarafından örnek alınmasını ve benzer bir davranışın ortaya koyulmasını kolaylaştırmaktadır.⁴⁶ Modelin özellikleri gözlemcinin özellikleri ne kadar benzerlik gösterirse, gözlemcinin de modelin tutum ve davranışlarına benzer bir tutum ve davranış geliştirmesi mümkün olmaktadır.⁴⁷ Oruç, Tecim ve Özyürek tarafından yapılan bir araştırma da, çocukların hem gerçek hayatta hem de çizgi filmlerde model alma yoluna giderken kendileriyle ortak özellikleri bulunan karakterleri daha çok modellediklerini ortaya koymuştur.⁴⁸

Ayrıca çocuklar örnek alma noktasında kendi yaşlılarını veya yaşlarına yakın olan modelleri seçerler. Bunun en somut örneği, akran gruplarının davranışlarında görülmektedir. Aynı yaş aralığındaki çocuklar benzer kıyafetleri tercih etmekte, benzer şekilde saçlarını kestirmekte, gelişen olaylar karşısında benzer tutum ve davranış örnekleri sergilemektedir.⁴⁹

Burada cinsiyet faktörüne özellikle değinmek gerekmektedir. Erkek çocukları daha çok erkek modellerin davranışlarını taklit etme eğilimi gösterirken, kızlar kendi cinsiyetindeki yetişkin veya akranlarını model almaktadır.⁵⁰ Model ile gözlemci arasındaki cinsiyet benzerliğinin, sunulan tutum ve davranış biçimlerinin örnek alınarak tekrar edilmesini kolaylaştırdığı görülmektedir.⁵¹ Okulöncesi dönemde bulunan öğrencilerle yapılan bir araştırma da, öğrencilerin kendi cinsiyetlerinde olan modelleri daha çok benimsediklerini, bu modellere olumlu anlamlar yüklediklerini ortaya koymuştur.⁵²

Modelin davranışlarının örnek alınmasını ve tekrar edilmesini sağlayan bir diğer özellik de modelin karakteridir. Çocuklar genellikle toplum içinde

⁴⁵ W.F. Angermeier v.d.ğr., *Lernpsychologie*, München: Reinhardt Verlag, 1991, s. 143.

⁴⁶ İbrahim Yıldırım, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2011, s.472.

⁴⁷ Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, s. 211.

⁴⁸ Cemil Oruç v.d.ğr., Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum: Ekev Yayınevi, 2011, 48, s. 281-297.

⁴⁹ Aydın, *Gelişim ve Öğrenme*, s. 242.

⁵⁰ Arı, *Gelişim ve Öğrenme*, s. 177.

⁵¹ Filiz, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, s. 78.

⁵² Oruç v.d.ğr., Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler, s. 281-297.

öne çıkmış iyi karakterli, insan ilişkileri iyi olan ve toplum tarafından kabul gören kişileri örnek almaktadır.⁵³ Yapılan bir alan araştırması, kötü ve toplum tarafından beğenilmeyen karakterlerin daha az modellendiğini, gençlerin, özellikle olumlu kişilik özelliklerine sahip modelleri örnek aldığını ortaya koymuştur.⁵⁴

Modelin yüksek statü sahibi, güçlü ve popüler olması da çocukların modelin tutum ve davranışlarının benzerlerini sergilemesini kolaylaştırmaktadır. Yüksek statü ve güç sahibi insanların davranışları ilgi ile izlenmekte ve değer görmektedir.⁵⁵ Modelin sevilen ve beğenilen bir kimse olması ise duruma ayrı bir önem kazandırmaktadır. Bu durum pek çok sporcu, sanatçı, oyuncu ve film yıldızının; hikâye ve masal kahramanlarının çocuklar tarafından örnek alınmasını, tutum ve davranışlarının tekrar edilmesini sağlamaktadır. Televizyon reklamlarında sevilen ve beğenilen mankenlere, yakışıklı ve popüler sporculara, güzel ve bakımlı kadınlara yer verilmesi bunun en somut örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶

Modelin davranışlarının sade ve anlaşılır olması yanında olumlu sonuçlanması da, o davranışın tekrar edilerek öğrenilmesini kolaylaştırmaktadır.⁵⁷ Sergilenen tutum ve davranışların ödül veya ceza ile sonuçlanması önemli bir faktördür. Belli bir davranışın olumsuz bir tepki ile karşılanmadığını, aksine ödüllendirildiğini gören bir çocuk aynı davranışı sergileme noktasında istekli olacaktır. Gözlemlenen bir davranışın olumsuzlukla sonuçlanması ve belli bir yaptırım ile karşılaşması, o davranışın, onu izleyen çocuk tarafından tekrarlanma Davranışın sonuçlarının bilinemediği/tahmin edilemediği durumlarda ise, modelin statüsü ve popülerliği devreye girmektedir. Bu noktada çocuk, tanınan ve saygınlığı yüksek olan modelin davranışlarını gözlemlemeyi ve bunları örnek almayı tercih etmektedir.⁵⁸

Model Şahsiyet Olarak Hz. Muhammed ve Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Hz. Muhammed'in Örnekliliği ve Kişilik Özellikleri

İyi kişilik özelliklerinin öğrenciler tarafından bilinmesi ve bunların bir bilinç haline dönüştürülebilmesi için, bilginin olduğu gibi aktarılmasından ziyade, çocukların “güzel bir örnek” ile karşılaşmalarının sağlanması son derece önemlidir.

Allah Kur'an-ı Kerim'de, peygamberleri insanlar için rol modeller olarak sunmuş, onların belli (beşeri) özelliklerinin örnek alınmasını istemiştir.

⁵³ Korkmaz, “Sosyal Öğrenme Kuramı”, s. 204.

⁵⁴ Yaşar Erjem ve Mustafa Çağlayandereli, Televizyon ve gençlik: yerli dizilerin gençlerin model alma davranışı üzerindeki etkisi. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2006, 30, s. 15-30.

⁵⁵ Ulusoy, *Gelişim ve Öğrenme*, s. 196.

⁵⁶ Kalkan, “Sosyal Öğrenme Kuramı”, s. 304.

⁵⁷ Yeşilyaprak, *Eğitim Psikolojisi*, s. 253.

⁵⁸ Kalkan, “Sosyal Öğrenme Kuramı”, s. 303.

İnsanların dikkat ve anlayışına sunulan ayetlerde peygamberlerin, özellikle de Hz. Muhammed'in örnek alınmasını istemiş ve onun "model olma" misyonuna sıkça atıfta bulunmuştur.⁵⁹

Birçok ayette, Hz. Muhammed'in insanlar için güzel bir örnek olduğu bildirilmiş, dine uyma ve İslam'ı yaşama noktasında, genelde tüm peygamberleri, özelde ise Hz. Muhammed'i örnek edinmeleri ve tebliğ ettiği yol üzerinde gitmeleri istenmiştir.⁶⁰

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Muhammed'in bir rol model olarak nasıl olması ve nasıl yaşaması gerektiğini de bildirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, özelde Hz. Muhammed'i, genelde ise tüm insanları iyi ve güzel davranışlarda bulunmaya teşvik eden; onlara davranış ve ifade yükümlülüğü getiren ayetlere yer verilmiştir. Adalet, yardımseverlik, tevazu, kanaatkârlık vb. kişilik özellikleri bunlardan bazılarıdır.⁶¹

Hz. Muhammed'in örnekliği ve beşeri kişilik özellikleri Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında, "Peygamberimizin Örnekliği" öğrenme alanlarında da yer almaktadır.

Hz. Muhammed'in hayatında dünya ve ahiret dengesi, Allah'a olan sevgisi ve güveni, onun kararlılığı, cesareti, samimiyeti, affediciliği, nezaketi ve sadeliği; Yeme, içme, giyim ve kuşam adabı vb. beşeri özellikleri bahsi geçen dersin ünite konuları arasında yer almakta, öğretim süreci içerisinde öğrencilerde geliştirilmek istenmektedir.⁶²

Hz. Muhammed'in Allah'a olan sevgi ve güvenini örnekleriyle açıklayabilmeleri, kararlılığını ve cesaretini örnek olaylarla anlatabilmeleri; onun samimiyetini ve affediciliğini örnek almaları istenmekte, hayatında sağlamış olduğu dünya ve ahiret dengesi ile ilgili örnekler verebilmeleri beklenmektedir. Aynı şekilde onun sade yaşamından kesitler sunabilmeleri; yeme, içme, giyim ve kuşam konusundaki ilkelerini açıklayabilmeleri ve beşeri özelliklerini içselleştirerek tatbik edebilmeleri de öğrencilerde geliştirilmek istenen yeterlikler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³

Söz konusu kazanımlar ele alınırken, Hz. Muhammed'in, muhatabının anlayabileceği bir üslupla konuşması, karşısındaki insanı incitecek ifadelerden kaçınması, üstünlük taslamaması ve beşeri ilişkilerinde dengeli davranması gibi özelliklerine de değinileceği ifade edilmektedir. Nimete şükür, helal ve temiz gıdalarla beslenme, ölçülü beslenme, israftan kaçınma ve Hz. Muhammed'in mütevazı sofraları tercih etmesi konularına temas edileceği;

⁵⁹ Ahzab 33/21; Bakara 2/143.

⁶⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992, s. 431-433.

⁶¹ A'raf 7/29; Hud 11/112; Furkan 25/51-52; Naml 27/70; Duha 93/9-10; İsrâ 17/26; İsrâ 17/29; Müddessir 74/6; Sad 38/86; İnşirah 94/6-7; Rum, 30/6.

⁶² Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> (01.09.2018).

⁶³ Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> (01.09.2018).

sadelik, temizlik, israf ve gösterişten kaçınma gibi hususların ön plana çıkarılacağı belirtilmektedir. Ayrıca öğrencilerin Hz. Muhammed'in affediciliğini örnek almaları noktasında teşvik edici bir dil kullanılacağına bilgisi de verilmektedir.⁶⁴

Bu aşamada yapılması gereken, Hz. Muhammed'in örnekliğinin ve kişilik özelliklerinin öğrencilerde, örgün eğitim yoluyla geliştirilebilmesi için uygun eğitim yaklaşımını işe koşmak olacaktır.

Hz. Muhammed'in Kişilik Özelliklerinin Peygamberimizin Hayatı Dersinde Modellenmesi

Hz. Muhammed'in kişilik özelliklerinin Peygamberimizin Hayatı Dersinde modellenmesi için Bandura'nın model alma yoluyla öğrenme ilke ve aşamalarının öncelikle öğretmenler tarafından bilinmesi ve bunların öğretim sürecinde dikkate alınması gerekmektedir. Bunlar daha önce de sözünü ettiğimiz gibi karşılıklı belirleyicilik, sembolleştirme, öngörü, dolaylı öğrenme, kendini düzenleme ve kendini yargılama kapasiteleri ile dikkat, hatırlama, davranışa dönüştürme ve güdüleme aşamalarıdır.

Dikkat aşamasında, Hz. Muhammed'in sembolik bir model olarak dersin öznesi haline getirilmesi ve öğrencilerin karşısına çıkartılması gerekmektedir. Bunun için öğretmenler, Hz. Muhammed'in hayatını ve örnek kişiliğini konu alan çeşitli hikâye ve romanlardan, özellikle de çizgi film ve animasyonlardan istifade etmeli, öğrencilerin dikkatlerini sembolik modele çekebilmelidir.

Dikkat aşamasının Peygamberimizin Örnekliği öğrenme alanında yer alan kazanımlara uygun olarak tasarlanması son derece önemlidir. Öğretmenlerin, kazanımlarda öngörülen bilgi, beceri, tutum ve davranışları öğrencilerinde geliştirebilmeleri için onlara Hz. Muhammed'i (sembolik model) örnek olarak sunmalı, aralarında karşılıklı etkileşimi sağlamalıdır. Burada öğretmenlerden, öğrencilerin tutum ve davranışlarının bu etkileşimlerden etkilendiğini bilmeleri ve söz konusu kişilik özelliklerini dikkat çekici hale getirmeleri beklenmektedir.

Modelin davranışlarının örnek alınarak tekrar edilmesini sağlayan özelliklerin başında modelin karakterinin geldiğini ifade etmiştik. Çocuklar, toplum içinde öne çıkmış iyi karakterli, insan ilişkileri iyi olan ve toplum tarafından kabul gören kişileri örnek alırlar. Bu noktada Hz. Muhammed'in modellenmesi öğretmenlerin işini kolaylaştıran bir unsur olarak değerlendirilebilir. Öğrencilerin dikkatlerinin istendik davranışa yönlendirilmesi için, bu davranışların onların ilgi, ihtiyaç ve gelişim özelliklerine uygun olarak düzenlenmesine de dikkat edilmelidir.

⁶⁴ Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> (01.09.2018).

Hatırlama aşamasında, Hz. Muhammed'in kişilik özellikleri düzenlenirken, çocukların birden fazla duyu organına hitap edecek görsel ve işitsel materyaller işe koşulmalı, çocukların Hz. Muhammed'in örnek tutum ve davranışlarını hatırlamaları sağlanmalıdır. Öğrencilere, Peygamberimizin Hayatı Dersinde öğrenecekleri yeni bilgi ve becerilerin daha önce öğrenilenlerle ilişkisini kurabilecekleri ve model alınan kişilik özelliklerini tekrarlayabilecekleri imkânlar sunulmalıdır.

Bu aşamada, Hz. Muhammed'in örnekliliği ve kişilik özelliklerinin, sadece söz konusu öğrenme alanı ile sınırlandırılmamasına; Eğitim-öğretim sürecinde diğer ünite ve öğrenme alanlarının da Hz. Muhammed'in örnek hayatıyla ilişkilendirilmesine, böylece hatırlama aşamasının desteklenmesine devam edilmelidir.

Davranışa dönüştürme aşamasında, öğrencilerin içinde buldukları bilişsel, duyuşsal, devinimsel vb. gelişim dönemlerinde, Hz. Muhammed'in örnek alınması istenen kişilik özelliklerini kazanmalarının mümkün olup olmadığına, gelişim dönemlerinin özellikleri ile öğrencilerde geliştirilmek istenen kişilik özellikleri arasındaki ilişkiye dikkat edilmelidir. Basitten karmaşığa, somuttan soyuta ilkesine uygun olarak küçüklere daha çok şefkat ve merhamet gibi sade ve anlaşılır kişilik özelliklerinin sunulmasına, ileri yaş ve gelişim dönemlerinde ise birey ve toplum ilişkilerine dair örneklere yer verilmesine dikkat edilmelidir. Ayrıca öğrencilerin gözlemlediklerini eyleme geçirebilmeleri için uygun ortam ve koşulların sağlanmasına itina edilmeli, modellenen bilgi ve becerilerin günlük yaşamla ilgisini kurabilmeleri sağlanmalıdır. Bunun için Hz. Muhammed'in yaşadığı olay ve olgularla öğrencilerin yaşamları, deneyim ve tecrübeleri arasında ilişkinin kurulmasına özen gösterilmelidir.

Dördüncü ve son aşama olan güdülenmede, Hz. Muhammed'in kazanımlarda yer alan kişilik özelliklerini ve bunların ortaya çıkardığı davranış biçimlerini çocukların da tatbik ederek içselleştirebilmeleri için, öğretmenlerin onları yüreklendirip teşvik etmesi, uygun davranışlarını pekiştirirken, istenmeyen davranışların uygun olanlar ile yer değiştirmelerini sağlamaları gerekmektedir. Sergilenen tutum ve davranışların ödül ile sonuçlanması davranışın tekrar edilmesinde önemli bir faktördür. Hz. Muhammed'in modellenerek tekrar edilen tutum veya davranışının ödüllendirildiğine şahit olan bir çocuk aynı davranışı sergileme noktasında istekli olacaktır. Bu noktada tekrar edilen istendik davranışın sonunda yapılan pekiştirmenin, diğer öğrenciler tarafından anlaşılması sağlanmalı, istenmeyen davranışın sonunda öğrenciye uygun tepkinin verilmesine dikkat edilmeli, görmezden gelinmemelidir.

Davranışın sonuçlarının bilinemediği durumlarda, modelin statüsünün ve popülerliğinin devreye girdiğinden söz etmiştik. Böyle bir durumda çocuk, tanınan ve saygınlığı yüksek olan modelin davranışlarını örnek almayı

tercih edecektir. Modellenecek şahsın Hz. Muhammed olması ise bu aşamada da öğretmenlerin işini kolaylaştıran bir unsur olacaktır.

Sonuç

Hız. Muhammed'in kişilik özelliklerinin öğrencilerde geliştirilebilmesi için, bu özelliklerin salt bilgisinin öğrencilere olduğu gibi aktarılmasından ziyade, onların "güzel bir örnek" ile karşılaşmalarının sağlanması son derece önemli bir meseledir.

Bu özelliklerinin Peygamberimizin Hayatı Dersinde modellenmesine imkân veren, öğrencilerin Peygamberimizin Örnekliği öğrenme alanında yer alan kazanımlara ulaşılabilmesine ve ilgili yeterlikleri kendilerinde geliştirebilmelerine olanak sağlayabilen bir anlayış ve öğretim yaklaşımının öğretmenler tarafından bilinmesi ve bunun din öğretiminde işe koşulması öğrenciler açısından faydalı olacaktır.

Söz konusu kazanımların öğrencilerde geliştirilebilmesi için modellenmesi, bunun için sosyal bilişsel öğrenme kuramının ilke ve aşamalarının dikkate alınması, yine eğitim-öğretim durumlarının bu ilke ve aşamalara uygun olarak sistematik bir düzen üzere oturtulması gerekmektedir. Bu aşamada öğrencilerin bilişsel, duyuşsal vb. gelişimlerinin takip edilerek, özelliklerinin ve bunların ortaya çıkardığı durumların bilinmesi de yararlı olacaktır.

Öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun olan, onların yeteneklerini, bireysel farklılıklarını, ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alan bir ortam sunmak, Hz. Muhammed'in modellenen ve kazanılması istenen kişilik özelliklerinin kendilerinde geliştirilebilmesi için göz ardı edilmemesi gereken bir konudur.

Kaynakça

Alpan, Gülgün Bangir, "Davranışçı ve Bilişsel Öğrenme Kuramları", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, nşr. Yusuf Budak, Ankara: Pegem Akademi, 2015.

Angermeier, W. F. v.dğr., *Lernpsychologie*, München: Reinhardt Verlag, 1991.

Arı, Ramazan, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.

Avest, İna ter, İlköğretim Çocuklarının Sorgulayıcı Dini Gelişimi, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

Aydın, Ayhan, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretim*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.

Aydın, Betül, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.

Bandura, Albert, *Lernen Am Modell- Ansätze Zu Einer Sozial-Kognitiven Lerntheorie*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1979.

Bandura, Albert, *Die Sozial- Kognitive Theorie Der Massenkommunikation*, München: Psychologie Verlags Union, 1989.

Bayındır, Nida ve Özel, Ali, *Gelişim Öğrenme ve Eğitim*, Ankara: Pelikan Yayıncılık, 2008.

Ercan, Ahmet Rahmi, **Çocuklar Nasıl Öğrenir**, Ankara: Galeri Kültür Yayıncılık, 2000.

Erjem, Yaşar ve Çağlayandereli, Mustafa, *Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi. C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2006.

Erden, Münire ve Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretme*, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2006.

Fidan, Nurettin, *Eğitim Psikolojisi- Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Alkım Yayınevi, 1996.

Filiz, Sevil Büyükalın, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.

Kalkan, Melek, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Eğitim Psikolojisi*, nşr. Yaşar Özbay ve Serdar Erkan, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.

Korkmaz, İsa, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Gelişim ve Öğrenme*, nşr. Binnur Yeşilyaprak, Ankara: Pegem Akademi, 2009.

Ortaöğretim peygamberimizin hayatı dersi öğretim programı. 01 Eylül 2018 tarihinde <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> adresinden erişilmiştir.

Oruç, Cemil v.dğr., *Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler*, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum: Ekev Yayınevi, 2011.

Selçuk, Ziya, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

Senemoğlu, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim- Kuramdan Uygulamaya*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.

Ulusoy, Ayten, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.

Wood, David, *Çocuklarda düşünme ve öğrenme*, çev. Mine Özünlü, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992.

Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitim Psikolojisi- Gelişim Öğrenme Öğretim*, Ankara Pegem Akademi Yayınları, 2012.

Yıldırım, İbrahim, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.

Yüksel, Galip, "Bilişsel Toplumsal Yaklaşım", *Gelişim ve Öğrenme*, nşr. Ayşegül Ataman, Ankara: Gündüz Eğitim, 2009, s. 324.

Kitap Tanıtımı

Hadîse Dair Makaleler, Selçuk COŞKUN, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.

Necip Sefa DEMİR*

Eser, isminden de anlaşılacağı üzere Prof. Dr. Selçuk Coşkun'un hadîs ilmi sahasında yazdığı farklı konuları muhtevi makalelerden oluşmaktadır. Bu bağlamda kitap, makalelerin konularına göre beş bölüme ayrılmış ve makaleler bu bölümler altında ele alınmıştır. İçeriğe girmeden önce bölümleri görmek açısından kitabın, makaleleri altında toplayan ana konuları şu şekildedir;

- I. Bazı Hadîs Problemleri,
- II. Bazı İslam Âlimleri ve Hadîs,
- III. Son Asırda Özbekler ve Hadîs,
- IV. Hz. Peygamber ve İnsan,
- V. Bir Sahâbî Savunusu.

Kitabın Birinci Bölümünde “Anlam Değişmelerinin sebep olduğu Anakronik Bakış ve Hadîs Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, “Vaaz Dili ile Halk Dili Uyuşmazlığının Problemleri”, “Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı ve ‘Hadîslerin Tarihe Arzı’nın Problemleri”, “Metin İnşâsının Bazı Problemleri”, “Bana Arz Olundu’ Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîsler” ve “Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı” isimli makaleler bulunmaktadır.

■ Gönderilme Tarihi: 18 Aralık 2018, Kabul Tarihi: 28 Aralık 2018

* Araş. Gör. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sdemir@bayburt.edu.tr

Kitabın İkinci Bölümünde ise “Bâbertî'nin ‘Tuhfetu'l-Ebrâr'ının Hadîs Tarihindeki Yeri”, “İbrahim Hakkı'ya Göre Hz. Peygamber'in Karakteri”, “Ömer Nasûhî Bilmen'in ‘500 Hadîs-i Şerîf' Adlı Eseri” ve

“Kırgızistanlı Bir Âlim: Şerafeddin Kervânî (1905-1985)” isimli dört makale bulunmaktadır.

Üçüncü Bölümde genel itibariyle Özbekler ve Hadîs ilmine yaptıkları katkı ve hizmetler, Dördüncü Bölümde ise “Hz. Peygamber ve Unuttuğumuz İnsan” ve “Hz. Peygamber'in Yetişkinleri Eğitimi” adlı iki makale altında Hz. Peygamber'in İnsan algısından bahsedilmiştir.

Son yani Beşinci Bölümde ise “Zübeyr b. Avvâm'a Yönelik bazı Tenkitlere Cevap” isimli bir makale bulunmaktadır.

Bu çerçevede kitap ele alındığında, Birinci Bölümünde ilk olarak “Anlam Değişmelerinin sebep olduğu Anakronik Bakış ve Hadîs Yorumlarındaki Yanıltıcılığı” makalesine değinmek icâb eder. Nitekim bölümün ilk makalesi olmakla birlikte bu makalede öncelikle dilin, anlamın, anlam değişmelerinin ve anakronizmin mahiyeti (neliği) üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda tarih yanılıgısı anlamına gelen ‘anakronizm bu günün şartları ile tarihi yorumlamak’ olarak anlatılmış ve anlam değişmelerinin sebep olduğu anakronik bazı adlandırmalar ile örneklendirilmiştir. Amel, Cârîye, Misafir, Nasihat, Tecâvüz, Sâat, Şeyh, Fitne ve Vasiyyet gibi örnekler kitapta işlenmiştir. Bunlardan Misafir'e kısaca değinecek olursak; bu kelimenin kaynak dildeki asıl anlamı ‘yolcu’ iken, Osmanlıca ve günümüz Türkçesinde daha çok ‘yolculuk esnasında birine konuk olma’ anlamında kullanılmıştır.

Birinci Bölümün ikinci makalesinde ise vaizlerin vaaz ederken kullandıkları dil ile halk dili arasındaki uyumsuzlukların doğurduğu bazı problemler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda vaazlarda kullanılan bazı terimler halk tarafından yanlış anlaşılma bazılarının ise hiç anlaşılmamaktadır. Mesela halk tarafından yanlış anlaşılma bazı terimler şunlardır; Amel, Cezâ, Fuş, Hased, Hutbe, Misafir, Musalla ve Nafile. Bunlardan Cezâ kavramına değinilecek olursa bu kelime Arapça aslında iyi veya kötü sadece ‘karşılık’ anlamına gelir. Vaazda ise de bu anlamda kullanılır. Ama günümüz halk dilinde ‘uygunsuz davranışlarda bulunanlara uygulanan acı verici işlem veya yaptırım’ anlamındadır. Dolayısıyla vaizin kullandığı kelime halk tarafından yanlış anlaşılabilir. Halk tarafından hiç anlaşılma kavramları ise; ‘*Sallallahu aleyhi ve sellem, radiyallahu anh, alehisselam ve kerremellahu vecheh'* gibi bazı dua cümleleri; ‘*Azîmu's-Şân, Yed-i kudret, Celle celâluh ve Hazreti'* gibi bazı ta'zîm ifadeleri ve ‘*Kudsî hadîs ve Bid'at'* gibi

bazı terimlerdir.

Makalenin sonunda ise bu problemlerin giderilmesine yönelik bazı teklifler bulunmaktadır.

Teklifler şu şekildedir:

1. Kitap dindarlığı ile halk dindarlığı arasında bir köprü kurulmalı
2. Genel tablo tespit edilmeli
3. Uygun vaaz dili kullanılmalı
4. Kadınlara hitap eden vaazlarda uygun üslup kullanılmalı
5. Anlaşılması ve yanlış anlaşılmasın muhtemel kelimeler tespit edilmeli
6. Vaazların doğru anlaşılabilmesi için muhatap topluluğun homojen hale getirilmesi konusunda tedbirler alınmalı
7. Vaaz edilirken kullanılan terimler izah edilmeli, dua cümleleri ve ta'zim ifadeleri çevirileri ile birlikte verilmeli

Birinci Bölümün diğer bir makalesinde ise Hz. Âişe'nin (r.a.) evlilik yaşı ve 'Hadîslerin Tarihe Arzı'nın problemleri üzerinde durulmuştur. Öncelikle 'Arz'ın, bhusus 'Tarihe Arz'ın ne olduğu incelenmiş ve nasıl yapılması gerektiği derinlemesine işlenmiştir. İkinci olarak bu arz çeşidinin problemlerinden bahsedilmiş ve bu konuda yapılan hatalar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Hz. Âişe'nin (r.a.) yaşı ile ilgili gelen rivayetler de bu bağlamda incelenmiştir.

Bölümün başka bir makalesinde ise Hadîste Metin İnşâsının Bazı Problemleri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede problemler iki dalda ele alınmıştır. Birincisi teorik problemler ikincisi ise uygulamadaki problemlerdir. Teorik problemler de iki çeşittir. Kavramsal problemler ve Metodik problemlerdir.

Yine Birinci Bölümün makalelerinden biri de 'Bana Arz Olundu' Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîsler' başlığı altındadır. Esasen bu başlık iki ayrı makaleyi kapsamaktadır. Bunlardan biri, 'Bana Arz Olundu' Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîslerin Mahiyeti, diğeri ise 'Bana Arz Olundu' Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîslerin Kaynağı ismi ile basılmıştır. Birincisinde genel olarak arzın anlamı, 'Bana Arz Olundu' ifadesinin geçtiği hadisler bağlamında 'arz'ın anlamı ve bu konudaki örnek olaylar incelenmiştir. İkincisinde ise bu rivâyetlerin kaynağı bağlamında 'Arz hadîslerinin uydurma olma veya sahîh olma ihtimalleri' örneklendirilerek işlenmiştir.

Birinci Bölümün son makalesi ise Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısını ihtiva etmektedir. bu bağlamda Gelenekten Sünnete ve Sünnetten

Geleneğe geçişler ve bu geçiş örnekleri incelenmiştir.

İkinci Bölümün ilk makalesi Bâbertî'nin 'Tuhfetu'l-Ebrâr'ının Hadîs Tarihindeki Yeri isimli makaledir. Bu bağlamda eserin Hadîs literatürü tarihindeki yeri, Hadîs öğretimindeki yeri ve esere yapılan atıflar ele alınmıştır. Ayrıca ez-Zumrudî, el-Atrûşî ve el-Bettânî gibi âlimlere ve bu âlimlerin Meşâriku'l-Envâr'a yaptıkları şerhlere değinilmiştir.

İkinci makalede ise İbrahim Hakkı'ya Göre Hz. Peygamber'in Karakteri kaleme alınmıştır. Öncelikle Müslümanlar bağlamında sûret ve sîret ilişkisi, sonrasında ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yüz ve beden özellikleri çerçevesinde İbrahim Hakkı'nın yaptığı tahminler işlenmiştir. En sonunda ise bu ikisinin bir mukayesesi yapılmıştır.

Üçüncü olarak Ömer Nasûhî Bilmen'in '500 Hadîs-i Şerîf' isimli eseri incelenmiş olup, eserin kaynakları, eserdeki hadîslerin dizilişi, müellifin tercüme ve şerh metodları ve son olarak bu eserde geçen hadîslerin sıhhat incelemesi yapılmıştır.

İkinci Bölümün son makalesi ise Kırgızistanlı bir âlim olan Şerafeddin Kervânî tanıtılmıştır. Makalede öncelikle hayatı ve eserleri incelenen âlimin, daha sonra ise ' et-Ta'lîmu'l-Kalem Limeni'llezî Lem Ya'lem' eseri ve onun hadîsçiliği anlatılmıştır.

'Son Asırda Özbekler ve Hadîs' isimli üçüncü bölümde ise üç başlık altında Özbeklerin Hadîs ilmine yaptıkları hizmetler işlenmiştir. Birinci başlıkta bağımsızlıklarından önce ve sonra yaptıkları hadîs çalışmaları incelenmiştir. 'Sovyet Döneminde Hadîs' isimli ikinci başlıkta ise o dönemde İslâm'a yönelik baskılar, eleştiriler ve devlet kontrolündeki İslâmî öğrenim ve hadîs konuları işlenmiştir. Bu bağlamda o dönemin meşhur Özbek medreseleri olan Mir Arap ve İmam İsmail el-Buharî medreseleri kaleme alınmıştır. 'Özbekçe Hadîs Çalışmaları' isimli son başlıkta ise hadîsler ve hadîs ilimlerine ait eserler incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle hadîsleri bizzat barındıran veya tercüme eserler incelenmiştir. Ayrıca seçme hadîs eserleri nev'inden olan birçok eser ve tercüme de yer verilmiştir. Son olarak ise esasen hadîs eseri olmayıp ama içinde hadîsleri ve hadîs ilimlerini de barındıran karma eserler incelenmiştir.

'Hz. Peygamber ve İnsan' isimli dördüncü bölümün ilk makalesi olan "Hz. Peygamber ve Unuttuğumuz İnsan" makalesinde başlıklar konunun özünü yansıtan tercemeler şeklinde sunulmuş ve konunun özü başlıkta özetlenmiştir. Söz konusu başlıklar şu şekildedir;

1. İnsan, ruh ve bedenden mürekkep bir varlıktır.

2. İnsan fitrat üzere doğar.
3. İnsan, kalp/gönül sahibi bir varlıktır.
4. İnsan akıllı ama aynı zamanda duygusal bir varlıktır.
5. İnsan sürekli iletişim halinde olan bir varlıktır.

‘Hz. Peygamber’in Yetişkinleri Eğitimi’ isimli ikinci makale ise iki bölümden oluşmaktadır. ‘Hz Peygamber’in (s.a.s) uygulamaları’ başlığında Resûlullah’ın (s.a.s) sünnetine göre yetişkinin tanımı, Yetişkinler ve onların eğitimi, Resûlullah’ın (s.a.s.) sünnetinde yetişkin eğitimi, Yetişkin eğitimi açısından Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadîslerinin umumi bir değerlendirmesi, Doğrudan yetişkinlerin eğitimine yönelik hadîsler, Çocuklarla ilgili Emir ve tavsiyeleri ihtiva eden hadîsler, Fiilî olarak çocukları eğittiğine dair hadîsler gibi konular işlenmiştir.

‘Yetişkin eğitimi bağlamında Hz Peygamber’in (s.a.s.) kadınları eğitim siyaseti’ başlığında ise Kadınları öğrenime teşvik etmesi, Kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri ve Kadın fitratına uygun eğitim şekliinden bahsedilmiştir.

Beşinci Bölümde “Zübeyr b. Avvâm’a Yönelik bazı Tenkitlere Cevap” makalesi bulunmaktadır.

Öncelikle makalede Zübeyr b. Avvâm’ın kim olduğu işlenmiş ve Zübeyr b. Avvâm detaylı olarak tanıtılmıştır. İkinci olarak Zübeyr b. Avvâm’ın servet sahibi oluşu konusu işlenmiş ve gerekli cevaplar ele alınmıştır. Buna yönelik hadîsler de mevzuaya delil olmuştur. Bu bağlamda onun terikesi yani geride bıraktığı mallar kaleme alınmıştır. Makalede incelenen diğer bir konu da Zübeyr’in Hz. Ali’ye karşı ayaklanması konusudur. Zübeyr hakkında konuşmak için onun hakkındaki kesin olan bilgilere mutlaka sahip olmamız gerektiği makalede vurgulanmış ve 17 maddede onun hakkında kesin bilinen gerçekler sıralanmıştır.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

- 1 Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
- 2 Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
- 3 Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
- 4 Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
- 5 Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
- 6 Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
- 7 Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
- 8 Yayımlanması istenen yazılar, sistem üzerinden "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
- 9 Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
- 10 Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 25 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.
- 11 Yayımlanması talebiyle Dergi'ye gönderilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi , Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir.

Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir.)

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurur. Gelen rapora göre kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir.
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
 - d) Onaylanan makaleler Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın kurulu Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.
- 12 Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
 - 13 Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
 - 14 Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
 - 15 Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
 - 16 Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke Ve Kuralları

- 1 Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 25 sayfayı geçmemelidir.
- 2 Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
- 3 Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
- 4 Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4.5 cm, üstten 5,4 cm, alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 5 Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto); satır aralığı: tam, değer: 14 nk; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
- 6 Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8.000 kelimeyi geçmemelidir.
- 7 Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
- 8 Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
- 9 Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
- 1 Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
- 2 Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

- 3 Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- 4 Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- 5 Tez örneği: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- 6 Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşibendî, Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- 7 Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- 8 Telif makale örneği: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- 9 Çeviri makale örneği: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- 10 Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- 11 Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, İhyâu ulûmi'd-dîn, II, 21.
- 12 Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- 13 Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

14 Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.

15 İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.bayburt.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.04.2013).

Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser : age

Adı geçen makale : agm

Aleyhi's-selam : (s)

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Aynı müellif : a.mlf.

Bakınız : bk.

Baskı : bs.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

İslâm Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : yy.

Yayınları : Yay.