



RECEP TAYYİP
ERDOĞAN
ÜNİVERSİTESİ

15
2019

e-ISSN 2147-2823

■ SAYI 15 ■ YIL 2019

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | تايوتحملا

- Editörden | Editorial*
Muhammet Enes VURAL – İrfan KARADENİZ 10-11.
- Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Review Research Articles*
17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisâri
The Portray of a 17th Century Provincial Faqih: Alî Al-Nisârî
Ahmet Hamdi FURAT 13-33.
- Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve Şâiri
Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine
*Ahvâl-i Kıyame as a Kind of Poem in Turkish İslamic Literature and on a Ahvâl-i
Kıyame Whose Poet is Unknown*
Necdet ŞENGÜN 34-61.
- Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı:
Karşılaştırmalı Bir Araştırma
*Arabic Literature in Arabic Curriculum for non-native Speakers:
A Comparative Study*
Hany İsmail RAMADAN 62-87.
- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları
Religious Group Perception of Faculty of Theology Students
Suat CEBECİ - Büşra ÇAKMAKTAŞ -
Feyza DOĞRUYOL - Kübra CEVHERLİ 88-113.
- Seci' Sanatıyla Yazılan Tefsirler
Tafsirs Writing Using the Art of Saj'
Selami YALÇIN 114-140.
- Objektif Kur'an Çalışması
Objective Quran Study
Yunus AKÇA 141-172.
- Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği
*The Relationship between Psychological Well-Being and Religiosity:
The Sample of Trabzon Theology Faculty*
Necmi KARSLI 173-205.
- Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz
A Jurisprudential Analysis on Women's Travel without Mahram
Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ 206-243.
- Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafz-ı Mütешabih
Lafz-i Mutashabih in the Qu'rân in the Context of Abraham's Guests
Ramazan ŞAHAN 244-280.
- Medeniyetler Arası Teknoloji Transferinde Bir Tartışma Alanı: Latin Yelkeni
*A Debated Issue in the Transfer of Technology between Civilizations:
The Lateen Sail*
Nihal ŞAHİN UTKU 281-311.
- 1917 Tarihli Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler
Criticisms Directed to the Ottoman Family Law Decree in 1917
Ensar DURMUŞ - Mehmet Ali YARGI 312-363.
- Fakîri ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kehf'i
Faqiri and His Poem: Hikaya al-Ashab al-Kahf
Necdet ŞENGÜN 364-392.
- Taberî'nin "el-Câmiu'l-beyân" Tefsirine Göre Kur'an'daki Ezdâd Kelimeler
Ezdâd Words in the Qur'an According to "al-Câmiu'l-bayân" of Tabarî
Selami YALÇIN 393-425.

<https://independent.academia.edu/rteuifd>

facebook.com/rteuifd

twitter.com/rteuifd



RECEP TAYYİP
ERDOĞAN
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY

OF RECEP TAYYİP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات

بجامعة رجب طيب أردوغان



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

15

2019

Sayı | Issue | العدد | 15

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2019

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

15

2019

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Arş. Gör. M. Enes VURAL, muhammet.vural@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحريران

Arş. Gör. M. Enes VURAL, muhammet.vural@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. İrfan KARADENİZ, irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Alan Editörleri | Field Editors | مجال محري

Temel İslam Bilimleri | Foundations of Islamic Sciences | العلوم الإسلامية الأساسية
Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU, zehrabetul.ustaoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts | تاريخ الإسلام وفنونه

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin YAĞCI, mehmet.yagci@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

Okt. Mustafa Kemal ŞEN, senmkemal@gmail.com
Kutahya Dumlupınar University, School of Foreign Languages, Kutahya, Turkey

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Ahmet KOÇ

ahmet.koc@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

ahmetishak@gmail.com

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Ali AYTEN

ali.ayten@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE

sinanoge@hotmail.com

Ataturk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

temelyesilyurt@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology,
Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Cengiz BATUK

cengiz.batuk@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey

Doç. Dr. Ali KUMAŞ

ali.kumas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Doç. Dr. Faruk SANCAR

faruksancar@gmail.com

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey

Doç. Dr. Süleyman TURAN

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜNEŞ

adem.gunes@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim TURHAN

halil.turhan@erdogan.edu.tr

Kayseri University, School of Islamic Studies,
Kayseri, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL

emine.battal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN
YORULMAZ,**

nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN

humeysrakaragozogl@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

tubaerkoc@gmail.com

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ

hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Arş. Gör. Muhammet Enes VURAL

muhannet.vural@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. İrfan KARADENİZ

irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

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

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

enver.sahin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

nurullaht@gmail.com

Ondokuz Mayıs University, Divinity Faculty,
Samsun, Turkey

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer Faruk KARAKÖSE

omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

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

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



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

Danışma Kurulu | Advisory Board | الهيئة الإستشارية

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI,
abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman KURT,
k.abdurrahman@hotmail.com
Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Adem EFE,
ademefe@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Isparta, Turkey

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU,
bulent_baloglu@hotmail.com
Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ,
ahturabi@yahoo.com
Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN
ali.akdogan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Alim YILDIZ,
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ,
bkemikli@hotmail.com
Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ,
faruk.bozgoz@medeniyyet.edu.tr
Medeniyyet University, Faculty of Arts and Humanities
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT,
hibulut@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR,
hikacar@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK,
halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Divinity,
Çorum, Turkey

Prof. Dr. Hasan Ali ESİR,
hasan.esir@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University,
The Faculty of Arts and Sciences,
Rize, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI,
ihkarсли@diyanet.gov.tr
Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK,
lozturk@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya, Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR,
ozdemirmetin@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Ü. Faculty of Islamic Sciences
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ,
makgunduz@harran.edu.tr
Harran University, Faculty of Theology,
Sanliurfa, Turkey

Prof. Dr. Mustafa ALICI,
mustafaalici@hotmail.com
Binli Yıldırım University, Faculty of Theology,
Erzincan, Turkey

Prof. Dr. Mustafa KARA,
mkara@uludag.edu.tr
Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN,
saruhan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Nihat DALGIN,

ndalgin@sinop.edu.tr

*Sinop University, Faculty of Theology,
Sinop, Turkey*

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI,

*Retired, Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey*

Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN,

hhibircan@konya.edu.tr

*Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences
and Humanities,
Konya, Turkey*

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR,

ahmetc@omu.edu.tr

*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey*

Prof. Dr. Mostafa Ibrahim Mohamed AL DABAA,

meeldabaa@iau.edu.sa

*Imam Abdurrahman Bin Faysal University, College of Arts
Dammam, Saudi Arabia*

Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK,

ahmetalbayrak1@gmail.com

*Uludag University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey*

Doç. Dr. İmad Abdul-Latif,

emad.abdullatif@qu.edu.qa

*Katar University, College of Arts and Sciences
Doha, Katar*

Yayın İlkeleri

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

Yazım İlkeleri

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

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız.

www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

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



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial

Muhammet Enes VURAL – İrfan KARADENİZ..... 10-11.

Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Review Research Articles

17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisârî

The Portray of a 17th Century Provincial Faqih: Alî Al-Nisârî

Ahmet Hamdi FURAT 13-33.

Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve Şâiri Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine

Ahval-i Kıyame as a Kind of Poem in Turkish İslamic Literature and on a Ahval-i Kıyame Whose Poet is Unknown

Necdet ŞENGÜN 34-61.

Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Arabic Literature in Arabic Curriculum for non-native Speakers: A Comparative Study

Hany İsmail RAMADAN 62-87.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları

Religious Group Perception of Faculty of Theology Students

Suat CEBECİ - Büşra ÇAKMAKTAŞ -

Feyza DOĞRUYOL - Kübra CEVHERLİ 88-113.

Seci' Sanatıyla Yazılan Tefsirler

Tafsirs Writing Using the Art of Saj'

Selami YALÇIN 114-140.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Objektif Kur'an Çalışması

Objective Quran Study

Yunus AKÇA 141-172.

Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği

The Relationship between Psychological Well-Being and Religiosity:

The Sample of Trabzon Theology Faculty

Necmi KARSLLI..... 173-205.

Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz

A Jurisprudential Analysis on Women's Travel without Mahram

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ..... 206-243.

Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafz-ı Müteşabih

Lafz-i Mutashabih in the Qur'an in the Context of Abraham's Guests

Ramazan ŞAHAN 244-280.

Medeniyetler Arası Teknoloji Transferinde Bir Tartışma Alanı: Latin Yelkeni

A Debated Issue in the Transfer of Technology between Civilizations:

The Lateen Sail

Nihal ŞAHİN UTKU 281-311.

1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler

Criticisms Directed to the Ottoman Family Law Decree in 1917

Ensar DURMUŞ - Mehmet Ali YARGI..... 312-363.

Fakîrî ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kehf'i

Faqiri and His Poem: Hiqaya al-Ashab al-Kahf

Necdet ŞENGÜN 364-392.

Taberî'nin "el-Câmiu'l-beyân" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler

Ezdâd Words in the Qur'an According to "al-Câmiu'l-bayân" of Tabarî

Selami YALÇIN..... 393-425.

RTEÜİFD YENİ SAYI: SAYI 15 (2019)

Değerli okurlarımız,

Her yayın döneminde dergimizi daha nitelikli bir hale getirme ve sizlerin karşısına daha güçlü bir sayıyla çıkma endişesi bizi her sayıda daha da ileriye taşıdı. Her sayı için belirlediğimiz hedeflerimize bir bir ulaşmanın sevincini yaşıyoruz. Hatırlayacağımız üzere geçtiğimiz sayılarda yurt içi ve yurt dışı bazı veri tabanı ve indekslerde taranmaya başladığımızı, birçoğuna başvuru sürecinin devam ettiğini, artık makalelere DOI numarası verdiğimiz duyurmuştuk. Bunlara bir yenisini ekleyerek 12.04.2019 tarihinden itibaren dergimizin ULAKBİM TR DİZİN’de taranan, diğer bir deyişle doçentlik kriterlerini sağlayan dergiler statüsüne eriştiğini bildirmek isteriz. Ayrıca 2017 ve 2018 yıllarında yayınladığımız sayıların da nitelik olarak ULAKBİM TR DİZİN’de taranmaya uygun görülmesi bizi onurlandıran bir diğer husus oldu.

Geçtiğimiz süre zarfında olduğu gibi gelecek sayılar için de kendimize yeni hedefler belirledik. İlk olarak uluslararası indeksler için daha çok çalışmamız gerektiğinin farkındayız. Akademi camiasından siz değerli yazarlarımızın nitelikli metinleriyle bu meşakkatli sürece olumlu katkı sağlayacağından şüphemiz yok. Bu bağlamda daha önce başvuru yaptığımız DOAJ ile önümüzdeki sayılarda başvuracağımız ERICPlus, ATLA RELIGION ve EBSCO kısa vadede ilk hedeflerimiz. Bu amaçla her sayıda yayın kurulu tarafından belirlenen bazı makaleleri İngilizce’ye tercüme ederek bu indekslere başvuru sürecini hızlandırmayı planlıyoruz.

Şüphesiz dergimizin daha çok okur ve yazara ulaşması ve ilim dünyasına katkı sağlaması birincil hedefimiz. Bu doğrultuda farklı platformlarda oluşturduğumuz sosyal medya hesaplarımızdan yaptığımız paylaşımların dergimizin tıklanma, makalelerimizin okunma ve indirilme sayılarına da yansdığını fark ettik. Bu sorumluluğun bilincinde olarak sitemizde yer alan link, bilgi, dosya ve görselleri sürekli gözden geçiriyoruz.

Büyük bir emeğin ürünü olan her sayı için ekip olarak elimizden gelenin en iyisini yapmaya çalışıyoruz. Öncelikle yayın kurulu üyelerimize ve 15. sayımızda makale süreçlerinin her aşamasında sürece ortak olarak özveriyle çalışan alan editörlerimiz Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU ve Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ’a ve tüm editöryal ekibe teşekkürü bir borç biliriz.

ULAKBİM TR DİZİN’de taranmaya başlamamızla birlikte dergimize gönderilen makale sayısında ciddi bir artış yaşandı ve bu yayın döneminde dergimize toplamda 18 makale gönderildi. Ancak bu makalelerden 5 tanesi yayın kurulu ve hakem değerlendirmeleri sonucunda reddedildi. RTEÜİFD olarak 2019 yılı 15. Sayımızda 13 araştırma makalesi ile sizlerin karşısına çıkıyoruz. Her biri ayrı kıymeti haiz makalelerimiz İslam Hukuku, Tefsir, Arap Dili ve Belagatı, Türk İslam Edebiyatı, İslam Medeniyet Tarihi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalları’na ait.

Zengin içerikli bu yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz. Yazarlarımızdan 16. sayımız için yine nitelikli ve özgün metinler bekliyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

20 Haziran 2019

Editörler

Arş. Gör. Muhammet Enes Vural¹

Arş. Gör. İrfan Karadeniz²

¹ RTEÜ., İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bil. Böl. muhammet.vural@erdogan.edu.tr

² RTEÜ., İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bil. Böl. irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 13-33

17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisâri

The Portray of a 17th Century Provincial Faqih: Alî Al-Nisârî

Ahmet Hamdi FURAT

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., İstanbul Uni. Faculty of Theology, Department of Islamic Jurisprudence

Istanbul/Turkey

ahmetfurat@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-8361-6879

Atf: Furat, Ahmet Hamdi. "17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisâri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 13-33.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.492435>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 Sayfa / Pages: 13-33

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali En-Nisârî

Öz: Ali en-Nisârî (ö. 1111/1699) 17. asrın ikinci yarısında Orta ve Doğu Anadolu coğrafyasının çeşitli medreselerinde ilim tahsil ettikten sonra Kayseri'ye dönmüş ve orada uzun yıllar müftülük yapmış bir Osmanlı taşra âlimidir. Bazı siyasî çekişmeler sebebiyle uzun yıllar yürüttüğü müftülük görevinden azl edilmiştir. Ali en-Nisârî'nin oğullarından Abdurrahman Efendi, babasının hayatını anlatan manzum bir *Menâkıbnâme* kaleme almıştır. Bu *Menâkıbnâme* sayesinde bir taşra âliminin hayatı, eğitimi hakkında geniş sayılabilecek bilgiye sahibiz. Onun sadece fıkıh ile değil özellikle felsefi ilimlerle de işğal ettiğini ve eserler telif ettiğini biliyoruz. Ali en-Nisârî'nin fıkıha dair eseri *el-Fevâ'idu'l-'Aliyye mine'l-Mesâ'il-i-Şer'iyeye*, soru cevap tarzı bir fetva mecmuası olması yanında özgün bir başkıklandırmaya sahiptir. Eser klasik fıkıh sistematiğine göre düzenlenmişse de *mâ yete'allaku bi'l-hadis, mâ yete'allaku bi-esma'llah, mâ yete'allaku bi'l-vahyi ve'l-mu'cizat, mâ yete'allaku bi-emri's-sultânî* gibi başlıkları ile dikkat çeker. Eser, Ali en-Nisârî'nin oğlu Mehmed (ö. 1119/1708) tarafından – ki o da babası gibi Kayseri müftülüğü yapmıştır- babasının müftülüğü sırasında verdiği fetvalar toplanarak oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ali en-Nisârî, el-Fevâ'idu'l-'aliyye mine'l-mesâ'il-i-şer'iyeye, Fetvâ Mecmûası, Fetvâ.

The Portray of a 17th Century Provincial Faqih: Alî Al-Nisârî

Abstract: Alî al-Nisârî (d. 1111/1699) is an Ottoman scholar who received education from multiple madrasahs in different parts of Anatolia and then returned to Kayseri to work as a mufti for many years. After he was removed from his position due to some political struggles, one of his sons, Abdurrahman, wrote a legendarium about his father's life. This legendarium gives us extensive knowledge about the life and education of a provincial scholar during those times. He produced works on the Islamic law (fiqh) as well as on philosophy and wisdom. *Al-Favâ'idu al-'Aliyye min al-Masâ'il al-Shar'iyya*, which can be regarded among his works on Islamic law, does not only present a compilation in catechetical form, but also contains a unique classification system. In the work, he followed the classic fiqh system, but used a distinctive way while deciding on the titles. Among those the following titles are of significance: *mâ yata'allaqu bi'l-hadis, mâ yata'allaqu bi-asmâ'llah, mâ yata'allaqu bi'l-vahyi ve'l-mu'jizat, mâ yata'allaqu bi'l-hadis, mâ yata'allaqu bi-emri's-sultânî*. Mehmed (b. 1708/1119), the son of Ali en-Nisârî and a mufti of Kayseri as well, compiled the fatwas of his father during Ali's years as a mufti and composed the work.

Keywords: Islamic Law, Ali al-Nisârî, *al-Favâ'idu al-'Aliyye min al-Masâ'il al-Shar'iyya*, Fatwa Books, Fatwa.

صورة قلمية من قرى العهد العثماني في القرن 17: الفقيه علي النَّثَّاري

ملخص: علي النَّثَّاري (توفي في عام 1699/1111) هو عالمٌ قرويٌّ عثمانيٌّ عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأتم دراسته في مناطق مختلفة وسط وشرق الأناضول، وعاد إلى قيصري. وهناك عمل مفتياً لعدة سنوات، ثم تم عزله من منصبه بسبب بعض المشاحنات السياسية. وقد نظم ابنه عبد الرحمن حكاية شعرية تحكي مسيرة والده، ويفضل هذه الحكاية الشعرية حصلنا على معلومات واسعة عن حياة هذا العالم و مجال علمه و علمنا أنه لم يكن عالماً بالفقه فحسب بل اشتغل بالفلسفة ولديه فيها عدة مؤلفات أيضاً. وكتابه "الفوائد العالية من المسائل الشرعية" المؤلف في الفقه هو عبارة عن مجموعة من الفتاوى التي وضعها على هيئة أسئلة وأجوبة في مجال الإفتاء علاوة على أن لديه عناوين أصيلة في الفقه. وعلى الرغم من أن كتابه قد كُتِبَ وفق مناهج الفقه التقليدية إلا أن فيه عناوين تجذب الانتباه مثل: ما يتعلق بالحديث، وما يتعلق بأسماء الله، وما يتعلق بالوحي والمعجزات، وما يتعلق بأمر السلطان.

و ابنه محمد ابن علي النَّثَّاري (توفي في عام 1708/1119) - والذي عمل في مجال الإفتاء أيضاً كوالده في قيصري- قد جمع في

كتاب كل ما يتعلق بالإفتاء في الفترة التي قضاها والده مفتياً في قيصري.

الكلمات المفتاحية: القانون الإسلام، علي النَّثَّاري، الفوائد العالية من المسائل الشرعية، مجموعة الفتاوى، الفتوى

GİRİŞ

17. yüzyılda özellikle fıkıh alanında önemli eserlerin yazıldığı, fakat bunların, dönemin duraklama dönemi¹ olarak kabulü², ilgisizlik ve diğer bazı sebeplerle tanınmadığı bilinmektedir. Bu dönemle alakalı bilgilerin daha çok merkezde bulunan ulemâ üzerine yoğunlaşmış olması da taşradaki durum ile alakalı kayda değer bir boşluğun oluşmasına sebep olmuştur. Zira medrese teşkilatı her ne kadar Rumeli ve Anadolu topraklarında diğer bölgelere göre varlığını güçlü bir şekilde gösteriyor ise de esasen medreselerdeki eğitim faaliyeti devletin hâkim olduğu tüm coğrafyaya yayılmış durumdaydı. Nitekim Anadolu'da Selçuklu'dan tevârüs edilen medreselerde ilmî faaliyetin zengin bir şekilde devam ettiği bilinmektedir. Bunun en önemli delili, taşralı ilim ehlinin muhtelif konularda ortaya koymuş olduğu zengin telifât, eser sahibi olan çok sayıda taşralı ilim adamıdır. Bu ilim adamlarının belki de merkezin etkisinden nispeten uzak olmaları sebebiyle daha orijinal çalışmalar yapma imkânına sahip oldukları düşünülebilir.

Çalışmamız, bu noktadan hareketle 17. yüzyılın ikinci yarısında Orta ve Doğu Anadolu'da ilim tahsil etmiş, daha sonra uzun yıllar Kayseri'de müftülük yapmış *muhyî-i Kayseri* (Kayseri'yi ihyâ eden) diye bilinen Ali en-Nisârî'yi değerlendirecektir. Ali en-Nisârî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çeşitli bilgiler mevcutsa³ da bunlar, oğlu Belîğ Efendi tarafından yazılmış olan *Menâkıbnâme* ile içerik ve mâhiyet açısından karşılaştırılamaz. Zira Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) Osmanlı ulemâ ve meşâyihine dair meşhur biyografik eseri *Şekâ'ik* ve zeyllerinde genellikle merkezde bulunan âlimler hakkında detaylı bilgiler verilmektedir. Bu *Menâkıbnâme* 17. asırda yaşamış bir taşra âliminin hayatını detaylı bir şekilde ele alan bir çalışma olması bakımından önem taşımaktadır. Çalışmamızda *Menâkıbnâme* ile diğer kaynaklardaki bilgiler mukayese edilerek Ali en-Nisârî'nin hayatı, aldığı eğitim, ilmî kişiliği, *el-Fevâ'idu'l-'Aliyye mine'l-Mesâ'ili's-Şer'iyye* isimli soru-cevap tarzı fetvâ mecmuası özelinde eserleri ele alınacaktır.

A. Hayatı

17. asrın ikinci yarısında Kayseri'de müderrislik ve müftülük yapan ayrıca *Muhyî-i Kayserî*⁴ olarak tanınan Alî en-Nisârî hakkında bibliyografik kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Sözcüleri dönemin biyografi yazarı Şeyhî, *Şekâ'ik* zeyli olan *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*'sında onu Aksarayî Şeyh Ali Efendi olarak II. Mustafa dönemi

¹ Bu dönem bazı fıkıh tarihinde de bazı müelliflerce duraklama dönemi olarak kabul edilmiştir. Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Dönemlendirme Problemi Ve İslami İlimler: Fıkıh ve Fıkıh Usulü Örneği", *Sabah Ülkesi*, 54 (2018): 33.

² Mehmet Genç, "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği", *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2011), 322.

³ Mehmet Şeyhî Efendi, "Vekâ'iu'l-fuzalâ", *Şekâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri*, Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 202; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 125; Ahmed Nazif, *Kayseriyye Meşâhiri*, haz. Haydar Ali Diriöz - Meserret Diriöz (Kayseri: Yak-Taş, 1991), 29-32.

⁴ Ahmed Nazif, *Kayseriyye Meşâhiri*, 29.

(1695-1703) şeyhleri arasında ele alır. Şeyhî'nin verdiği bilgi şu şekilde özetlenebilir: Hocaları arasında Konevî Ali Efendi yer alır. Ayrıca Abbâsiye Medresesi'nde 30 sene müderrislik yapmıştır⁵. 20 sene müftülük yapmıştır. Müderrislik yaptığı medreselere, dâhil, sahn ve Süleymaniye rütbeleri itibâr olunmuştur. 1110/1699 senesinde Kayseri'deki Şifâiye Medresesi de ona ihsan edilmiştir. 1111/1700 senesinde ise Kayseri'de 500 kişilik bir grup hakkında şikâyette bulunmuş, bu sebeple Edirne'ye çağırılmış, İslimye'ye⁶ yerleştirilmiş, daha sonra ise İstanbul'a gelerek vefat etmiştir.

Şeyhî'nin ifadelerinden Ali en-Nisârî hakkındaki bilgilerinin sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Şeyhî'de onun meşhûr nisbesi olan Nisârî'yi dahi görememekteyiz. Hocaları ve eğitimi hakkında verdiği bilgiler de oldukça mahduttur, diğer taraftan Kayseri ile ilişkisi de yeterince vurgulanmamaktadır.

Ali en-Nisârî hakkında detaylı bilgi ise *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi* isimli manzûm *Menâkıbnâme'*de bulunmaktadır.⁷ Oğlu Belîğ Abdurrahman Efendi tarafından yazılan⁸ bu *Menâkıbnâme'*de müellifin hayatı, âilesi, okuduğu dersler hakkında önemli bilgiler verilmiştir. *Menâkıbnâme'*de zikredilen bilgiler 17. yüzyılda bir taşra müftüsünün ilmî kariyerini göstermesi bakımından da önemlidir.

Belîğ Efendi, babasının soyunun Hz. Ebû Bekir'e dayandığını bizzat kendisinden nakil ile kaydeder.⁹ Babasının ismi Şeyh Şa'bân, dedesininki ise Nefes b. Ya'kûb'dur.¹⁰ Babası Semerkand'dan ayrılarak Rum bölgesine amcası ise Kırım bölgesine gelmiştir¹¹ Konya bölgesine yerleşen Şeyh Şa'bân, oradan Aksaray'a geçmiş, buradaki mutasavvıflarla görüşmüş ve *Menâkıbnâme'*deki ifadeyle 'feyz ve irşadla işğal' etmiştir.¹² Şeyh Şa'bân'ın ve babası Nefes b. Ya'kûb'un halvetî olduğu bilgisi de kayıtlıdır.¹³

⁵ Şeyhî, bu medresenin Aksaray'da olduğunu belirtiyorsa da bu isimli medrese Urfa'dadır. Abbasiye medresesi için Bk. Murat Akgündüz, "Osmanlı Dönemi Urfa Medreseleri ve Tedrisat Hayatı", *İSTEM* 11 (2008): 117. Abbasiye Medresesi olarak belirtilen Medrese Kayseri'deki Gıyasiye Medresesi olmalıdır. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları 2005), 1: 192.

⁶ Günümüzde Bulgaristan'da yer almaktadır.

⁷ Bu manzum menâkıb-nâmenin nüshalarından biri Pertev Paşa Kütüphanesi 608 numarada kayıtlı olup 144-148 varaklar arasında yer almaktadır. Menakıbnâme'nin bir diğer nüshası da Milli Kütüphane A912/2 29a-34b'de kayıtlıdır. Bu nüshada diğer nüshada bulunmayan bazı bölümler yer alır.

⁸ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, Milli Kütüphane, A912/2, 29a.

⁹ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29a.

¹⁰ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29a.

¹¹ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29a.

¹² Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29a.

¹³ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 608, 144b.

Beliğ Efendi Nisârî nisbesini âilesinin nasıl aldığını bir rüya ile bağlantılı olarak anlatır. Şeyh Şa'bân, bir gün rüyasında halka pirinç saçtığını (nesr ettiğini) görmüştür, bu sebepten en-Nisârî (نِسَارِي) nisbesi ile anılmaktadır.¹⁴

Ali en-Nisârî'nin doğum tarihi de *Menâkıbnâme*'de kendisinden naklen 1051/1641 olarak verilmektedir.¹⁵ Bu tarih için "ğınâ" kelimesi tarih düşürülmüştür.¹⁶ 19. yy Kayseri tarihçisi Ahmed Nazîf ise doğum tarihini 3 Rebiülevvel 1051/12 Haziran 1641 olarak verir.¹⁷ *Menâkıbnâme*'de onun 6 yaşında *Kur'an-ı Kerim*'i hatmettiği bilgisi yer almaktadır.¹⁸ Muhtemelen 18 yaşına kadar Kayseri'de çeşitli dersler alan Ali en-Nisârî, 18 yaşında yani 1659 tarihinde Konya'ya gelerek İplikçi Medresesi'nde ders almaya başlamıştır.¹⁹ Bu medresede mantıktan İsağucî ve Fenarî; nahivden Molla Câmi okuduğunu belirtilir.²⁰ Bu dersleri bir yıl içinde aldığı anlaşılan Ali en-Nisârî 20 yaşlarında 1070/1660'de Konya'dan Niğde'ye geçerek Nuri Bey Medresesi'nde Ak Hasan isimli bir âlimden ders okumuştur.²¹ Bu esnâda Nisârî'nin, Nuri Bey Medresesi'nde ders veren Uryânî isimli bir âlimden ders aldığı anlaşılmaktadır.²² Daha sonra Şucâuddin Medresesi'ne gitmiş, oradan da Selendi'ye geçmiştir.²³ O bu medreselerde mantıktan Kadı Siraceddin Mahmud el-Urmevî'nin (ö.1283) *Metâli'u'l-Envâr fi'l-Mantık* adlı eserinin Kara Dâvud haşiyesini; *İstiâre* ve *Vaz'iyye* eserlerini okumuştur.²⁴ Daha sonra Adana'ya geçmiş, orada Hasan Müftü isimli bir zâttan belagat ilminden *Mutavvel* okumuştur.²⁵ 1075 senesinde Kayseri'ye gelen Ali en-Nisârî 10 gün gibi kısa bir süre Kayseri'de kalmıştır. Bu esnada Derviş Fakih isimli bir zat, Çifte Medrese'de onun müderris olacağını söylemiştir.²⁶ Oradan Sivas'a geçmiş, Sivasî isimli bir zat ile tanışmıştır.²⁷ Daha sonra Diyarbakır'a geçen Nisârî, orada Zinciriye medresesinde Receb-i Kebir²⁸ isimli bir zattan ders almıştır. Bu zât Receb b. Ahmed el-Amidî el-Kayserî olmalıdır.²⁹ Kayserî nisbesini de taşıması sebebiyle kendisinin bir süre Kayseri'de bulunduğu düşünülmelidir. Belki de ileride Ali en-Nisârî ile beraber Kayseri'ye yerleşecektir.³⁰ Ayrıca *Hey'et-i İslamiye*

¹⁴ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29b.

¹⁵ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29b.

¹⁶ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29b.

¹⁷ Ahmed Nazif, *Kayseriyye Meşâhiri*, 29.

¹⁸ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29b.

¹⁹ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 29b.

²⁰ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²¹ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²² Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²³ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²⁴ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²⁵ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²⁶ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²⁷ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

²⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 314.

²⁹ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30a.

³⁰ Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri, *et-Tahrirü'l-Vecîz fi mâ yebtegihi'l-müsteciz* (Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1360), 18.

isimli eserin müellifi Karamanî'den de *Kitabu't-Tehzib*'i³¹ okumuş, haşiyelerini de *Menâkıbnâme*'deki, tabiriyle 'ketb' etmiştir³². Buradaki bir diğer hocası Nasıruddin Ahmed'den de Taftazani'nin eseri *Şerhu'l-'akâ'id* okumuştur.³³ İki yıl kadar Diyarbakır'da kalan Nisârî, Van'a geçmiş, Kaleki Mehmed Müftü'den Fıkıh Usulünden İbn Hacıb'in *Muhtasar-ı Münteha*'sını okumuştur.³⁴ Üç sene kadar Van'da kalan Nisârî'nin buradaki vaazlarıyla bazı Şafîîlerin Hanefi olduğunu oğlu Belîğ Efendi menâkıbında zikretmektedir.³⁵ *Menâkıbnâme*'ye göre Van ahalisi Ali en-Nisârî'yi Van'da tutmaya çalışmış, fakat Ali en-Nisârî babasından izin almayı bahane ederek onların bu teklifini kabul etmemiştir.³⁶ Belîğ Efendi, babasının arkadaşı Ömer Mar'aşî isimli bir şahsın Kayseri'de Ali en-Nisârî'yi halka medh ettiğini, bu medhin de Nisârî'nin Kayseri'ye dönüşünde etkili olduğunu belirtir.³⁷

Ali en-Nisârî'nin okuduğu belirtilen yukarıdaki kitaplar esas itibarıyla Klasik dönem Osmanlı medrese derslerine uygundur. Sadece Taftazani'nin *Kitâbu't-Tehzib* isimli eseri medrese dersleri arasında yer almamaktadır. Fakat Ali en-Nisârî'nin onu hocasıyla şahsen okuduğu da düşünülebilir. Diğer taraftan *Menâkıbnâme*'de belirtilen eserlerin genellikle mantık, nahiv, belagat, kelim, usul-i fıkıh ile ilgili olduğu görülmektedir. Belki de bunlar Belîğ Efendi'nin seçkisidir. Ali en-Nisârî'nin bu ilimler yanında diğer dersleri de okuduğu düşünülmelidir. Bir diğer husus da Ali en-Nisârî'nin dersleri almak için orta Anadolu'dan Diyarbakır ve Van'a kadar uzanan ilim yolculuğudur. Bu yolculuk bu coğrafyada bütün ilimlerin bir arada tahsil edileceği medreselerden ziyade, hoca merkezli medreselerin olduğu, talebelerin her bir kitabı, ilmi tahsil için şehir şehir dolaştığı intibanı uyandırmaktadır.

Ali en-Nisârî'nin daha sonra Kazasker olacak olan Hâmid Efendi ile özel bir ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Hâmid Efendi'nin Dimaşk'tan azli üzerine Kayseri'ye gelmesiyle burada Ali en-Nisârî ile Hâmid Efendi şahsi yakınlık kurmanın ötesinde ilmi mübahaselerde de bulunmuştur. Belîğ Efendi'nin babasına sorduğu bir sorudan Ali en-Nisârî'nin fûnûn-ı hikem ve Hâmid Efendi'nin aklî ilimlerde ise edeb ve şer'î ilimlerde gâlip olduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Bu bilgi *Menâkıbnâme*'de okuduğu belirtilen derslerle beraber değerlendirildiğinde Ali en-Nisârî'nin hikmet, felsefe gibi alanlara daha meyilli bir âlim olduğu düşünülebilir. Rumeli Kazaskeri Hâmid Efendi'nin kazaskerliği esnasında hem Aksaray hem de Kayseri müftülüğüne getirildiği ve bu illerdeki medreselerin kendisine bağlandığı

³¹ Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) mantık ve kelâma dair eseri.

³² Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³³ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³⁴ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³⁵ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³⁶ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³⁷ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 30b.

³⁸ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 31b.

anlaşılmaktadır.³⁹ Daha sonra Kayseri'deki Handi Hatun Medresesi⁴⁰ de Nisarî'ye verilmiş, bu sebeple O, Aksaray müftülüğünü bırakmıştır.⁴¹ Belîğ Efendi, babasının devlet kademesinden ciddi bir rağbet gördüğünü ifade etmektedir. Öyle ki Kayseri'deki medreseleri Süleymaniye Medreseleri pâyesini almıştır.⁴²

Belîğ Efendi, babasının Sivasî isimli zâtle Edirne'ye gittiğini belirtir. Hünkâr İmamı Arapzade Abdurrahman Efendi'nin de bulunduğu bir mecliste Ali en-Nisârî Tâhâ Suresi'ni tefsir etmiştir.⁴³

Belîğ Efendi'nin menkıbesinin elimizde olan Pertev Paşa nüshası yukarıda zikredilen bilgilerle son bulur. Fakat bir başka nüshada onun müftülüğten azlini ve vefatını getiren süreçle ilgili bilgiler yer alır. Belîğ Efendi bu nüshada, Ali en-Nisârî'nin faziletlerinden bahsettikten sonra Amcazade Hüseyin Paşa'nın 1109/1697 senesinde Kayseri'nin yakınında Erkilet mevkiinde karargâh kıldığını ve müftüden şehre giriş için izin istediğini fakat müftü Ali en-Nisârî'nin buna izin vermediğini belirtir. Nisârî'nin izin vermeme sebebi *Menâkıbnâme'*ye göre Kayseri ahalisinin bu durumdan mağdur olması yönündeki endişeleridir.⁴⁴ Amcazâde Hüseyin'in vezir olmasından sonra ise Ali en-Nisârî için zor bir süreç başlamış, Kayseri'den İsmail isimli bir şahsın ihbarı ile Ali en-Nisârî Edirne'ye gitmek zorunda kalmıştır. Belîğ Efendi, babasının Amcazâde Hüseyin Paşa'nın (ö. 1114/1702) daha önceki meseledeki kını sebebiyle ceza aldığını, bu ceza sebebiyle Kayseri, İstanbul ve Edirne'de ikamet etmemesi şeklinde karar çıkarıldığını aktarmaktadır. Bu süreçte de bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan İslimye'de bir süre sürgün hayatı yaşayan Nisârî, daha sonra İstanbul'da 1111/1699 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁵ Ayrıca Belîğ Efendi'nin Ali en-Nisârî'nin oğlu olduğu ve olaylara objektif yaklaşamayacak bir durumda olma ihtimalinin bulunduğunu zikredelim.

Ali en-Nisârî, bazı yazmalarda Karabaş Ali en-Nisârî olarak zikredilmektedir.⁴⁶ Belîğ Efendi, Kayseri'ye dönen Ali en-Nisârî'nin Karabaş ismiyle zikredilmesini şu şekilde anlatır: Ali en-Nisârî'nin mektepte ders okuduğu hocanın başına kara sarması sebebiyle bu lakap Ali en-Nisârî'ye kalmıştır. Belîğ Efendi Ali en-Nisârî'nin çok sayıda talebesi olduğunu da kaydeder.⁴⁷ Belîğ Efendi ayrıca Ali en-Nisârî'nin öğrencilerinden olmanın bir ayrıcalık olduğunu da Edirneli bir âlim olan Genç Ali ile ilgili anlattığı bir hikâye vesilesiyle vurgular.⁴⁸ Ayrıca Belîğ Efendi, Kayseri'deki

³⁹ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 31b.

⁴⁰ Cahit Baltacı, *XV–XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları 2005), 1: 477.

⁴¹ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 32a.

⁴² Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 32a.

⁴³ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 32b.

⁴⁴ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 33b.

⁴⁵ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 34a.

⁴⁶ Mesela bkz. Laleli,

⁴⁷ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 31a.

⁴⁸ Belîğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 31a, 31b.

talebelerinin çokluğundan da bahseder. Bu sebeple yaşadığı asırdaki âlimlerin büyük kısmının onun talebesi olduğunu da kaydeder.⁴⁹ onun muttaki bir âlim olduğu da Beliğ Efendi tarafından vurgulanır.⁵⁰

B. Eserleri

Şeyhî, Ali en-Nisârî'nin Arapça, Hadis, Tefsir ilimlerinde mâhir olduğunu belirtir. Eserleri arasında *Şerhu Hikmeti'l-'Ayn*⁵¹, Kul Ahmed⁵² –üzerine müdevven hâşiyelerin olduğunu ifade eder. Laleli Kütüphanesi 2607 numarada kayıtlı *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Kul Ahmed li-Şerhi İsbâ'ûcî li-Fenârî* isimli eser, yukarıda zikri geçen hâşiyelerden biri olmalıdır. Ayrıca Yasin Suresinin 38. âyeti üzerine de müstakil bir risalesinin olduğunu ilave eder.⁵³

Yazma Eser Kütüphanelerinde ise Ali en-Nisârî'ye nispet edilen *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Lârî 'alâ Hidâyeti'l-Hikme* (Laleli 2506), *Risâle fi Hakk-ı Ef' âli'l- 'İbâd*⁵⁴ (Tırnovalı 1861), *Hâşiye 'alâ Bahsi'l-Halâ* (Burdur 1026) isimli eserler yer almaktadır.

Ona nispet edilen ve hâli hazırda el yazmaları kütüphanelerinde mevcut olan eserler dikkate alındığında Ali en-Nisârî, hikmet ve felsefe konuları üzerine çalışmalar yapmış bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.

B.1. Fetvâ Mecmuası

Ali en-Nisârî'nin *el-Fevâ'idu'l-'Aliyye mine'l-Mesâ'ili's-Şer'iyye* isimli fetva mecmuası literatürde tanınan ve çeşitli kütüphanelerde el yazmaları olan bir eserdir. Şükrü Özen, Ali en-Nisârî'nin bu eserini Osmanlı dönemi fetva literatürünü konu alan Sâir Ulemâ Monografileri üst başlığının Anadolu ve Balkan Ulemasının Fetvaları alt başlığı olarak ele alır.⁵⁵ Eser, genel olarak Türkçe soru – cevap tarzı fetvalardan oluşun, zaman zaman nükûlleri ve fâideleri de içeren bir fetva mecmuasıdır. Eserin mürettibi Ali en-Nisârî'nin oğlu Mehmed b. Ali'dir.⁵⁶ Mehmed b. Ali bu eseri 1112 tarihinin Şevval ayının son günlerinde bitirdiğini kaydeder (7 Nisan 1701).⁵⁷ Ayrıca Ali en-Nisârî'nin daha önceki ulemanın fetvaları ile olan farklılıklarını da eklediğini belirtir.⁵⁸

⁴⁹ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 31b-32a; Talebeler için makalenin ilgili bölümüne bakılabilir.

⁵⁰ Beliğ Efendi, *Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*, 32b.

⁵¹ Necmeddin el-Kâtîbî el-Kazvîni'nin *Hikmetü'l-'Ayn* isimli eseri.

⁵² Kul Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hızır Şihâbuddin'in *Hâşiye Kul Ahmed ala Hâşiyetü'l-Hayâlî* isimli eseri üzerine.

⁵³ Mehmet Şeyhî Efendi, *Vekâ'iu'l-Fuzalâ*, 2: 202.

⁵⁴ Bu eser torunu Hafid-i Nisârî'ye aittir.

⁵⁵ Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3 (2005): 339.

⁵⁶ Ali en-Nisârî, *el-Fevâ'idu'l-'Aliyye mine'l-Mesâ'ili's-Şer'iyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 1353, 107a.

⁵⁷ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 107a.

⁵⁸ Nisârî, *el-Fevâ'id*, zahriye sayfası b yüzü.

B.1.1. Yazma Nüshalar

Eserin, ülkemiz el yazmaları kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi çatısı altında bulunan koleksiyonlarda kayıtlı olan bir kısmı şunlardır:

- Yazma Bağışlar 278. 1-133 varaklar arasında. Muvakkaten İznik kadılığı yapmış Bizelikzade Mehmed b. Mahmud tarafından 1145'te istinsah edilmiş.
- Nuruosmaniye 2021. 175 vr. Zilkade 1150'de istinsah edilmiş.
- Yazma Bağışlar 3598. 64 vr. 1151 tarihinde istinsah edilmiş.
- Esad Efendi 3408. Verevine 52 vr. Edhem b. Ahmed tarafından 1164 tarihinde istinsah edilmiş.
- Ali Emiri Sry 113. Talikle 126 vr. Haşiyelerde notlar var. Seyyid Ahmed b. Seyyid Mehmed tarafından 26 Safer 1170'de istinsah edilmiş.
- Yazma Bağışlar 4620. 109 vr. 1184 tarihinde istinsah edilmiş.
- Reşid Efendi 276. 109 vr. Tam değil.

El yazması nüshaları arasında en kıymetlisi Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 1353'de kayıtlı olan nüshadır. 114 varak olan bu nüshada, istinsah ve mukâbele kayıtları yer almaktadır. Bu nüshanın ferâğ kaydına yukarıda atıf yapılmıştı. İstinsah ve mukabele kaydı şu şekildedir:

اسكتبت هذا الكتاب ثم قابلته بنسخة مرتبة لمرحوم وصحته بقدر القدرة فوجدته كتابا لطيفا صغير الحجم كثير الفوائد رحمة الله وغفرانه على من فتاه وجمعه وعلى من رتبته وجواه وهو ابن استادى السيد محمد مات في اوائل جمادى الاخر لسنة تسع عشر ومائة والالف

تمت المقابلة في اوخر ذي الحجة لسنة اثنين وعشرين ومائة والالف وانا الفقير الى الله القدير محمود بن على بن محمود المدرس بمدرسة بروانه لمرحوم اللهم اغفر ل ولنا ولوالدي وللمؤمنين الحمد اولا و آخر ا وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه أجمعين⁵⁹

Bu kayıtlara göre eserin müstensihisi Pervane Medresesi müderrislerinden Mahmûd b. Alî b. Mahmûd'dur. Bu zât Raşid Efendi Kütüphanesi 189 numarada kayıtlı *Vesiletü'l-Hüsna ve Ziyâde* isimli eserin yazarı Boluluzâde Mahmûd b. Ali b. Mahmûd (ö. 1130/1717) olmalıdır. Mahmud b. Ali'nin eseri istinsah tarihi ise 1122 olup 1710 tarihine tekabül etmektedir, ki bu eserin tertip tarihinden 10 yıl sonradır. Mahmud b. Ali bu nüshayı mürettibin elindeki nüshadan istinsah etmiş ve daha sonra mukabele etmiştir. Bu yönleriyle Raşid Efendi 1353'te kayıtlı bu nüshanın diğer nüshalardan daha kıymetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmamız mezkur nüshadan hareketle hazırlanmıştır.

B.1.2. Tertip, Muhtevası

Eser esas itibarıyla klasik fıkıh sistematığı üzere *kitablar* halinde derlenmiştir. Raşid Efendi nüshasının fihristi şu şekildedir:

⁵⁹ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 107a.

Tablo 1.

<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-Kur'âni'l-azîm</i>	1a	KÎTÂBU'L-KEFÂLE	51a
<i>Mâ yeta 'allaku bi't-tefsîr</i>	5b	KÎTÂBU'L-HAVÂLE	52b
<i>Mâ yeta 'allaku bi-esmâillahi Te'âla</i>	11a	KÎTÂBU'L-VEKÂLE	53a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-vahyi ve'l-mu'cizât</i>	12a	KÎTÂBU'Ş-ŞERİKE	54a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-hadîs</i>	13a	KÎTÂBU'L-MUDÂREBE	54b
<i>Mâ yeta 'allaku bi-ahbâri'l-enbiyâ</i>	19b	KÎTÂBU'L-MÜZÂRA'A	55a
<i>Mâ yeta 'allaku bi-ahbâri's-sahâbe</i>	24a	KÎTÂBU İHYÂÎ'L-MEVÂT	55b
<i>Mâ yeta 'allaku bi tercîhi'l-mufaddalât</i>	26b	KÎTÂBU'L-VAKF	55b
KÎTÂBU'T-TAHÂRE	28a	KÎTÂBU'L-HAZR VE'L-İBÂHA	59a
KÎTÂBU'S-SALÂT	29a	<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-ösr ve'l-harâc</i>	62a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-musâfir</i>	31a	<i>Mâ yeta 'allaku bi-emri's-Sultân</i>	65a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-cenâ'iz</i>	31b	KÎTÂBU'L-EŞRİBE	66a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'ş-şehîd</i>	33a	KÎTÂBU'L-UDHİYE	66b
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-kefen</i>	33b	KÎTÂBU'L-KAZÂ	67b
KÎTÂBU'Z-ZEKÂT	34a	<i>Mâ yeta 'allaku bi-edebi'l-kâdı</i>	70b
KÎTÂBU'S-SAVM	34b	KÎTÂBU'D-DAMÂN	70b
<i>Mâ yeta 'allaku bi-sadakati'l-fitr</i>	35b	KÎTÂBU'L-İKRÂH	72b
KÎTÂBU'L-HACC	36a	KÎTÂBU'Ş-ŞEHÂDE	73a
KÎTÂBU'N-NİKÂH	37a	<i>Mâ yeta 'allaku bi-tercihi'l-beyyinât</i>	77a
KÎTÂBU'R-RADÂ'	38a	KÎTÂBU'L-İKRÂR	78b
KÎTÂBU'T-TALÂK	38b	KÎTÂBU'D-DA'VA	79a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'n-neseb</i>	40a	KÎTÂBU'S-SULH	83a
<i>Mâ yeta 'allaku bi'n-nafaka</i>	41a	KÎTÂBU'L-HUDÛD	
KÎTÂBU'L-İTÂK	41a	<i>Mâ yeta 'allaku bi't-ta'zîr</i>	84a
KÎTÂBU'L-EYMÂN	41b	KÎTÂBU'S-SİYER	86a
KÎTÂBU'L-BUYÛ'	43b	KÎTÂBU'L-CİNÂYÂt	87b
<i>Mesâ'ilu'l-'ayb</i>	45a	<i>Mâ yeta 'allaku bi'd-diyet</i>	88b
<i>Mâ yeta 'allaku bi-gabni'l-fâhiş</i>	45b	<i>Mâ yeta 'allaku bi hükkûmeti'l-adl</i>	89b
<i>Mâ yeta 'allaku bi'l-hiyâr</i>	46a	<i>Mesâ'il-i şettâ</i>	89b
<i>Mâ yeta 'alaku bi'l-ikâle</i>	46a	KÎTÂBU'L-VESÂYÂ	95a
KÎTÂBU'Ş-ŞUF'A	46b		
KÎTÂBU'L-HİBE	46b	KÎTÂBU'L-FERÂ'İZ	96b
KÎTÂBU'L-İCÂRE	47b	<i>Hâtime</i>	98a
KÎTÂBU'L-GASB	50a		
KÎTÂBU'R-REHN	50b		

Fihristte de görüldüğü üzere mürettibi Mehmed Efendi *mâ yetâ'allâku* ifadesi ile başlayan bazı alt başlıklar oluşturmuştur. Kanaatimizce esere bu alt başlıklar ayrı bir değer kazandırmaktadır. Kitabı't-tahâre bahsinin hemen öncesinde *mâ yetâ'allâku* ön eki ile *Kur'an, tefsir, esmâullah, vahy, mu'cizat, hadis, ahbârü'l-enbiyâ, ahbârü's-sahâbe, tercihi'l-mufaddalat* başlıkları yer alır. Bunların, mürettip tarafından bir mukaddime gibi düşünülerek kitabın başına yerleştirildiği kanaatindeyiz. Bu bölümde Kur'an başlığı altında genellikle sûrelerin ne zaman nâzil oldukları, Mekkî mi Medenî mi oldukları ile ilgili sorulara cevaplar verilmektedir.⁶⁰ Tefsir bölümünde ise bazı Kur'an ayetleri hakkında kısa tefsirler yer almaktadır.⁶¹ Bu bölümde müellifin, özellikle *Beyzâvî Tefsiri*'ne oldukça sık atıf yapılması dikkat çekmektedir.⁶² Nisârî, Esmâullah bölümünde de Allah'ın sıfatları ile ilgili bazı tartışmalara yer verir.⁶³ Vahy bölümü Kur'an ve tefsir ile ilgili bölümün muhtevasına benzemektedir. Hadis bölümünde ise iki tür mesele yer almaktadır. Bunlardan birincisi usûl-i hadis konularının soru cevap şeklinde ele alındığı meseleler,⁶⁴ ikincisi ise hadislerin birbiriyle muvâfakatı ile alakalı meselelerdir.⁶⁵ *Mufaddalât* başlığı fazilet bakımından şahısların, grupların vs. faziletleri hakkındaki fetvaları içine alan bölümdür.⁶⁶

⁶⁰ Bunlardan birkaç örnek: *Mesele*: İnzâl-i Kur'an ne gün oldu? Ve yevm-i nübüvvet ne gündür? *Cevâb*: Yevme'l-isneyn ve kezâ vulide (s.a.v.) yevme'l-isneyn ve dahale'l-Medînete yevme'l-isneyn ve kubiza yevme'l-isneyn *Mesele*: Hakk Subhânehu Te'âla Kur'an-ı Kerîm'de "شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن" ve dahi "انا انزلناه في ليلة القدر" buyurdu. Keyfiyet-i inzâl ne vechledir tafsîlen beyân buyurulup me'cûr ola? *Cevâb*: 'Ulemâ-i müfessirîn ve fudalâ-i muhakkikîn üç vech üzere beyân buyurmuşlar. Evvelkisi bu ki Kur'an-ı 'azîm Ramazân-ı şerîf'te vâki' leyle-i kadr'de cümleten vâhideten dünyaya nâzil oldu. Yirmi yahud yirmi üç sene necmen necmen Hz. Resûl'e nâzil oldu. İkinci kavî budur ki yirmi leyle-i kadr'de yahud yirmi üç leyle-i kadr'de birer sene inzâlî takdir olunan âyât-ı beyyînât semâ-i dünyaya nâzil oldu. Ondan necmen necmen vekâyi' indinde Hazret-i Resûl-i Ekrem'e nâzil oldu. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 3b.

⁶¹ *Mesele*: Erbâb-ı müfessirîn ve zümre-i muhakkikîn'in kelâm-ı Rabbânî ve nazm-ı Subhânî olan " ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ " gelince nazm-ı şerîfde istinbât ve istihrâç buyurdıkları ... i'râb ile ne mikdar vucûh-ı me'ânî vâsıl olmuştur. İcmâlen beyân buyurulup fesâhat ve belâgatta nihâyete bâliğ olduğu ve mertebe-i i'câzı zâhir ve bâhir ola. *Cevâb*: Yirmi kez yüz bin ve kır dokuz bin altı yüz vechle bâliğ olmuştur. سبحان من علت كلمته ودقت في حكمته كل شيء Nisârî, *el-Fevâ'id*, 6b.

⁶² Ali en-Nisârî, *el-Fevâ'id*, 6-8.

⁶³ *Mesele*: Esmâ'illah tevkîfî iken Cenâb-ı Hakk celle şâ'nuhu'ya mevcûd, vâcib, kadîm, mü'essir, muhdîs itlâk olunur cevâzi ne vechledir? *Cevâb*: İcmâ' ile sâbittir, icmâ' edile-i şer'iyedendir. *Mesele*: Hakk Te'âlâ'ya Seyyid itlâkı câ'iz olur mu? *Cevâb*: 'Seyyid' itlâkı Cenâb-ı Hakk celle şâ'nuhu'ya hadîste vârid olmuştur. *Mesâbih*'in *İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünnet* bâbında hadis-i hisânda mezkûrdur. *Mesele*: Lafz-ı hakk 'örfen ne ma'naya isti'mâl olunur, tafsîlen beyân oluna? *Cevâb*: İnkârına mecâl olmayan, sâbit manasına isti'mâl olunur. Ol sâbit dahi a'yâna ve ef'âl-i savâba ve ef'âl-i sâdikîyye itlâk olunur. Fî *tefsiri'l-Beyzâvî* kaddese sırâhu. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 11a.

⁶⁴ *Mesele*: Haber-i ehâdis dört kısma münkasım olup birisi *sahîh bi'z-zât*, birisi dahi *sahîh bi'l-gayr*, üçüncüsü *hasen bi'z-zât*, dördüncüsü *hasen bi'l-gayr* söylenir mâ'nâ ve tafsîli nedir? *Cevâb*: Ol hadîs ki onun râvisi zâhiru'l-adl ve tâmu'z-zabt ve muttasilu's-sened olup mu'allel ve şâz olmaya ona sahîh bi'z-zât derler ve o ol hadîs ki râvisi yine zâhiru'l-adl ve muttasilu's-sened olup mu'allel ve şâz olmayup lakin tamam ve zabtında kusûru olup fi'l-cümle zâbit olup kusûr ve zabtına bir câbir olmaya ve muttasilu's-sened ola ve mu'allel ve şâz olmaya ona hadîs-i hasen bi'z-zât derler ve ol hadîs ki onun râvisi mestûru'l-adl ola fi'l-cümle zabt üzere ola ve muttasilu's-sened ol mu'allel ve şâz olmaya lakin kusur-ı 'adl ve kusur-ı zabt ki bir câbir ki ya kesret-i turuk yahud hadis-i sahîh ile müte'âzid ola olan hasen bi'l-gayr derler. Kezâ fi'l-Usûl. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 13a.

⁶⁵ *Mesele*: Resûl-i ekrem (s.a.v.) bir hadîs-i şerîflerinde عَنْ ظَهْر خَيْرٍ بَدَأَ بِمَنْ تَعَوَّلَ الصَّدَقَةَ مَا كَانَ عَنِ الظُّهْرِ خَيْرٌ buyurdular. Ma'nâ-yı 'te'ûlu' sadakanın hayırlısı cemî' malından tasadduk etmeyip kendini ve 'iyâlini ihtiyaçlara komayıp belki gnâda komaktır demişler âhar hadislerinde وَأَبْدَأَ بِمَنْ تَعَوَّلَ أَفْضَلَ الصَّدَقَةِ جِهْدَ النُّقْلِ buyurdular mânâ-yı şerîfi sadakanın efdali ihtiyâc olup adem-i sabr üzere olana tasadduktur öyle olucak hadis-i evvel ile tevfiğ ne vechledir? *Cevâb*: Gnâ iki kısım üzerinedir, gnâ-yı mâl, gnâ-yı nefsdir. İmdi gnâ-yı mâl olmayup ihtiyâc üzere iken gnâ-yı nefsi ve sabr-ı cemili olan kimseye efdal olan ihtiyâc üzere infak etmektir. Nitekim Hz. Bilal'e buyurdular: انفق يا بلال ولا تخش من ذي انفق يا بلال ولا تخش من ذي الغنى العرش gnâ-yı nefsi olmayanlara tasadduk gnâ-yı mâliyeden efdaldır. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 16b-17a.

⁶⁶ *Mesele*: Zeyd, Leyle-i Kadr'de ihyâ eyledikte kırâ'at-ı Kur'an'la mı ihya efdaldır yoksa salat-ı tatavvu' ile mi? *el-Cevâb*: Kır'aat-ı Kur'an mine's-salat evlâ. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 27a.

Tahâret ve *salât* bölümlerinde bir fetvâ mecmuasından beklenilenden az sayıda fetva yer almaktadır. Salat bölümünde ağırlık, cuma ve bayram namazları ile ilgili meselelerdedir. Bu durumun mürettibin bazı temel konularla ilgili fetvaları esere almak istemeyişi ile alakalı olduğu düşünülebilir. Fakat bazı başlıklardaki fer'i konularla ilgili fetvalar bu ihtimal ile çelişmektedir. Aynı şekilde bir fetva mecmuasından beklenmeyecek şekilde *nikâh* ve *talak* ile ilgili fetvaların az oluşu bu ihtimali desteklemektedir.

Emr-i Sultânî ile alakalı alt başlıkta ise daha çok müderrislerin görevleri ile ilgili fetvalar yer almaktadır.⁶⁷ *Mesâ'il-i Şettâ'* da ise icmâ gibi bazı usûl-ı fıkıh meseleleri⁶⁸ ele alınırken aklın mâhiyeti, insanın bir günde kaç nefes aldığı şeklindeki sorulara cevap aranmıştır. Hâtîme bölümünde ise mürettibin de mukaddime de bahsettiği Ali en-Nisârî'nin el yazısı ile olan *fâidelere* yer verilmiştir.⁶⁹ Bunlar bazen *ifâde* şeklinde de yazılmıştır. Burada başta Ebu's-su'ûd Efendi olmak üzere,⁷⁰ Manisa Müftüsü Mahmud Efendi,⁷¹ Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1008/1589),⁷² Şeyhülislam Hâmid Efendi⁷³ (ö. 985/1577) gibi âlimlerin fetvaları yer almaktadır.⁷⁴

Eserin hâtîme bölümünde "*Aksarayı Rumeli Kazaskeri Molla Merhum cami'u eşâtî'l-ulum Hâmid Efendi hazretlerinin vâlid-i merhuma irsal eylediği makâledir*" başlıklı bir alıntı yapılmıştır.⁷⁵ Eserin bazı nüshalarında ise Ganizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1036/1627) Şeyhülislam Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) velâ fetvasını tenkid ettiği makalesi yer almaktadır.⁷⁶ Çalışmamızda kullandığımız nüshada bu ek yer almamaktadır.

B.1.3. Mürettibin Kayıtları

Eseri istinsah eden Mahmud b. Ali, esere mürettibin yani Ali en-Nisârî'nin oğlu Mehmed'in eklemelerini de aynıyla almış, bunları hâşiyede göstermiş ve hatta bunların altına onun ismini de yazmıştır. Bu durum yazmaya ayrı bir önem katmaktadır. *Mâ yeta'allaku bi'l-kefen* bahsinde zevcenin kefeni ile ilgili fetva bu konuda bir örnektir:

⁶⁷ Sûret-i fermân-ı şerifimle imâmet ve hitâbet ve kitâbet ve tevliyet ve cibâyet ve nezâret ve meşihat ve cüzhân, şeyh ve tekyenişin ve vakf ve mezra'a ve sâir bunun emsâli cihât tasarruf edenlerin vazîfeleri bir akçe ve nîm akçedir. Cüz'î ve küllî askerîdir. Ve mütesellim ve yörük ve tatar ve canbaz askerîdir. Ve sâdât ve evlâd-ı askeri ve askerinin mu'tak ve mu'takaları ve müdebber ve müdebbereleri ve mükâteb ve mükâtebeleri askerîdir. Ve zevcâtı dahi askerîdir. Berât-ı şerifimle doğancı ve derbenci ve bunun emsâli ve kâdı ve nâibleri ve şehir kethüdâsı ve tekâlif-i örfiyeden mu'âf olanlar ve mülâzımın ve hasbî imâmet ve te'zin ve cibâyet ve kitâbet ve bunun emsâli berât-ı şerifimle cihât zabt edenler askerîdir. *Mesele*: Sultân bazı medârisi nâ-ehil olan câhil tevliye eylese sahih olur mu? *el-Cevâb*: Olmaz. İki zulm etmiş olur yemne'u el-müstehakku ve i'tâu gayri'l-müstahikki ve müderris-i mezbûra vazîfesi helâl olmaz.

⁶⁸ *Mes'ele*: İcmâ'ın ehli kimdir ve şartı var mıdır? *el-Cevâb*: Ehli mübtedi' ve fâsık olmayan müctehiddir. 'Avâmun ictihâdına i'tibar yoktur. Şart-ı icmâ, vaktinde mevcûd olan müçtehidînin cümlesinin ittifâkıdır. Hatta birisi hâriç kalsa icmâ' mün'akid olmaz. Öyle olacak Ebû Bekir ile Ömer radiyallahu 'anhâ ve e'imme-i erba'a ve ehl-i beyt-i Resulullah sallahu aleyhi ve sellem kifâyet etmez. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 90a.

⁶⁹ Fâ'ide Zeyd, veled-i sagîrini irdâ' için bir mer'a bi-nefsihâ irdâ etmek şartı ile istîcar edip mer'a -i merkûme câriyesine irdâ ettirse ecr-i müsemmasına müstehakk olmaz. İrdâ'ı kendisine tahsîs şartını tansîs ederse deyü Şeyhü'l-İslâm Sa'deddîn Efendi iftâ etmişlerdir. Lakin Kâdihân'ın icâre-i fâside bâbında ve Bezzâziye'nin evâ'il-i kitâb-ı icâresinde zikr olunan makâl-i sahîhu'l-me'âle muhâlifdir. Nisârî, *el-Fevâ'id*, 98a.

⁷⁰ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 99b, 101a.

⁷¹ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 99b.

⁷² Nisârî, *el-Fevâ'id*, 98a.

⁷³ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 98b.

⁷⁴ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 101a-103a.

⁷⁵ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 106b.

⁷⁶ Bu makale için bkz. -Şükrü Özen, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 71-124.

Mesele: Zevcenin eğer ganiyye olsun eğer fakire kefeni zevci Zeyd'in üzerine lazım olur mu?

el-Cevab: Olur. İmam Yûsuf kavli üzere fetvâ dahi bu kavildir. Bu babda meşâyih'in kavli ve 'ibârâtı muhtelifdir. *Kâdîhân* ve *Hulâsa* ve *Zahîriyye* ve *Tenvîru'l-Ebsâr* 'alâ kavli Ebî Yûsuf *مالا وإن تركت* ve *يجب الكفن على الزوج* ve *'aleyhi'l-fetvâ vâki* ' olmuştur. *Tecnîs* ve *Vâki'ât* ve *Cevhere* ve *Şerh-i Mecma* ' ve *Muhît* 'te *إذا لم يكن* *aleyhi'l-fetvâ vâki* ' olmuştur.

Yukarıda da görüldüğü gibi meşâyih arasındaki ihtilaf ilgili eserlere atıfla belirtildikten sonra mürettibin notu yine hâşiyede verilir. Bu not şu şekildedir:

Rivâyetini tercihde müftî-i merhûmdan fetva-i âhârı mesbuktur. Müracaat oluna. Li mürettibihi.

Mürettib, bu kayıtla ihtilafı bu konuda Ali en-Nisârî'nin ikinci görüşe göre fetvâ verdiğini açıkça belirtir. Bu şekilde kayıtlar eserin genelinde yer almaktadır.

B.1.4. Talebeleri

Ali Rıza Karabulut, Kayseri'deki meşhur mutasavvıfları ele aldığı eserinde Ali en-Nisârî'nin talebelerinden/müridlerinden şunları zikreder: Mehmet Remzi Efendi (ö. 1131/1718), Mustafa Rıfki Efendi (1145/), Arıncızade Bekir b. Ali el-Ferdi (1145/1732).⁷⁷ Mehmet Remzi Efendi, Kayseri'de daha çok vaaz ve irşad faaliyetleri uğraşmıştır.⁷⁸ Mustafa Rıfki Efendi ise Kayseri'de Ali en-Nisârî'nin oğlundan sonra müftülük yapmıştır. Onun *Kavâ'idu'l-Vicdân* isimli Kur'ân ayetlerinin kolay bir şekilde bulunmasını için yazdığı bir eseri olduğu zikredilir.⁷⁹ Arıncızade Bekir'in de *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Buḥârî* ve *Şerh-i Kasîde-i Bürde* isimli eserleri olduğu kaydedilir.⁸⁰ Fakat el yazmaları kütüphanelerinde ona ait sadece *Hâşiyetü'l-ferdiye 'ale'r-Risâleti'l-Hüseyniye* isimli eser kayıtlıdır.⁸¹

Kevserî, Ali en-Nisârî'nin talebelerine ek olarak Abdurrahman er-Rûhi el-Kebîrî, Hasan ed-Düvelî'yi, Abdülhalim Söylemezzâde'yi⁸² zikreder.⁸³ Bunların hayatları hakkında elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Ali en-Nisârî'nin çok sayıda öğrencisi bulunmaktadır.⁸⁴ Zira kendisi Kayseri gibi önemli bir merkezde çok uzun süre müderrislik ve müftülük yapmıştır. Yine *Menâkıbnâme*'de geçen "Şimdi bu 'asırda cümle ulemâ, Oldu bi'l-vasıta tilmiz ona" ifadesini tasdik eden önemli bir durum da Ali en-Nisârî'nin şu an İstanbul'daki medreselerde verilen bazı icazetlerin hoca – öğrenci silsilelerinde yer almasıdır. Bu icazetnameler incelendiğinde Ali en-Nisârî'den Şeyh Osman ed-Divriğî'nin icazet aldığı görünmektedir. Ali en-Nisârî de

⁷⁷ Ali Rıza Karabulut, *Meşhur Mutasavvıflar* (b.y. : ts.), 225-226.

⁷⁸ Ali Rıza Karabulut, *Meşhur Mutasavvıflar*, 225; Ayrıca eserleri için Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955) 2: 314.

⁷⁹ Ali Rıza Karabulut, *Meşhur Mutasavvıflar*, 226.

⁸⁰ Ali Rıza Karabulut, *Meşhur Mutasavvıflar*, 227.

⁸¹ Esad Efendi 3748.

⁸² *Behcetü'l-elbâb fi ilmi'l-uşurlâb* isimli Astronomi'ye dair bir eseri vardır. Bk. Abdülhalim Söylemez-zade, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3769.

⁸³ Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri, *et-Tahrîrü'l-vecîz fi mâ yebtegihi'l-müsteciz* (Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1360), 18.

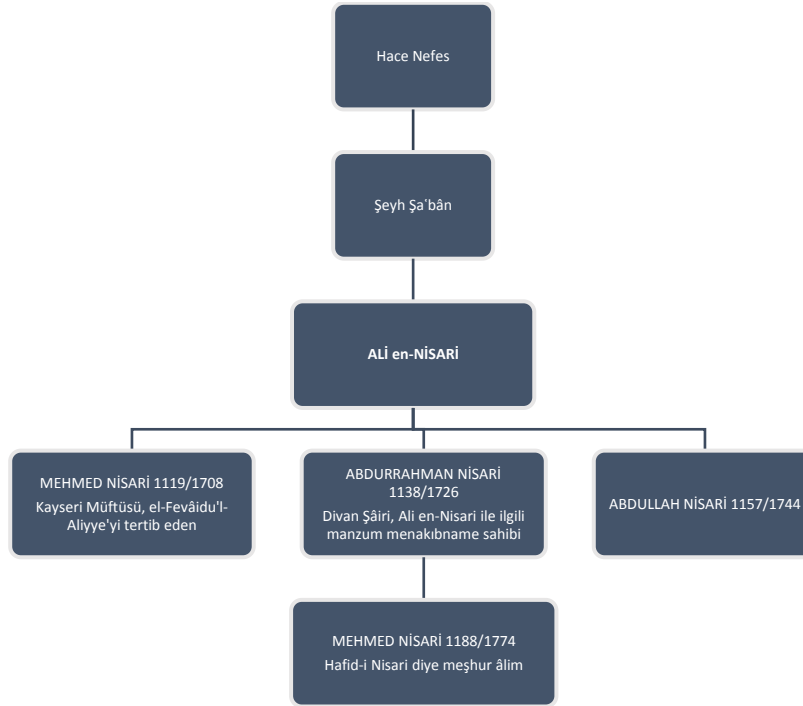
⁸⁴ Nisârî, *el-Fevâ'id*, 82-86.

Molla Receb el-Âmidî'den icazet almıştır⁸⁵. Bu âlimin ismi yukarıda *Menâkıbnâme*'ye atıfla geçmişti.

B.1.5. Ailesi

Ali en-Nisârî'nin babası ve dedesi hakkında yukarıda bilgi verilmişti. Nisârî'nin vefatını takiben âilesi bir süre daha Kayseri'de yaşamıştır. Oğullarından Mehmed en-Nisârî babasından sonra Kayseri'de müftülük yapmış ve 1119/1708 tarihinde Kayseri'de vefat etmiştir.⁸⁶ O, Hafid-i Nisârî diye bilinen daha çok felsefe vs. konularla ilgilenmiş bir âlimdir. Diğer oğlu Abdurrahman en-Nisârî ise ekte verilen *Menâkıbnâme*'nin yazarıdır. Abdurrahman, daha sonra İstanbul'a gelmiştir. Üçüncü oğlu Abdullah'ın vefat tarihi (1157/1744)'dir. Ailenin daha sonraki nesillerinin de ilim ile işğal ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁷ Çalışmamızda, Ali en-Nisârî'den sonraki iki nesil ile yetinilmiştir. Çalışmamızda ele aldığımız aile üyeleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2.



SONUÇ

Ali en-Nisârî'nin hayatı dikkate alındığında Orta Anadolu ve Doğu Anadolu'da eğitimini tamamladığı, daha sonra Aksaray ve Kayseri'de müftülük yaptığı görülmektedir. Oğlunun yazdığı *Menâkıbnâme* vasıtasıyla hayat hikâyesinin elimize ulaşmış olması, 17. asır taşra âlimlerinin eğitimini ve faaliyetlerini görmemiz bakımından önemlidir. Ali en-Nisârî'nin hocaları ile ilmi muhabeselerde bulunduğu âlimlerin büyük kısmının döneme ilişkin biyografik eserlerde yer almamaktadır. Dolayısıyla Ali en-Nisârî'nin hayatı ile ilgili malzemenin 17. asır Osmanlı taşrasındaki âlimler hakkında önemli bilgiler içerdiği

⁸⁵ Musa Alak, *İcâzetnâme* (İstanbul: ts.), 11-12.

⁸⁶ Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Meşhurları*, 227.

⁸⁷ Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri, *et-Tahrirü'l-veciz fi mâ yebtegihi'l-müsteciz* (Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1360), 18.

kanaatindeyiz. *el-Fevâ'idu'l-'Aliyye mine'l-Mesâ'ili'ş-Şer'iyye* isimli eser de bu ilmî hareketliliğin mahsulü bir eser olduğu söylenebilir. Eser, tertibinin özgünlüğü, diğer fetva mecmualarına yaptığı atflar, mürettibinin notları ile Osmanlı Fetva Literatürü'nün önemli bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Murat. "Osmanlı Dönemi Urfa Medreseleri ve Tedrisat Hayatı". *İSTEM* 11 (2008): 113-121.
- Alak, Musa. *İcâzetnâme*. İstanbul: ts.
- Baltacı, Cahit. *XV –XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları 2005.
- el-Kevseri, Muhammed Zâhid b. el-Hasan. *et-Tahrirü'l-vecîz fi mâ yebtegihi'l-müsteciz*. Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1360.
- Genç, Mehmet. "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği". *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, Haz. Mustafa Armağan. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2011.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Karabulut, Ali Rıza. *Meşhur Mutasavvıflar*. b.y.: y.y., ts.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Dönemlendirme Problemi Ve İslami İlimler: Fıkıh ve Fıkıh Usulü Örneği". *Sabah Ülkesi*, 54 (2018): 33-37.
- Mehmet Şeyhî Efendi. *Vekâ'iu'l-Fuzalâ*. Haz: Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Nazif, Ahmed. *Kayseriyye Meşahiri*. Haz. Haydar Ali Diriöz - Meserret Diriöz. Kayseri: Yak-Taş, 1991.
- Özen, Şükrü. "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 71-124.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3 (2005): 249-378.
- Özvar, Erol. "Osmanlı Dünyasında Yazma Eser Üretkenliği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl*. Ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 17-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

EK

*Menâkıb-ı en-Nisârî Ali Efendi*⁸⁸

- | | |
|--|---|
| 1. [29 ^a] Ba'd ez-în 'acze bu 'abd-i fakîr | Başladı etmeğe hâlin tahrîr |
| 2. Hâl-i düşvârında şad hayf u dirîğ | Keder-i cürmüyle âlûde Belîğ |
| 3. Sebeb-i rahmet-i Hakk ola hemân | Nâmımın olması ' Abdurrahmân |
| 4. Kendinin gerçi kusûru çokdur | 'Irk-ı pâkine velî söz yoktur |
| 5. Pederim ya'ni Nisârî -i merhûm | Ki odur câmi'-i envâ'-i 'ulûm |
| 6. Bu sözü kendi demiştir taḥkîk | Müntehâ-yı nesebimdir Siddîk |
| 7. Şeyh Şa'bân 'dır ana vâlid-i hûb | Ceddidir Hâce Nefes b. Ya'kûb |
| 8. Şeyh Ya'kûb Semerḳand'da iken | Eylemiş ehli ile terk-i vaṭan |
| 9. Eyleyüp kendisi Rûm 'u seyrân | Oldu Tatar 'a karındaşı revân |
| 10. Ḳırım olmuş o ḳarındaşa maḳâm | Kendisi Ḳonya 'da itmiş ârâm |
| 11. Eğlenüp Ḳonya 'da bir nice zamân | Aḳsarây içre varup tuttu mekân |
| 12. Evliyâlar ile hemrâz olmuş | Feyz u irşâdla mümtâz olmuş ⁸⁹ |
| 13. Veleli Hoca Nefes kendi mişâl | Keşf ü ilhâmla bulmuş iḳbâl |
| 14. Etti hem bu sözü vâlid taḳrîr | Yüz yirmi yaşına varmış o pîr |
| 15. [29 ^b] Olmuş ol Hâce Nefes 'den ḥâşıl | Şeyh Şa'ban gibi merd-i kâmil |
| 16. Vâlidin vâlid-i mebrûru odur | Aşfiyâ dîdesinin nûru odur |
| 17. Bu da yüz bir sene sürmüş a'mâr | Eylemiş nice kerâmet izhâr |
| 18. Bir gece vâki'ada görmüş o pîr | Neşr eder ḥalḳa hemân erz-i keşîr |
| 19. Şarḳ u garb ehli yiyib doydu tamâm | Uyanup eyledi ta'bîr-i merâm |
| 20. Didi kim bir veledim ide zûhûr | 'İlm ile ide cihânı ma'mûr ⁹⁰ |
| 21. O veled işte Nisârî oldu | 'İlmi 'âlemlere sârî oldu |
| 22. Eyledi sa'y ile ol nûr-ı cesîm | Ḳayserî ehline dîni ta'lîm |
| 23. Virdi ta'lîm ile çun 'ilme revâc | Marâz-ı cehle cihân buldu ilâc |
| 24. Ba'zî aḥbâba lisânen der imiş | Sâl-i mevlûdü bin elli bir imiş |
| 25. İtti çun 'ilimle halkı iḡnâ | Olsa târîḫi nola lafz-ı "ḡnâ" |
| 26. Bu ḥaber dahi anun itme gümân | İtti şeş sâlde ḥatm-i <i>Ḳur'ân</i> |
| 27. On sekiz yaşına kıldıkta güzer | İtti taḥşîl için âḡâz-ı sefer |
| 28. Dahi çok söyler idi bu ḥaberi | Vermiş elli 'aded akçe pederi |
| 29. Mâderi dahi verip beş dirhem | Ḳarc-ı râh itmiş o zât-ı ekrem |
| 30. Kat'-ı menzil idip o reşk-i fuḫûl | Ḳonya 'ya eyledi meh gibi nüzûl |
| 31. Meskeni Medrese-i İplikçi | Hem yazıp okumuş <i>İsâḡûcî</i> |
| 32. [30 ^a] Hem <i>Fenâri</i> ile <i>Molla Câmi</i> | Olmuş üstadınun Osmân nâmı |
| 33. Ḳonya 'dan Niğde 'ye 'azm etmiştir | Anla târîḫini bin yetmiştir |
| 34. Ak Ḳasan 'dan okuyup bir iki fenn | Nürî Bey Medresesi oldu vaṭan |
| 35. Anda kesb eylerken irfânı | O zaman anda imiş ' Uryânî |
| 36. Ba'dehu gitti Şücâ'eddîn 'e | Sa'y için kesb-i kemâlâta yine |
| 37. İtmeyip anda velî çok ârâm | Etti bülbül gibi tebdîl-i maḳâm |
| 38. Der-'akeb etti Silinti'ye nuzûl | Cidd u sa'y eyledi fevḳa'l-me'mûl |
| 39. Ana <i>Dāvûd</i> okumak oldu ehemm | <i>İsti'âre</i> ile <i>Vaz'ıyye</i> 'yi hem |
| 40. Andan olmuş Adana cây-ı vaṭan | Okumuş hem Ḳasan Müftî den |
| 41. Orda ders-i <i>Muṭavvel</i> etti | Bahş-i müşkilleri hep ḥall etti |

⁸⁸ Metin, Milli Kütüphane, A 912/2 (29^a-34^b)'den hareketle hazırlanmıştır. Pertev Paşa Kütüphanesi 608 numarada 144a-148b kayıtlı nüshadan ilaveler yapılmıştır.

⁸⁹ Evliyâ rütbesine mâlik imiş Ḳalvetî sîretine sâlik imiş. Pertev Paşa Kütüphanesi 608, 144b.

⁹⁰ Eyleye ilm ile dehri ma'mûr. Pertev Paşa Kütüphanesi 608, 144b.

42. Kayseri'ye oradan 'azm etmiş
 43. Küçüğü **Medrese-i Çiftelerin**
 44. Varmış anda çü bir merd-i nebîh
 45. Pedere dimiş o kim vaqt-i qarîb
 46. Hakkâ çün doğru imiş ânun özü
 47. Eğlenüb anda da on gün miqdâr
 48. Gördü çün ders okudur **Sivasî**
 49. Ba' dehu 'Āmid'e etmiş seferi
 50. Olmuş üstâdı o şâhib-i tahrîr
 51. Hem bir üstâdı o hâlis niyete
 52. [30^b] Okuyup anda *Kitâb-ı Tehzîb*
 53. **Nâşiruddin Ahmed**'den dahi hem
 54. İki sâl olacak ol rûh-ı revân
 55. Hâcesi fa'ik-i dehr idi katı
 56. Başladı etmeğe işbât-ı vücûb
 57. Okuyup anda dahi nice fûnûn
 58. Hüb devlet varmış başında
 59. Üç sene olıcak ol zât-ı nefîs
 60. Bir gün eylerken o va'z u terhîb
 61. Şâfi'iler işidip nuşhunu hep
 62. Hâtır-ı vâlid için etti binâ
 63. Düşdü sevdâ o dem ehl-i **Van**'a
 64. Şıla-i vâlid'ini özr ederek
 65. 'Azm-i râh idicek esnâ-yi tarîk
 66. **Kayseri**'ye düşecek rehğüzeri
 67. Va'azını güş eden ehl-i im'ân
 68. Hep niyâz etmiş ahâli yekser
 69. Özr-i sâbıkla edip redd-i cevâb
 70. Gördüler konmadı çünkim o hümâ
 71. [31^a] **Şeyh Şa'bân**'a edip 'arz-ı niyâz
 72. İdecek bu tarafa şedd-i rihâl
 73. 'İzz u iclâlle ol peder-i münîr
 74. Bu sözü dahi birâder der idi
 75. Bir hocam vardı mektebte meğer
 76. Kimden okudun dese bir kimse bana
 77. Duyup incinmiş o pākize edeb
 78. Ka'be'ye çünkü siyâh oldu libâs
 79. Şit-ı fazlı giderek etrafa
 80. Başlasa derse o bünyân-ı 'ulûm
 81. Cem' olup meclisine şaf ber şaf
 82. Okutup nüshaları ser-tâ-pâ
 83. Altıyüz denlü olup tekmiî
 84. Yoħsa şâkirdi olanlar bisyâr
 85. Şimdi bu 'asırda cümle 'ulemâ
 86. Her kitâba yazılan hâşiyesin
 87. Oldu bu nâdire tahrîre sezâ
- Dinle târihini bin yetmiş beş
 Menzili olmuş o demde pederin
 Nâmı olmuş idi **Derviş Fakîh**
 Sana bu medresecik ola naşîb
 Vâkı'a oldu mutâbık o sözü
 Şehr-i **Sivas**'a varup etti qarâr
 Durmağı istemiş sevdâsı
 Meskeni **Medrese-i Zincîrî**
 Efzâlu'd-dehr Receb ya'ni Kebîr
 Şâhib-i *Hey'et-i İslâmiyye*
 Her havâşisini ketb etti 'acîb
 Okumuş *Şerh-i 'Akâ'id* ol dem
 Cilvegâh olmuş ana belde-i **Van**
Kâlekî yani **Mehmed Müftî**
Müntehâ Muhtaşar'ın okudu hûb
 Sînesi 'ilimle olmuş meşhûn
 İtti tekmiî otuz yaşında
 İzniyle eyledi va'z u tedrîs
 Hânefi mezhebini etmiş terğîb
 Olmuş ol dem Hânefiyyü'l-mezheb
 Anda bir medrese **Yûsuf Paşa**
 İçlerinde pederi iskâna
 Geleyim izn-i pederle diyerek
 'Ömer Mar'aşî'ye oldu refîk
Mar'aşî başladı medhe pederi
 Pederin qadrini etmiş iz'ân
 İçlerinde dura ol nûr-ı başâr
 Durmayup vâlidine etti şitâb
 Gittiler şaydına vâfir şulehâ
 İttiler şâhid-i kâmu iħrâz
 Eylemiş ehl-i beled istiğbâl
Kayseri şehrini etmiş tenvîr
 Ki peder hâl-i şabavette dedi
 Başına kara sarardı ekşer
Karabaştan der idim ben de ona
 O sebepten bize kaldı ol laqâb
Karabaş olsa nola eşref-i nâs
 İrdi âvâzesi kâfdan kâfa
 Neşr için tâlibe dürr-i manzûm
 Güş açarlar idi mişl-i şadef
 Her birin belki otuz kırk def'a
 Cümlelerin andan idi taşşîli
 Bir iki nüsha göre nice hezâr
 Oldu bi'l-vâşiya tilmîz ona
 Okuyup ana du'a eyleyesin
 Ki ola bâ'ış-i tekşîr-i du'a⁹¹

⁹¹ Bu beyit yerine "Yine bu nâdire 'ibret oldu

Bâ'is-i zevk-i tabî'at oldu. Pertev Paşa Kütüphanesi 608, 146a

88. **[31b] Genç Ali Edirne'**de ol meşhûr
89. Fazlı şâyi' idi cümle nâsa
90. Bin yüz on dört senesinde bu fakîr
91. Pederinden okurken dedi ol
92. Beni i'lâmla ol nik-hisâl
93. O zamân anda imiş **Sivâsî**
94. Görüp i'lâmımı **Şeyhü'l-islâm**
95. Bize bu medreseyi etti ricâ
96. Yani şâkirdi **Şehirlizâde**
97. İşidip bunu sıkıldı canım
98. Hâcemin dehirde yok hemtası
99. Luţf idip bunda taharrî eyle
100. İmtihan eyle benimle hâcesin
101. Naql edip bu sözü Şeyhülislâm
102. Dimiş onun hâcesi fa'ikdir
103. O söz ile pedere oldu cihet
104. Bu haber-i hûb rivâyet oldu
105. Ki peder şehrine ettikte nüzûl
106. Ya'ni ol **Hâmid Kâzî 'asker**
107. **[32a]** Dedi kim kangımız olsa gâlib
108. Ben funûn-i hikem ve 'akl'ye
109. Oldu çün her birinin kâdr-i bülend
110. Gidicek devlete sonra **Hâmid**
111. Etmiş irsâl ana müsted'âsın
112. Gönderüb Kayşeri fetvâsını hem
113. İşleyip bu iki şehrin bahtı
114. Sonra aldıkta **Hând Medresesin**
115. **Kayşeri'**de evc olup medresesi
116. Duyup etvârını ehl-i devlet
117. Şeyhülislâm ve gürûh-ı vüzerâ
118. Ana gönderdiler ikrâmiyye
119. Yine bir zevk-i fezâdır bu haber
120. Ki görüp emr-i nefiru'l-'âmı
121. Yolda **Sivâsî** ile oldu refîk
122. Varıcak **Edirne'**ye ol iki zât
123. Göricek bunları Şeyhülislâm
124. **[32a]** Hem vezîre bile alıp gitmiş
125. Ne kadar rütbe-i 'âlî bu maķâm
126. Hem **'Arabzâde o Şeyh-i Hünkâr**
127. Meclis-i 'Aşafa oldukta mekîn
128. Anda **Toķâtî** ile **Sivâsî**
129. İki birden olup garķ-i hicâb
130. Başlayıp süre-i Tâhâ'ya peder
131. 'Aşafın giryesi oldukda mezîd
132. Cümleye cā'ize vermiş ammâ
133. Hîn-i 'avdette o iki rüfekâ
134. Dediler Haķ ola râzı senden
135. N'ola ger olsalar ikrâma sezâ
- Ders-i âm idi be-ğayet ma'mûr
Hâce olmuştu **Veżîr Elmas'a**
Göricek itti lisânen taķrîr
Oldu bir medrese çünkim maĥlûl
Edirne şehrine etti irsâl
Fuzala fırķasının a'lâsı
Dedi **Sivâsî** o meşhûr-i enâm
Ola tilmîzine tâ kim i'tâ
Olmuş işbu cihete âmâde
Şeyhülislâm'a dedim: sultânım
Ben ki şâkirdinin en ednâsı
Medrese tâlibi dursun şöyle
Medrese vermeĝi sonra edesin
Anı Sivâsî işittikte tamâm
Bilirim medreseye lâyıķtır
Cümlelerin rûhuna olsun raĥmet
Tuĥfe-i ehl-i muĥabbet oldu
Hâmid ol demde **Dimaşķ'**tan ma'zûl
Baĥş-i 'ilim eylemiş anunla peder
Oldu maĝlûb olan ol dem hârib
O 'ulûm-ı edeb ve şer'î'ye
Eylemişler birbirini pesend
Katı çok nef'ini görmüş vâlid
Şehrinin medrese ve fetvâsın
Olmuş anda iki fetvâsı tev'em
Olmuş onlara **Nişârî** müftî
Kaşr-ı yed eylemiş onun birisin
Pâyine gelmiş onun her birisi
Bildiler kâdrin onun bî-rü'yet
İttiler cümle temennâ-yı du'â
Eşref-i pâye **Süleymaniyye**
Taĥ'-i aĥbâba şafâdır bu haber
Sefere etti peder ikdâmı
Mülteķa'l-baĥreyne döndü o tarîk
Gördüler andadır **İşĥâķ Tokât**
Eylemiş cümleye bî-ĥadd ikrâm
Her birin medĥle ta'rîf etmiş
Ki mu'arrif ola Şeyhülislâm
İtmiş ol meclis-i 'âlîde karâr
Geldi çun baĥş-i 'ulûma temkîn
Beste-leb oldu dil-i güyâsı
Ne su'al eylemiş onlar ne cevâb
Eylemiş cümleye tefsir-i eser
Yaĝlıĝın eylemiş üç kez tecdîd
Pedere etmiş iki kat i'tâ
Eylemişler pedere nice du'â
Eyledin ref'-i hicâbı bizden
Böyle bî mişil fuhûl-i 'ulemâ

136. Bulmamuşlar ‘ulemā-i devlet
137. Olamaz şemse muḳābil encüm
138. Āferīn ey ḳalem-i pāk-nefes
139. Baş edip vaşf-ı **Niṣārī**’de sühan
140. [33^a] Biz bu menḳıbeti kıl tekml
141. Bu sözüüm hāmeye ettikte eṣer
142. O Niṣārī ki suḳandān-ı cihān
143. Halkı ḡāyet de pesendide idi
144. Şuretā halka beşāsetler ider
145. Her kaçankim bula vaḳt-i tenhā
146. Ders ü iftā idi gündüz kānı
147. Oturup her gecede bir miḳdār
148. Eder girye ile çeşmini nem
149. Köşede ḳıbleye karşı oturur
150. Dahi tesbīh ile tehli o kadar
151. Olmuşdu ana nevm rāḫat
152. Leylden olsa hemen nişf-ı aḫīr
153. O teheccüd kılar idi ḡāh ḡāh
154. ‘Ādet etmişti o memdūh-ı cihān
155. Kimseye asla deḡildi ma’lūm
156. Maḫrem-i rāzı olan aḫbābı
157. [33^b] Girse rü’yāsına **Faḫr-i ālem**
158. Fuḳarā ḡayretine bī-pervā
159. Böyle bir kāmil-i hoş sīret iken
160. Ḳavmine bak ne ḡalālettir bu
161. Çünkü bin yüz dokuza erdi sene
162. ‘**Ammuczāde Hüseyn** düstūr
163. Ḳayşeri semtine ettikte güzer
164. Nefs-i şehri içre murād etti duḫūl
165. Fuḳarāya güç olur dedi peder
166. Vermeyip şehre duḫūlüne rızā
167. Çün ki Paşa’ya erişti bu ḫaber
168. Hıḳmeti gör ki o ālüde zamīr
169. O zamān ḫaşm-ı peder İsmā’ıl
170. Ḡayz-ı ‘āşafdan aldıkta ḫaber
171. İş erinden nicesin rüşvet ile
172. Cem’ edip başına vāfir süfeha
173. Ensesince sığınp Ḳakka peder
174. [34^a] Vardı **Edime**’ye beyne’l-’ıydeyn
175. Öyle bir menba’-i ilmi hāşā
176. ‘Arefe gün getirip dīvana
177. ‘Ulemāya kim olursa bedhāh
178. Sözlere bulıcak anda sübüt
179. Demiş āşaf bu ḡadrdır amma
180. İktizā yok ana bu da’vāya
181. Demiş üç şehre muḳīm olmasın ol
182. Sefere gitti o eṣnāda vezīr
183. Gitmiş İslimye’ye ḫüznüyle peder
- Bahse anlar ile aslā ḳudret
Razıyallahu Te’āla ‘anhum
Sözlerin biri birinden enfes
Şīve-i nazmla bāz oldu dehen
İdelim dest u dehānın taḳbīl
Didi ḡuş ile: Budur doḡru ḫaber
Oldular vaşfın edāda ḫayrān
Her sözü zübde ve sencide idi
Gizlüce Ḳakka ‘ibādetler eder
Ana ‘ādet idi ḫüzn ile bükā
Gece tā’atta idi efkārı
Ḳāne nevm edince reftār
Arkasına giyiniş ferv-i ganem
Anda üç yüz şalavātı getirir
Rūh-ı mevtāya okur nice suver
Cāme-i ḫabda hemen dōrt sā’at
Uyanup kalkar idi bī-te’hīr
‘Aded-i rek’at olurdu pençāh
Her şehri bir nice zebḫ-i Ḳurbān
‘Āḳıbet kendi olunca merḫūm
Bize keşf etti bu maḫfi bābı
Zebḫ-i şükrāne edermiş ol-dem
Bulsa ki cānını ederdi fedā
Ḳayşeri beldesine raḫmet iken
‘Ulemāya ne ihānettir bu
Ḡadri seyr eyle ol zāt-ı ḫasene
O dem olmuştur ḡazāya me’mūr
Erkilet ḫayyesini etti maḫarr
Pedere nāme ile geldi resūl
O sözüün etti ḳabūlüne hazer
Kapanup urmaḡa vermiş fetvā
Etti bu kīneyi dilde muzmer
Altı ay geḳti pes oldu vezīr
İntiḳām almayı gözlerdi sebīl
Fitne iḳāzına ref’ eyledi ser
Şāhid-zūru tamām ücret ile
Devlete gitti berā-yı şekvā
İtti nāçār o dahi ‘azm-i sefer
Kerbelā içre hemen mişl-i Hüseyn
Belde etmeḡe nefy u iclā
Söylemiş her biri bir efsāne
Dilerim kim ola ḫaşmı Allah
‘Āḳıbet cümlesi olup mebhūt
O benim ḳatlime verdi fetvā
Kādirim ḡayzımı ben icrāya
Ḳayşeri, Edime ve İstanbul
Ber-murād oldular ehl-i tezvīr
Anda eḡlenmeḡe ta’avd-i sefer

184. Şeyhülislâm demiş ol demde
 185. Sefer aḥvâli tamâm olduğu dem
 186. Eyleyüp ana rica vü ibrâm
 187. Huşemânın bu şemâtet-i kederi
 188. Güş edip ḥâlini Şeyhülislâm
 189. Bin yüz on sâli ki etmişti ḥulûl
 190. Güş edip **İspîri Dâmâd** hemîn
 191. [34^b] Evine da‘vet edince bir gün
 192. Bir iki gün olup ol evde saḳîm
 193. Der ‘akeb ana şalâlar verilir
 194. Cem‘ olup cümle mevâli-i ‘izâm
 195. Topkapı’sında o dürr-i mekîn
 196. Ḳudsiyân dedi bu târiḥi ana
 197. Sene 1110
 198. Ḳayşeri ḳavmi meyânında müdâm
 199. Bunlara dense mehîn-i ‘ulemâ
 200. Eyleyip münkesirü’l-ḥâtır anı
 201. Lîk gayra olunan özrü eğer
 202. Bu kadar dahi demezdim amma
 203. Cühelâda hele budur ‘âdet
 204. Katı bir ḥakk-ı kelâmı söyler
 205. Belki bu kışşadan alup ḥisse
 206. Dilerim cümlemizin Hazret-i Hak
- Olmaya bu ḥâl için aşla ğamda
 Ğayz-ı âşaf dahi lâbüdd olan güm reh
 Beldene göndeririz bi’l-ikrâm
 Çün ki bozmuş mizâc-ı pederi
 İtti İstanbul’a me‘zun ḥırâm
 Pedere oldu maḳarr İstanbul
 Eylemiş ânı civârında mekîn
 Pederin hastalığı oldu füzün
 Eylemiş rûḥunu ḥakka teslim
 Ḥavlu-i câmi‘e herkes derilip
 İttiler anda namâzın itmâm
 Şadef-i ḳabre olundu medfün
 Eylesün ‘Adn’i Niğârî me‘vâ
- Râhat olmaz ‘ulemâ ü ḥükkâm
 Peder aḥvâli yeter şâhid ana
 ‘Âḳıbet eyledi terk-i vaṭanı
 Söylesem cümleyi söz çoğa gider
 Ḥaddini geçti gürûh-ı cühelâ
 ‘Ulemâda dahi yokdur ğayret
 Kalmadı beldede nehy-i münker
 Bu sebeple ola def‘-i ğussa
 [okunamadı]

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 34-61

**Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve
Şâiri Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine**

Ahval-i Kıyame as a kind of poem in Turkish İslamic Literature and on a Ahval-i
Kıyame Whose Poet is Unknown

Necdet ŞENGÜN

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Dokuz Eylül Uni., Divinity Fac, Department of Turkish-Islamic Literature

necdetsengun@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-8352-6910

Atıf: Şengün, Necdet. "Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i
Kıyâmetler ve Şâiri Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine". *Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 34-61

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558734>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 34-61

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve Şâiri Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine

Öz: Kıyâmet meselesi, Hz. Âdem'den bu yana insanlığın ortak ilgi alanıdır. Hemen her dinde ölüm ve sonrası ile ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bireysel bir olgu olması ve ölüm sonrası hayatın nasıl olacağını tam manasıyla bilinmemesi bu hususu daha da câzip hâle getirmiştir. Bu sebeple kıyâmet üzerine geçmişten bugüne pek çok dilde pek çok şey söylenmiş, farklı kıyâmet sahneleri ve tasvirleri ortaya konulmuş hatta bugün özellikle sinema sektöründe bu senaryolar ile ilgili farklı sinema yapımları üretilmiştir. Bu makalede ölüm, kıyâmet, kıyâmet hâlleri, mahşer gibi hususlarda Türk İslam Edebiyatı'nda manzûm olarak meydana getirilen eserler üzerine genel bir bakış atılmıştır. Bu çalışma sırasında konuyla alakalı geniş bir literatürün olduğu görülmüştür. Bu eserlerden birkaçı hakkında genel bilgiler verilerek birisi üzerine daha ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır. Böyle geniş bir literatürün varlığı dolayısıyla ahvâl-i kıyâmet türündeki eserler, Türk İslam Edebiyatı alanında dinî nazım türlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Ölüm, Mahşer, Kıyâmet, Manzûme

Ahval-i Kıyame as a kind of poem in Turkish Islamic Literature and on a Ahval-i Kıyame whose poet is unknown

Abstract: Doomsday is a common subject of mankind since Prophet Adam. Different opinions about death and after death were revealed in almost every religion. The fact that death is an individual phenomenon and life after death cannot be fully understood makes this point even vaguer. For this reason, in many languages, many apocalyptic scenes and depictions have been put forth in many languages from the past to the present and even the cinema sector has produced different movies based on such scenarios. In this article, an overview has been made on the poetic works of Turkish Islamic Literature whose themes are on death or the doomsday. During this study, a wide range of relevant literature was found. A general information was given about some of them and some of them were examined in detail. The existence of such a large literature make us consider them as one of the religious verses in the Turkish Islamic Literature.

Key Words: Turkish Islamic Literature, Death, Judgement Day, Doomsday, Poem

أحوال القيامة: كنوع من النظم الشعري في الأدب الإسلامي التركي

دراسة في منظومة أحوال القيامة لشاعر مجهول

ملخص: موضوع قيام الساعة موضوعٌ مُشترَك بين النَّاسِ مُنذُ سَيِّدِنَا أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهناك آراءٌ مُخْتَلِفَةٌ في كُلِّ الأديانِ عن الموتِ وما بَعْدَهُ، وقد جَذَبَتْ هذِهِ القِصَّةُ الأَنْظارَ إليها باعتبارها ظاهرةً فَرْدِيَّةً، وكذلك لِعَدَمِ مَعْرِفَةِ تَفْصِيلاتِ الحَيَاةِ بَعْدَ الموتِ، ولهذا منذُ قديمِ الزمانِ إلى عَصْرِنَا الحاضرِ قد تمَّ سَرْدُ أَقْوالِ كَثيرةٍ حَوْلَ هَذَا المَوْضوعِ باللغاتِ المُخْتَلِفَةِ، ووُضِعَتْ تَصَوُّراتٌ مُتَعَدِّدَةٌ عنه، وبِصِفَةِ خاصَّةِ اليَوْمِ، حيثُ تمَّ إنتاجُ أفلامِ سِينِمايَّةٍ تُحْتَوِي على سِيناريوهِاتٍ مُخْتَلِفَةٍ عن قيامِ السَّاعَةِ. تُلقِي هَذِهِ الدِّرَاسَةُ نَظْرَةً عَامةً على المَوْضُوعِ المُنظَّمَةِ في الأَدبِ الإِسْلامِيِّ التُّرْكِيِّ المُتَعَلِّقَةِ بِمَوْضوعِ الموتِ وقيامِ السَّاعَةِ، وأحوالِ القِيامَةِ والحَشْرِ. لَقَدْ لَوَجِظَ من خِلالِ الدِّرَاسَةِ أنَّ هُنَاكَ مَوْضُوعَاتٍ كَثيرةٍ في هَذَا المَوْضوعِ، ونَقَدِمَ في هَذِهِ الدِّرَاسَةِ مَعْلُومَاتٍ عَامةً عَن بَعْضِ هَذِهِ المَوْضُوعَاتِ، وتَتناوَلُ واحداً منها بِشَكْلِ تَفْصِيلِيٍّ. إنَّ أحوالِ القِيامَةِ يُنظَرُ إليها باعتبارها نَوْعاً من الأَدبِ الإِسْلامِيِّ التُّرْكِيِّ؛ بِسَبَبِ وجودِ كَثيرٍ من المَوْضُوعَاتِ في هَذَا المَنْجَلِ.

الكلمات المفتاحية: الأدب الإسلامي التركي، موت، محشر، قيامة، منظومة

GİRİŞ

Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*¹ ve İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*² adlı eserlerinin "kvm" maddelerine göre "kıyâmet" kelimesi "kalkmak, dikilip ayakta durmak" manasındaki "kıyâm" kökünden isim veya masdar olup "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir. Hinduizmden Budizme, İslâm'dan Hristiyanlık ve Yahudiliğe kadar hem semâvî hem de beşer mahsulü dinlerde kıyâmet anlayışı bulunmaktadır.³ Dinler arası konuyla ilgili kabullerde farklılıklar olsa da, dünyanın hatta kâinâtın sonlu bir varlık olduğu, bir gün ömrünü tamamlayarak yok olacağı, bu yok oluşla birlikte yeni bir hayatın başlayacağı, insanların diriltileceği ve dünya hayatında yapıp ettiklerinden hesaba çekilecekleri gibi hususlar genelde semâvî dinlerin kabul ettiği hakikatlerdir.⁴ Daha özelde İslâmiyet de kıyâmet konusunda oldukça geniş bir literatür ortaya koymuş, başta ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere,⁵ hadîs-i şerîfler, Müslüman âlim ve sûfilerin ortaya koyduğu görüşler vb. pek çok kaynakta konuyla ilgili pek çok husus dile getirilmiştir.⁶ İnsanlara sınırsız bir süre verilmediği, bir gün mutlaka verilen sürenin tamamlanacağı, insanın yapıp ettiklerinden hesaba çekileceği, kısa çöpün uzun çöpten hakkını alacağı bir hesabın görüleceği şeklindeki inanç, - bazen ürkütücü veya teşvik edici âhiret tasvîrleri ile ortaya konularak - daha çok müntesiplerinin dinî duyarlılıklarını artırmak, iman, amel ve ahlak konularında daha sağlam bir duruş kazandırmak adına sürekli olarak gündemde tutulmuştur.

Yine kıyâmetin ne zaman kopacağı, kıyâmet ile birlikte hangi değişikliklerin yaşanacağı, kıyâmetten sonra ne olacağı, hesap, terazi, mizan gibi ölçütlerle amellerin nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulacağı vb. hususlar, insanoğlunun merakını mûcib olmuş konulardır. Başta Kur'ân-Kerîm ve hadîs-i şerîfler olmak üzere İslâm literatüründe sıklıkla bu gibi hususlara temas edilmiş ve pek çok

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylani (Kahire: Yayıncı bilinmiyor, 1961), 416-419.

² İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-ı Sadr-Dâr-ı Beyrut Yayınları, 1955), 12: 496-506.

³ Geniş bilgi için bk. Duncan Black Macdonald, "Kıyâmet", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977), 6: 776-780; Bekir Topaloğlu, "Kıyâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 27: 516-517.

⁴ Rabia Tohtahunova, *Dinlerde Kıyâmet Fenomeni* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010); Sümeýra Gençtürk, *İlahi Dinlerde Ahir Zaman ve Kıyâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014).

⁵ Bk. Alettin Bozkurt, *Kur'an'da Kıyâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Yüziüncü Yıl Üniversitesi, 2001); Mehmet Arlı, *Kuran'da Kıyâmet ve Ölüm* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2006).

⁶ Bk. İmam Gazâlî, *Ahiret Kitabı*, trc. Ayhan Ak (İstanbul: İlke Yayınları, 2009).

soruya cevap verilmiş olsa bile, zaman zaman bu dinî doktrinlerdeki birtakım kapalı ifadeleri şerh etmek, zaman zaman da terğîb ve terhîb, yani sevdirmek ve teşvik etmek maksadıyla birtakım ilaveler yapılarak ahvâl-i kıyâmet, kıyâmet hâlleri türünde eserler meydana getirilmiştir.

İslâmiyet'e eski Türk inanç ve adetlerinin en çok tesir ettiği alanlardan biri ölüm ve sonrası ile ilgili hususlardır. İslam öncesi inanç sistemlerinde var olan ve daha çok beşerî dinlerin bir uzantısı mahiyetindeki pek çok husus, zaten belirsiz bir alan olan ölüm ve sonraki hayat düşüncesini yeniden şekillendirmiştir. Bu hususu, Türk İslam Edebiyatı'nın ilk mahsullerinden itibaren takip etmek mümkündür.⁷

Edebiyatımızda bu hususla alakalı oldukça geniş bir literatür söz konusudur. Ancak bunların ekserisi düz yazı şeklinde kaleme alınmış eserlerdir.⁸ Bu makalede konuyla alakalı nesir olarak kaleme alınmış eserlerden sarf-ı nazar edilerek manzûm olanlarından bazıları tanıtılacaktır. Yine Yazıcıoğlu Mehmed'in halk nezdinde de pek itibar görmüş *Muhammediyye* adlı eserinde ortaya konulan kıyâmet sahneleri⁹ veya "faslun fi'l-haşr"¹⁰ şeklinde başlık taşıyan ve mahşeri anlatan kitap içi bölümler de - konuyla yakından alakalı olmakla birlikte - ilgimizin dışında kalmıştır. Biz burada daha çok müstakil olarak kaleme alınmış manzûm eserler üzerinde durmak niyetindeyiz. Elbette ahvâl-i kıyâmet konusunda yazılmış eserler bizim bu makalede tanıtımını yaptıklarımız ile sınırlı değildir. Zira çok geniş bir zaman diliminde ve çok geniş bir coğrafyada Müslüman müellif ve şâirlerin eser ürettikleri düşünülürse bu sayının daha da artacağı muhakkaktır. Hatta bu tarz eserlerin bazılarının kıyâmet sahnelerini resimler ile anlattıkları da ortaya konulursa aslında bu zengin ve geniş literatürün boyutları daha iyi ortaya çıkacaktır.¹¹ Ancak bizim buradaki amacımız konuyla ilgili hiçbir manzûm eseri

⁷ Abdülhakim Koçin, "Ölüm Gerçeğinin Türk Kültürüne ve Anadolu Türk Şiirine Yansıması", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/5 (Şubat 2003): 135-160; Hatice Şirin User, "Kıyamet Kop-Üzerine", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Semih TEZCAN'a Armağan* 13/1 (Ocak 2013): 421-430.

⁸ Yayımlanmış örnekler için bk. Osman Yıldız, *Ahval-i Kıyamet* (İstanbul: Şule Yayınları, 2002); Özer Şenödeyici, "Kemalpaşa-zade Tarafından Tercüme Edildiği Düşünülen Bir Risale: Ahvâl-i Kıyâmet", *TÜBAR (Türklük Bilimi Araştırmaları Journal Of Turkology Research)* 36 (Güz 2014): 291-319.

⁹ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*, haz. Amil Çelebioğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 2: 329-332. Ayrıca bk. Bayram Ali Kaya, "Murâd-nâme ve Muhammediye Mesnevîlerinde Ölüm Temi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/7 (Fall 2009): 336-352.

¹⁰ Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*, 332-333.

¹¹ Bahattin Yaman, *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifr el-Câmi ve Tasvirli Nüşhaları* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002); Ayrıca bk. Bahattin Yaman, "Ahval-i Kıyamet

dışarda bırakmayarak ve söz dışındaki sanat dallarına da temas ederek bütün eserleri tanıtmak değildir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus, böyle geniş bir literatüre sahip ahvâl-i kıyâmet konusunun Türk İslam Edebiyatı alanının önemli nazım türlerinden biri olduğunu ortaya koymaktır. Aşağıda tanıtımını yaptığımız ve görme imkânı bulamadığımız eserler buna en büyük delildir.

Bizim bu makalede ahvâl-i kıyâmet ana başlığı altında incelediğimiz eserler, farklı şekillerde başlıklandırılan aynı türde kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserlerin tamamı ölüm ve ölüm sonrası hayatı ortaya koydukları için ahvâl-i kıyâmet genel başlığı altında toplanmıştır. Ne var ki bu hususta yazılan eserler; ahvâl-i kıyâmet, ahvâl-i âhiret, ahvâl-i kabr veya kubûr, ahvâl-i mevt veya mevtâ, ahvâl-i mahşer, kıyâmet-nâme, mahşer-nâme vb. pek çok farklı başlıklarla isimlendirilmişlerdir. Aşağıda bunlardan bazıları hakkında genel bilgiler verilmiştir.

A. Türk İslâm Edebiyatı'nda Manzûm Ahvâl-i Kıyâmetler

1. Hâzâ Kitâb-ı Ahvâl-i Kıyâmet

Araştırmalar sonucunda eserin beş ayrı nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 3772/2 numaradadır. Bu nüshada iki yüz seksen sekiz beyitten oluşan eser, içinde bulunduğu kitabın 68^b-79^b yaprakları arasındadır. Bu nüshanın başlığı *Hâzâ Kitâb-ı Ahvâl-i Kıyâmet* şeklindedir. İkinci nüsha yine aynı kütüphanede 06 Mil Yz A 5237/7 şeklindeki kayıt numarasıyla ve *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kiyâmet* başlığı ile kayıtlıdır. Bu nüshada beyit sayısı iki yüz doksan üçe yükselmiştir. Eser, içinde bulunduğu kitabın 142^b-157^a yaprakları arasında bulunmaktadır. Diğer iki nüsha Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde numara A 142 ve A 346'dadır. Her iki eser *Risâle-i Ahvâl-i Kıyâmet* adıyla kaydedilmiş ve Şeyyâd İsa'ya izafe edilmiştir. Beşinci ve son nüsha Hikmet İlaydın'ın şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır.¹² Eseri Cem Dilçin Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndeki nüshalardan yayımlamıştır.¹³ Yazmalar gov.tr internet adresinde Seyyid Hamza üzerine kaydedilen bu eserin Şeyyâd Hamza'ya mı yoksa Şeyyâd İsa'ya mı ait olduğu konusunda ihtilaf vardır. Metin Akar¹⁴ ve

Yazmaları Resimlerinde Kıyâmet Sonrası Hayat', *EFD / JFL (Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters)* 24/2 (Aralık 2007): 217-234.

¹² Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Şeyyad Hamza", erişim: 28 Nisan 2019. <http://www.turkedebyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7073>

¹³ Cem Dilçin, "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahvâl-i Kıyâmet", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978), 49-86.

¹⁴ Bk. Metin Akar, "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler I-II", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (İstanbul: 1987): 1-22.

eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Esra Durmaz¹⁵ eserin Şeyyâd Hamza'ya ait olduğunu iddia etmiştir. Bu iki farklı görüşü telif eden Orhan Kemal Tavukçu, Şeyyâd İsa'nın, Şeyyâd Hamza'nın eserindeki kelime kadrosunu oldukça değiştirerek ve elli beş beyit daha ilave ederek yeniden yazdığını düşünmektedir.¹⁶

Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet başlığını taşıyan ve Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda bulunan nüshada küçük bir karışıklık söz konusudur. Müstensih hatası olduğunu zannettiğimiz bu karışıklık şu şekildedir: Nüshanın başında *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet* şeklinde bir başlık vardır. Ancak bu başlıktan sonra:

“Gâfil olmañ ey Muhammed ümmeti
Şanmañuz terk itdi Aħmed ümmeti” beyti ile başlayıp,

“Ger dilersiz nür-ile tolmuş tamâm

Şevk-ile diñ eş-şalātu ve's-selâm” şeklindeki beyit arasındaki otuz yedi beyit Ebu'l-Hayr İpsalavî'nin *Hâzâ Kitâbu Mevlûdî'n-Nebî*¹⁷ başlığını taşıyan eserinin son beyitleridir. Ancak müstensih bu ayrımı fark edemediğinden esere bu mevlid metninin son kısımlarını da dâhil etmiştir. Bu bölümden sonra *Hâzâ Te'lifü Kitâb* şeklinde bir başlık vardır. Asıl eser yani *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet* başlıklı nüsha buradan başlamaktadır. Diğer taraftan İpsalalı Ebu'l-Hayr eserini hangi tarihte ve nerede yazdığını eserin sonundaki aşağıdaki beyitlerde dile getirmiştir:

“Târîhin daħi didük ey ehl-i dil
Bil sekiz yüz daħi toksan yedi yıl

İpsalada oldu ħatm işbu kitâb

Ĥaħ kabûl itsün diyen bulsun şevâb” şeklindeki beyitlerinden de anlaşılacağı üzere eserini 897 H / 1491 M tarihinde kaleme almıştır. Ancak *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet* adlı elimizdeki nüshanın sonunda “temmet târîh sene 1163” şeklindeki kayıttan bu eserin miladî 1750 tarihinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Tüm bu hususlar göz önüne alındığında ve müellifin böyle bir hata yapmayacağı düşünüldüğünde müstensihin bir başka nüshada Ebu'l-Hayr

¹⁵ Esra Durmaz, *Şeyyad Hamza'nın Ahval-i Kıyamet'i* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994).

¹⁶ Orhan Kemal Tavukçu, “Şeyyad Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 105.

¹⁷ Bk. İpsalalı Ebu'l-Hayr, *Mevlid (İnceleme-Metin-Dizin)*, haz. Ahmet Günşen (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2004). Ayrıca bk. Ahmet Günşen, “İpsalalı Ebu'l-Hayr ve Mevlidi”, *Mevlid Külliyyatı*, ed. Mehmet Akkuş (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 2: 95-98.

İpsalavî'nin eserinin sonunda bulunan bu eseri ayırt edemediği ve Ebu'l-Hayr İpsalavî'nin eserinin son beyitlerini *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet* başlıklı nüshanın başına dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu nüshadaki 141^a-142^b yaprakları arasında bulunan bu otuz yedi beyitlik bölüm esere ait değildir. Aşağıda *Der-Beyân-ı Ahvâlü'l-Kıyâmet* başlıklı nüshanın baş ve son beyitleri verilmiştir. Bu beyitler diğer nüshalarda ufak değişikliklerle geçmektedir.

Eserin başı:

“Evvel Allâh diyelüm oldur Qadîm
Hem Kerîm ü hem Muqîm ü hem ‘Alîm

Hem münezzehdür kamu ‘âlemden ol
Kullarına gösterür hem toğrı yol”

Eserin sonu ise:

“Ger dilersiz bulasız ‘âlî-makâm
‘Aşk-ile diñ eş-şalâtu ve’s-selâm

Ger dilerseñ sen de ‘izzet bulasıñ
Derd-ile hem eş-şalâtu diyesiñ” şeklindedir.

2. Hâzâ Ahvâl-i Kıyâmet

Ankara Millî Kütüphane, Bolu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 14 Hk 79/5 numarada kayıtlı bulunan eserin orijinal başlığı *Hâzâ Ahvâl-i Kıyâmet* şeklindedir. Ancak kütüphane kaydında *Manzûme-i Ahvâl-i Kıyâmet* olarak kayıtlı olan bu eser, içinde bulunduğu kitabın 162^a-169^a yaprakları arasındadır. Eser 210 beyitten müteşekkildir ve mesnevî tarzında kaleme alınmıştır. Manzûmenin vezni remel bahrinin fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıdır.

Eserin başı:

“Ey iki ‘âlem güneşi Muştafâ
‘Âleme rahmet ola öñden şoña

Ol gice varmış-ıdı mi‘râcına
Gökleri seyr eyledi ucdan uca”

Eserin sonu ise:

“Derdiñe dermân bula çün Muştafâ
Vir şalavât qarışasın ol şafâ

Fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilāt

Vir şalavât Muştafāya hoş-nihād” şeklindedir.

Ayrıca eserde aşağıdaki beyit nakarat olarak yer yer tekrar edilmektedir.

Ger severseñ ‘aşk-ile Muḥammedi

Vir şalavât yâ Muḥammed ümmeti

3. Kitâb-ı Ahvâl-i Mevt

Kitâb-ı Ahvâl-i Mevt şeklinde bir başlık taşıyan eser, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda, 06 Mil Yz 6772/1 numarada kayıtlıdır. Eser içinde bulunduğu kitabın 1^b-15^a varakları arasındadır. Eser hakkında Ümran Yaman “Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Ahval-i Mevt Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi” başlıklı bir makale hazırlamış ve eserin metnini bu çalışmasında yayımlamıştır.¹⁸ Eserin sonunda manzûmenin orijinal görüntülerini de paylaşan Yaman, metnin şâirinin kimliği ve kişiliği üzerine herhangi bir şey söylememiştir. Kütüphâne kayıtlarında İbrahim b. Mahmûd Lârendevî üzerine kaydedilmiş olan eserin, nisbesine bakılırsa Larendeli yani Karamanlı olan şâirin ismi 10^a’da “Ey Hudâ Mahmûd günâh-kârın itâb / Yarlıgayup kılmayasın hiç ikâb” şeklindeki beyitte ve eserin son beytinde “Dilerem Mahmûd’a kılasın yâ Rasûl” şeklinde geçmektedir. Bu ifadelerle bakılırsa eser Mahmûd’un oğlu İbrahim’e değil, Mahmûd’un kendisine ait olmalıdır. Ancak eserde şâir hakkında başka bir bilginin bulunmaması Mahmûd adlı şâirin kimliğini ve kişiliğini ortaya çıkarmamıza engel olmaktadır.

Eserin başı:

“Ey ölümden cigeri pâre olan
Ölüm işinden hezâr efgân kılan

Ḳorḳuben sınık olan gönülleri
Âh kıluban yalvara çok dilleri”

Eserin sonu ise:

“Bencileyin olalar Ḥaḳḳa mutî‘
Tâ bulara ben olam yarın şefî‘

Dilerem Maḥmûda kılasın yâ Rasûl
Hoş şefâ‘ at kim Ḥudâ kıla ḳabûl” şeklindedir.

¹⁸ Ümran Yaman, “Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Ahval-i Mevt Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4/2 (Spring 2018): 523-585.

4. Manzûme-i Ahvâl-i Mevtâ

Manzûme-i Ahvâl-i Mevtâ başlığını taşıyan eser, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 3158/2 numaralı kütüphane kaydında, 128^b-162^a sayfaları arasında ve İsa adlı bir şâire ait gösterilmiştir. Ancak yapılan incelemede eserin içinde bulunduğu kitabın 128^b-139^b yaprakları arasında bulunduğu ve 288 beyitten müteşekkil olduğu görülmektedir. Mecmuanın 139^b-158^b varakları arasında bir Muhammed Hanefî cengi; 158^b-162^a sayfaları arasında ise *Hâzâ Kitâbu Öğüt-nâme* ismini taşıyan bir başka eser bulunmaktadır. Eserin 162^a varağındaki "Temmeti'l-kitâb bi-avni'llâhi'l-Meliki'l-Vehhâb Ali b. Mustafa gafara'llâhu li..." şeklindeki kayda göre eser, Ali b. Mustafa adlı biri tarafından istinsah edilmiş olmalıdır. Eser, Hz. İsa'nın bir kişiyi dirilterek mezardan kaldırması ve o kişinin başından geçenleri nasihat tarzında anlatması şeklinde kurgulanmıştır. Kütüphane kataloglarında İsa adlı bir şâire ait gibi gösterilmesi de bu yüzden olsa gerektir. Bu eseri kayıt altına alanlar, gördükleri İsa ifadesinin Hz. İsa olabileceğini hesaba katmadan, eseri İsa adlı bir şâire ait gösterip geçmişlerdir. Eserin şâiri Ankara Millî Kütüphane dijital veri kaydında İsa olarak gösterilmiş iken yazmalar gov.tr internet adresinde eser Taşköprü-zâde'ye izafe edilmiştir.

Eserin başı:

"Evvel Allâh adını zikr idelüm

Pes anuñ in'âmına şükr idelüm

Zîrâ kim bî-şekk [ü] bî-hemtâdur ol

Hem münezzeh cümleden a'lâdur ol"

Eserin sonu:

"Hamdü li'llâh dâsitân oldı tamâm

نه صل دالجل şâl-ı şeşden ve's-selâm

Oğuyanı diñleyeni yazanı

Rahmetiñle yarlığağıl yâ Ğani" şeklindedir.

5. Nâme-i Mahşer (Ahvâl-i Mahşer)

Böyle bir eserin varlığından Fatih Köksal'ın makalesi vasıtasıyla haberdâr olmuş bulunuyoruz. Fatih Köksal eserin kütüphâne kataloglarında yer almadığını, tespit edilebilen tek nüshasının kendi şahsî kütüphânesinde olduğunu bildirmiştir. Fatih Köksal beş yüz otuz sekiz beyitlik eserin metnini de bu makalede yayımlamıştır. Ancak eserin bir başka nüshası Kütahya Vâhid Paşa Kütüphânesi 43

Va 1516/2 numarada kayıtlıdır. Fakat eser Fatih Köksal'ın yayımladığından iki yüz otuz iki beyit daha azdır. Öyle anlaşılmaktadır bu nüshada müstensih eseri muhtasar bir şekilde, bazı beyitleri atlayarak istinsah etmiştir. Üç yüz altı beyit bulunan eser, müstakil şekilde bulunmakta ve 12 yapraktan oluşmaktadır.

Eserin başı:

Başlayalum söze Ma‘būd u Qādīm
Añalum hem oldur[ur] Hıyy u ‘Alīm

‘Alīm ü ‘Allām oldur bī-niyāz
Ol bilür [hem] her ne-kim var gizlü rāz

Eserin sonu:

Bu yetimler ağlayıcağ zār zār
Ditreşür hep ‘arş [u] kürsī bī-ğarār

Ger dilersiz bulasız bākī hayāt
‘Aşk-ıla derd-ile iydüñ eş-şalāt¹⁹

6. Dâsitân-ı Mahşer-nâme

Yine Ankara Millî Kütüphâne Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 9389/2 kayıt numarasında bulunan eser, içinde bulunduğu kitabın 37^a-42^a varakları arasındadır. Eserin 1^b-37^a yaprakları arasında İpsalalı Ebu'l-Hayr'ın *Mevlid*'i bulunmaktadır. Pek çok eserde olduğu gibi bu eser de Kadıasker Şerif Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890) üzerine kaydedilmiştir. Ancak eserin ona aidiyetini ispatlayan herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Eserin başı:

“Evvel Allāh adın gāyet bilelüm
Hem ‘ināyet hem hidāyet bilelüm

Diyeler adına muṭlağ Hığ durur
Hem Rasūlūñ ḥadīşi taḥkīk durur”

Eserin sonu:

“Bunlaruñ yüzi şuyuna ey Qerīm
Qamu ḥalqa raḥmet eyle yā Raḥīm

¹⁹ Fatih Köksal, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılan Meçhul Eserlerden: Nâme-i Mahşer”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (Winter 2011): 249-291.

Rağmeti çok fazlı çok Kâdir Çalab
Bu du‘âyı eylegil sen müstecâb” şeklindedir.

7. Manzûme-i Ahvâl-i Kubûr

Helvacı-zâde Sâdıkî adlı bir şâire ait olan eser, *Hâzâ Nazmun li’s-Sadıkî Efendi fî-Beyân-ı Ahvâl-i’l-Kubûr* başlığını taşımaktadır. Diğer manzûmelerden farklı olarak kasîde tarzında yazılan eser vezin bakımından da yukarıda sayılan eserlerden farklılık arz etmektedir. Eser 86 beyitten oluşmaktadır.

Eserin başı:

“Hamd idüp Hağğa şalavâtla Rasûle bî-şumâr
Cân [u] ten ahvâlini fikr eyleyüp kıl âh [u] zâr

Mevt irecekdür bu halkın cümlesine şek degil
Kıl tedârik tablı rıhlet irmeden sem‘a ey yâr”

Eserin sonu ise:

“Gel Hağa kulluğda ol eyle ihlâş ile ‘amel
Menziliñ bâb-ı âhîretde itmeden terk-i diyâr

Şadıkî bâb-ı Hağa şıdğ-ıla eyle ilticâm

Son nefesde ide tâ imân ile Qur‘ânı yâr” şeklindedir.

8. İşit İmdi Gâfil İnsan Hâlini

Kütüphane kayıtlarında *Manzûme-i Ahvâl-i Mevt* başlığı ile kaydedilmesine karşın tespit edilebilen iki nüshasında herhangi bir başlık taşımayan eserin ilk beyti yukarıdaki gibi başlamaktadır. Biz de bu sebeple ilk beytin ilk mısraını başlık olarak belirlemiş bulunuyoruz. Tespit edilebilen iki nüshadan ilki Ankara Millî Kütüphâne Yazmalar koleksiyonu 06 Hk 5027/2 numaradadır ve içinde bulunduğu kitabın 85^b-91^b sayfaları arasında bulunmaktadır. Mesnevî nazım şekliyle ve aruzun remel bahrinin fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla kaleme alınan eser, yüz seksen sekiz beyitten müteşekkildir. İkinci nüsha yine Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda 06 Mil Yz. Cönk 298 numarada ve Kadıasker Şerîf Mehmed Molla Efendi üzerine kayıtlıdır ve bir cönk içindedir. Eser içinde bulunduğu cönkün 4-10 sayfaları arasındadır. Nesih bir hatla kaleme alınmış olan bu nüsha, ilk nüshadan altı beyit daha fazladır ve yüz doksan dört beyitten oluşmaktadır. Yine her iki nüshada eserin Kadıasker Şerîf Mehmed Molla Efendi’ye ait olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur.

Aşağıda çalışmamızın metin kısmında, bazıları hakkında genel bilgiler aktarılan ahvâl-i kıyâmetlere bir örnek oluşturması düşüncesiyle yukarıda künye bilgileri verilen iki nüsha karşılaştırılarak bir tenkitli metin (edisyon-kritik) oluşturulmuş ve her iki nüshada ortak olmayan beyitlerin ilave edilmesi sûretiyle metin iki yüz yedi beyte ulaşmıştır. Bu karşılaştırmada ilk nüsha A şeklinde; ikinci nüsha ise, B şeklinde isimlendirilmiştir. Her iki metinde de herhangi bir tarih bulunmamaktadır. İmladaki bozukluklar ve kelime kadrosu dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesi'ne daha yakın nüsha olan B nüshası tertip sırası bakımından esas alınmıştır. Ancak tenkitli metin; anlam, vezin, kafiye gibi hususlar dikkate alınarak şâirin söylediği en muhtemel metne ulaşmayı amaçlamıştır. Tercih edilen kelime veya cümleler metne dâhil edilmiş, vezin, anlam ve kafiye bakımından daha sıkıntılı olan kelime veya cümleler dipnotlarda fark olarak gösterilmiş ve bu farkın hangi nüshada olduğu A veya B olarak ifade edilmiştir. Beytin bir mısraında birden fazla kelimedede farklılık var ise araya / işareti; diğer mısra da ise // işareti kullanılmıştır. Bir nüshada bulunduğu halde diğer nüshada bulunmayan kelime, – işareti ile gösterilmiştir. Metinde yer yer vezin hataları olmasına karşın, metnin aslına müdahale etmemek düşüncesiyle metin tamiri yoluna gidilmemiştir. Hatta “lutf u ihsân”, “derd ü belâ” gibi atıf vavı kullanılması gereken yerlerde her iki nüshada da atıf vavının kullanılmaması sebebiyle “lutf-ı ihsân”, “derd-i belâ” şeklinde okunmuştur.

B. Eserin Şekil ve Muhtevâ Hususiyetleri

Şekil açısından bakıldığında; eserin mesnevî nazım şekliyle kaleme alındığı ve remel bahrinin fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbının kullanıldığı görülmektedir. Ancak eserde bazı vezin hataları da mevcuttur. Öte taraftan eserin dilinin sade ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Bu husus, eserin halka dönük yüzünü göstermesi, halk için kaleme alındığını ortaya koyması, halka hitap etmesi bakımından önemlidir. Bununla beraber eserde önemli sayıda Arapça ve Farsça asıllı kelime vardır. Ancak bu kelimelerin bazılarının imlalarında sıkıntılar vardır. Özellikle B nüshasının daha erken bir dönemde yazıldığı, yapılan önemli imlâ yanlışlarından anlaşılmaktadır. Bu Arapça ve Farsça kelimelerin birçoğu kendi imla özelliklerinden kopartılarak Türkçe imlaya uydurulduğu görülmektedir. Örneğin Arapça eser اثر kelimesinin اسر şeklinde ya da emir امر kelimesinin عمر şeklinde yazılması gibi.

Diğer taraftan eserin kelime kadrosunda özellikle de B nüshasında Eski Anadolu Türkçesi devresine ait kelimelerin mevcudiyeti söz konusudur. Bugün

arkaik hâle gelmiş ve daha çok tarama sözlüklerinde manaları bulunabilen bu kelime yapılarından bazıları, tübermek, ünlemek veya ün, çığnemek, yabaşmak, savuk gibi isim ve fiillerin yanı sıra -sar, -ser, -isar, -iser, ıcağ, ıceğ gibi eklerdir. Yine metnin harekeli olması ve daha sonradan dar ünlü ile ifade edilen benüm, anun, kendün, diyelüm, -dür, -dur gibi ifadeleri yuvarlak ünlü ile okutması eserin Eski Anadolu Türkçesi devresine ait bir geçiş dönemi metni olmasını teyit eden hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhtevâ açısından bakıldığında ise; şâirin bir kimsenin ölümünden cennet veya cehenneme girişine kadarki tüm safhaları anlattığı görülmektedir. Kişinin sekerât-ı mevt hâlindeki durumundan başlayan anlatım, önemli nasihatleri de içermektedir. Kişinin sağlığında ve bu duruma gelmeden önce neler yapması gerektiği, dünya hayatını nasıl değerlendirmesi gerektiği gibi hususlar bu nasihatler çerçevesinde ortaya konulmuştur. Örneğin beş vakit namazını ihmal etmemesi, orucunu tutması, hacc farızasını yerine getirmesi ve zekâtını vermesi eserin ana tavsiyeleri arasındadır. Diğer taraftan yalan, gıybet, haram yemek, nâmahreme bakmak, nefse uymak, kötü söz ve fiillerden sakınmamak, ana babaya itaat etmemek veya kötü davranmak, kalbi her türlü kirden temizlememek gibi kötü ahlak unsurları da yerilmiş ve kişiyi cehenneme sevk eden hususlar olarak ortaya konulmuştur. Ölen kimsenin teneşir tahtasında yıkanıp musalla taşına kaldırılışı, namazının kılınarak kabre defnedilmesi ve bu süreçteki tüm hususlar ölünün ağzından, ancak cenazeye katılmış insanlara bu duygu ve hislerini hiçbir şekilde duyuramayışından bahisle geçer. Münker ve nekir meleklerinin sorgusu, kabirden cennet veya cehenneme bir kapı açılışı, kıyâmetin kopuşu ile birlikte insanların fevc fevc mahşer yerine sevk edilişi, canlı tasvirlerle anlatılmıştır. Şâir bu sahnelerde ikili bir anlatımı benimsemiş, cennet ehlinin hâl ve durumlarını ortaya koyduktan hemen sonra cehennem ehlinin karşılaşacakları azap ve eziyetleri bir bir sayıp dökmüştür. Burada anlatılan önemli bölümlerden biri de sırat köprüsüdür. Halk inanışında kıldan ince kılıçtan keskince şeklinde tarif edilen sıratın aynı şekliyle buraya yansıdığı görülmektedir. Hesabı kolay olanlar sıratı kolayca geçerken, Hakk'ın emir ve yasaklarını hiçe sayanlar köprü olarak tarif edilen sıratı geçemeyerek tamuya yani cehenneme düşeceklerdir. Ürkütücü cehennem tasvirleri yanında cennet tasvirleri de oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hûrî, gilmân, vildân, köşkler, Hz. Muhammed ile cennette sohbet ve çeşitli ikramlar ayrıntılı olarak anlatılır. Allah Teâlâ'nın da bu cennetlikler ile görüşeceği müjdelendir. Son bölümlerde ise bu eseri yazan ve okuyanlar için hayır dua niyazıyla eser

tamamlanır. Eserde, zaman zaman “işit imdi” ifadeleri tekrar edilerek okuyucunun dikkati toplanmaya çalışılmıştır.

C. SONUÇ

Ölüm ve sonrası, her dönemde insanoğlu için bir merak konusu olmuştur. İster semâvî ister beşerî olsun bütün dinler bu hususlarla ilgili söz söylemişlerdir. Her dinin müntesipleri, bu metinlerden ilham alarak, kendi kavillerince meseleyi daha da anlaşılır kılmak için gayret göstermişlerdir. Bunu yaparken yine kendi müntesiplerini eğitmek, yönlendirmek, inanç ve imanlarını güçlendirmek maksadı ile birtakım rahat yorumlar yaptıkları, zaman zaman kutsal metinlerin ortaya koyduğu aslî inanç sistemini hırpaladıkları, geçmiş kültürel birikimlerinin etkisinden kurtulamadıkları görülmektedir. Orta Asya’da beşerî birtakım inanç sistemlerinin etkisinde kalmış olan Türklerin, İslam kültür ve medeniyeti dairesine girdikten sonra oluşturdukları metinler de bu hususlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

İslam kültür ve medeniyeti dairesine Araplar ve İranlılardan sonra dâhil olan Türkler, eski inanç ve kültürlerinde var olan birçok hususu İslam ile te’lif yoluna gitmişlerdir. Ölüm, âhiret ve kıyâmet ile ilgili inanç, düşünüş ve kabuller de bunlardan biridir. Özellikle İslâmiyet’i yeni kabul etmiş topluluklara, ölüm, âhiret ve kıyâmet ile ilgili hususları basit ve yalın bir dille anlatma çabasının tezahürü olarak, Eski Anadolu Türkçesi devresinde pek çok manzûm ahvâl-i kıyâmet yazıldığı görülmektedir. Bu ilk mahsuller, daha sonra yazılan eserlere bir model olmasının yanı sıra, birtakım dinî akideleri eski inanç ve kültürün etkisi ile harmanlayarak daha sonraki devirlere aktarmıştır. Zira yukarıda anlatılan ve mahşer günü Allah (CC) ile cennetteki masumlar arasında ortaya konulan ilişki tarzı, İslam varlık ontolojisi ve hiyerarşisinin dışında kalan bir yapıdır. Yine sırat köprüsü ile ilgili hususlarda da oldukça fazla mecazî anlatım ve rahat yorumlar söz konusudur. Çalışmamıza konu olan eserin ve incelediğimiz diğer eserlerin genel itibarıyla bu hususlarla muttasıf olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan, birbirine benzer hususları işleyen bu tür eserlerin şekil açısından da ortak pek çok noktası bulunmaktadır. Genelde mesnevî nazım şekli ile işlenen konunun aruzun kısa kalıpları ile yazıldığı, vezin konusunda sıkıntılar taşıdığı, birtakım kalıp ifadeler ile eserlerin bitirildiği, beyit sayılarının çok fazla olmadığı, halk için yazılması hasebiyle sade bir dil ve üslûpla konunun işlendiği,

bazı Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe imlâya uydurulduğu hatta bazı kelimelerde imlânın tamamen değiştirildiği görülmektedir.

Bugün itibarıyla elimizde ölüm, âhiret ve kıyâmet ile alakalı geniş bir literatür mevcuttur. Bizim yukarıda kısa tanıtımlarını yaptığımız ve ulaşamadığımız diğer tüm metinler bir araya getirilmeli, belki de ayrı ayrı incelemeye alınarak söylediklerimiz olumlu veya olumsuz olarak teyid edilmelidir. Böyle bir çalışma ölüm ve ötesi gibi çok önemli bir konuda tarihî bakış açımızı ortaya çıkaracağı gibi, Türk İslam Edebiyatı alanında manzûm dinî konular içerisine yeni bir tür ilave etmemizi de sağlayacaktır. Bizim bu çalışmada ahvâl-i kıyâmetler üst başlığında değerlendirdiğimiz bu tür metinleri daha ayrıntılı incelemelere tabi tutmak yeni alt başlıkların ve yeni dinî-edebî türlerin ortaya konulmasına vesile olacağı düşünülmektedir. Yapılacak bu tür çalışmalardan sonra yazılacak olan ders kitaplarında bu türün de ayrı bir başlık veya başlıklar olarak dâhil edilmesi yerinde olacaktır.

D. Metin: İşit İmdi Gâfil İnsân Hâlini

Fâ 'i lâ tûn / Fâ 'i lâ tûn / Fâ 'i lûn

- A 85^b/B 1 1 İşit imdi gâfil insân hâlûñi Mevt-i hâlinden olan ahvâlûñi
 Sekerât-ı mevtüñi idem beyân Ne serencâmdur dağı kılam beyân
 Rûhı teslîm eyleyüp bu fenâdan Kırtulurum sanma derd-i belâdan
 İşidüp bu sözümi kııl tevbeler Tevbesiz kıula neler olur neler
 5 Bir kişünñ olunca mevti yaķın Mâlinı şanma saña olur mu'în
 Ecel yaşıduğına kıoyunca seri Bu ölümdür çâresiz dördüñ biri
 Bu ölümdür zerrece yoķdur ilâc Ölmedin eyle tedârik gözüñ aç
 Cân bedenden ayrılınca ey şafâ Pişmân olmaķ fayda virmez ey vefâ
 Ol Muħammed saña ümmetüm dimez Sünnetin tıtmayana ümmet dimez
 10 Ümmetiyeñ vir Muħammede şalât Bula cânüñ ol cehennemden necât
 Hem dağı kıoma namâzın kıazâyâ Tıt orucuñ virme 'ömrin hevâyâ
 Kıabre vardıđuñ gice gele oruc Bir güzel melek olup eyler ħurüc
 Cân virürken gele şeytân-ı la'în Saña beş vaķit namâz ola mu'în
 Key yanar ol dem yürek ile ciger Tübserüp dudağların bağrın yañar
 A 86^a/B 2 15 Rûhı teslîm eyleyince ibtidâ Diye cânüñ ħasretâ vâ fūrķatâ
 Göre kendin teneşür üstündedir Cem' olup dostlar yumaķ kıaştındadır
 Çağırur üç kerre kıatı yalvarup Şu kıoyup yuyanlara amân deyüp
 Yalvaruben çâresiz Allâh içün Şuyı issi kıomañuz li'llâh içün

¹ Mevt-i: Mevtüñ A

² Sekerât-ı mevtüñi: Hem şükür it B // Serencâm: Serencem B

³ Eyleyüp: Eyleye A // Kırtulurum: Kırtulam A; derd-i belâdan: Her iki nüshada da aynı.

⁴ İşidüp bu sözümi: İşidecek bu sözi A // kıula neler: kıullara A

⁵ olunca mevti yaķın: gelince mevti kıarib A // mu'în: naşib A

⁶ seri: başın B

⁷ zerrece yoķdur: zerre bulunmaz B // Ölmedin: Bu ölümdür B / gözüñ: göz B

⁸ ey şafâ: bî-ħafâ A // Pişmân: Peşimân A / fayda: - A / ey: aşlâ A

⁹ Sünnetin tıtmayana ümmet dimez: Ümmet olmayan ölüm kıaydın yimez A

¹⁰ Ümmetiyeñ: Ümmet iseñ B / Muħammede: Aħmede A / şalât: şalavât A // ol cehennemden: nâr-i caħimden B

¹¹ kıoma namâzın kıazâyâ: kııl beş vaķit namâz tamâm A // virme 'ömrin hevâyâ: vir zekâtuñ ve's-selâm A

¹⁴ Key yanar ol dem yürek ile: Ĥarâretten yana yürekler B

¹⁵ Beyit A'da yok.

¹⁶ kendin: meyyit B // yumaķ kıaştındadır: yumağa kıaşt ideler B

¹⁷ Çağırur: Çağıra B / kıatı yalvarup: bir kıatı avâz B // Şu kıoyup yuyanlara amân deyüp: Yalvarup şu kıoyana eyler niyâz B

¹⁸ çâresiz: çağıra B // Şuyı issi kıomañuz li'llâh içün: Şuyumu pek issi kıomañ Allâh içün B

¹⁹ bu tenim şimdi kıatı: kıatı pek şimdi tenim B // Cân virürken görmişem ço kı zaħmeti: 'Azrâilden şimdi kıurtuldu tenim B

	Yaralıdır bu tenim şimdi kıatı	Cân virürken görmişem çok zahmeti
20	Hoşca tutuñ baña eyleñ himmeti Şol şadâmı işideydiñiz eger	Dağı rıf idüñ beni tütmañ kıatı Cânımızdan zerre kıalmazdı eser
	Cismini cân seyr iderken nâgehân Didi kim seyr eyledüñ mi cânuñı	Gele ol maħalde bir melek hemân Harâm-ile besledüñ mi tenüñi
	Yoħsa gezdüñ mi cihânda cenâbet	Gezdüñ isen bula cânuñ nedâmet
25	Söyledüñ mi ğıybeti bühtân-ile İşledüñ ise ol melek dir saña	İşledüñ mi her işi ‘isyân-ile Müjde olsun cehennem hâzır saña
	Yimedüñ ise cihânda sen harâm	Geliserdür saña uş Hağdan selâm
	Getüreler kıılmağa namâzuñı Kıla kimse gerçi vaqtiyle anı	Hağğa vâşıl eylesünler cânuñı Hağğa vâşıl eyledüñ tatlı cânı
30	Muşallâdan götüre yârenlerüñ Ġarîb insân kıabre vardığuñ gice	Ġara yirüñ bağırlı olısar yirüñ Ol kıaranlık eve ğirdiğüñ gice
B 3	Gözin açup göre meyyit kendüni	Ol maħalde biliser öldüğini
A 86^b	İşide yârenlerüñ ğitdiklerin Bilüben öldüğini âh eyleye	Ġara toprağ üstüne örtüklerin Cân ğirü tenini âĝâh eyleye
35	Diye meyyit kıanı benüm kıardaşlarım Ġanı benüm sizüñ-ile şöħbetüm	Kimi kıarındâş kimi yoldâşlarım Ġanı benüm sizüñ ile ‘işretüm
	Ġanı benüm ol muħabbetlü atam	Ġanı benüm bunca şefkıatlü anam
	Bir sâ‘at ħasretüme toymayan Şimdi beni kıara yire kıoyduñuz	Bir gice gelmesem uyķu uyumayan Cümleñüz benden yüzi çevirdiñüz
40	Biriñüz bilmez benüm aħvâlümü	Biriñüz virmez benüm suâlümü

²⁰ Beyit B’de yok.

²¹ şadâmı işideydiñiz eger: şadâyı ğer işitse emr-i cân A // Cânımızdan zerre kıalmazdı eser: Hep helâk olup ħarâb olur cihân A

²² Gele ol maħalde bir melek: Ol maħalde bir melek gele A // Cismini cân seyr iderken nâgehân: Diye kim seyr eyle tenüñ bu zamân A. Bu beyitin mısraları A ve B nüshalarında yer deĝişirmiştir.

²³ Beyit A’da yok.

²⁵ A nüshasında bu beytin ikinci mısraı 26. beytin ikinci mısradır.

²⁷ Geliserdür saña uş: Gele cismüñ yunurken B

²⁸ Hağğa vâşıl eylesünler cânuñı: Muşallâda şoralar namâzuñı A

²⁹ Beyit B’de yok.

³⁰ Ġarîb: Ġarîb B

³⁴ Bilüben: Bilüp B // âh eyleye: ol âh eyleyen B // Cân ğirü tenini âĝâh eyleye: Cân ğirüben kendüye âh eyleyen B

³⁵ kıardaşlarım: sizüñ ile şöħbetüm B

³⁶ ‘işretüm: ‘izzeüm B

³⁷ atam: bubam B // bunca şefkıatlü: dağı ‘izzeüm B

³⁸ gelmesem uyķu: eve gelmesem A

	Ne ‘aceb lahde girdüm ölmek ile	Egnim ‘uryān yaķasız gömlek ile
	Günde bir dürlü libās giyer idüm	Ol birisin giymege alur idüm
	Ni‘met ile besler idüm cānumı	Güneşe göstermez idüm başumı
	Şimdi cismüm karşıdı toprağ-ıla	Saçlarum beñzüm sarı yaprağ-ıla
45	Ayağum yalın ‘uryāndur başum	Yalıñuz ƣaldum dağı yoƣdur aşum
	Böyle dirken geleler münker nekir	Himmetiyle fāş olur ‘aƣl u fikir
	Görüp işlerin şıgına Ħaķķa ol	Ditreyüp eli ayağı baķa ol
B 4	Diyeler men rabbüke bil rabbüñi	Derler mā nebiyyüke bil nebīñi
A 87^a	Ol maħalde var ise anda ‘amel	Söyle bülbül gibi güzel güzel
50	Bileler kim mü‘min oldur Ħayrı çoķ	Seyyiātından beşāret dağı yoƣ
	Diyeler hoş geldüñ ey şālih veled	Tā Ħıyāmet Ħaşra dek vaķtıñ es‘ ad
	Ya günāhı çoķ ise ol kişinüñ	Niyyeti Ħayır degildi işinüñ
	Ƣutulup anuñ dili virmez cevāb	Ƣatı müşküldür aña şorı Ħisāb
	Gide anlar gele bir ‘ifrit-simā	Elinde āteş toƣuz bir bed-liķā
55	Gözi yoƣdur göre merħamet ide	Dili yoƣdur söyleye rahmet ide
	Hem işitmez iki Ħulağı anuñ	Zerre duymaz ‘arşa irişse ünüñ
	Yüreginde zerre inşāf olmaya	Ħālüñi aĦvālüñi añlamaya
	Cehennemden açalar bir Ħapuyı	Ƣoķudalar burnuna bet Ħoķuyı
	Mü‘mine cennetden açılır Ħapu	‘Öd-i ‘anberler gelür Ħoķa Ħoķu
60	Tā Ħıyāmet Ħaşr olunca o Ħula	Ƣabr içinde luţf-ı iĦsānlar ola

³⁹ ƣoyduñuz: ƣoduñuz B // Cümleñüz benden yüzi: Şimdi benden nice yüz A

⁴⁰ virmez: bilmez B

⁴³ başumı: tenümi A

⁴⁴ Saçlarum beñzüm: Beñzüm sarı B

⁴⁵ yalın: yalıncaķ B / dağı ‘uryān: ‘uryāndur B

⁴⁶ geleler: gele B / münker nekir: münker ü nekir B // Himmetiyle fāş olur ‘aƣl u fikir: Size şoru şormağa gele nekir B

⁴⁷ Beyit A’da yok.

⁴⁸ Diyeler men rabbüke bil rabbiñi: Derler rabbiñ sen kimdür di gil B // Derler mā nebiyyüke bil nebīñi: Dağı peyğamberin kimdür di gil B

⁵⁰ Beyit B’de yok.

⁵¹ Beyit B’de yok.

⁵² çoķ ise ol kişinüñ: ol kişinüñ çoķ ise B // Niyyeti Ħayır degildi işinüñ: Ya zinā ya livāta işler idi ise B

⁵³ anuñ dili: dili anuñ B

⁵⁴ ‘ifrit-simā: ‘ifrit-şemāl B // āteş toƣuz bir bed-liķā: bir ülfı şişe heybet-liķa B

⁵⁵ yoƣdur göre: anuñ görmez A

⁵⁶ irişse ünüñ: çıķsa sesüñ B

⁵⁸ bir: hem B

⁵⁹ Mü‘mine: Mü‘minlere B // ‘Öd-i ‘anberler gelür Ħoķa: Ħür-i ‘anber-misk güzeldür B

⁶⁰ luţf-ı iĦsān: her iki nüshada da aynı

	İbtidâ kalkınca kabirden bular	Çamu erkek dişi 'uryân olalar
	Faķire eşvâb eger virdüñ ise	Açlaruñ karınıñ toyurduñ ise
A 87^b	Ol eşvâblar hulle tonları ola	Ol ta'âmılar cümlesi qarşu gele
	İtdügin kırbân dağı qarşu gele	Bir egerlenmiş güzel burâķ ola
65	Binüp üstüne uça kuşlar gibi	Hem şırâtı geçeler kuşlar gibi
B 5	'Āşīnūñ gelür yâda 'amelleri	Gördügi sâ'at tutulur dilleri
	Bu cihânda çamu itdikleri şer	Arķasında bir katı yük olısar
	Ķabirden on dürlü kalķar bu insân	Kimi maymun şüretinde el-amân
	Kimi çukur gözlü boynuzlu ola	Kimisi dağı kara yüzlü ola
70	Kimi kara yüzlü kimi gözi yok	Kiminüñ dağı eli ayağı yok
	Kimisinüñ koķa ferci bed-fa'îl	Ķaçmamış nâ-maħreme virmiş sebîl
	Kiminüñ karını şişer tağlar gibi	Ķusa Ķusa gideler ağlar gibi
	Bunlar oldur kim yiyeler Ķarâmı	Ķelâlden pekçe severler Ķarâmı
	Kiminüñ dili çekilmiş eñseden	Kizb iden ataya anaya söven
75	Ataya anaya 'âşī olanlar	Kim anlardur cehennemde kalanlar
	Bî-namâzuñ ya nice olur Ķâlî	Tañrınıñ Ķâşâ degildür ol Ķulı
A 88^a	Ķaķ aña diye münâfıķ müznibün	Ķuzûruma ya nice geldüñ bu gün
	Saña ben dünyâda virdüm çok 'ömür	Beş vakit namâzı eyledüm emir
	Virdiğüm ni' metlerümi yir idüñ	Giceler şubĶ olunca uyur idüñ
80	Vâcib olsun saña 'azâbum bu gün	Bu 'itâba var mı cevâbuñ bu gün

61 Beyit B'de yok.

62 eşvâb eger virdiñ: esbâb idüp viren B // Açlarıñ karınıñ toyurduñ ise: - A

63 Ol eşvâblar hulle tonları ola: A nüshasında 62. beytin ikinci mısraıdır.

64 kırbân dağı: kırbânlar B

65 uça: uçalar B

66 gelür yâda: gelüp yazıla B

67 şer: - A // bir katı yük olısar: birağa ağır yükleri A

69 Kimi çukur gözlü boynuzlu ola: Kimisi gözsiz ola boynuzları A // Kimisi dağı kara yüzlü ola: Kiminiñ kara ola yüzleri A

70 Kimi kara yüzlü kimi gözi yok: Kara yüzlü kiminüñ yüzi yok ola B // dağı eli ayağı yok: eli ayağı yok ola B

71 Kimisiniñ koķa karını: Kimi eşek koķulu ola B // Ķaçmamış nâ-maħreme virmiş sebîl: Ķaçmayan maħremde söyle bil B

72 gideler: gide A

73 oldur kim: anlardur A

74 dili çekilmiş eñseden: eñseden çıkar dilleri A // Kizb iden ataya anaya söven: Kizb idenler böyle olur Ķâtıñ A

75 Kim anlardur: Kimdür anlar B

76 Tañrınıñ Ķâşâ degildür ol Ķulı: Degildür Ķâşâ tañrınıñ Ķulları B

77 aña diye: diye ey A // bu gün: müznibün B

78 ben: - B

B 6	<p> Kıanı emir eyledüm farz-ı şalât Turalar maşşer yerinde mevc mevc Kimi bata derine dizine dek Kıuralar mizānı vezn olmak için </p>	<p> Kıanı emir eyledüm hacc zekāt Zümre zümre cümle insān fevc fevc Kimi dağı ğarķ olur gözüne dek Cürm-ile ‘iřyānı bilinmek için </p>
85	<p> Kıoyalar mizāna ‘amellerimüz Bu dünyāda her ne işledün ise Tartılıp bir bir tamām ola hemān Bir kişi kıalmaya mizānı ğirü Şoıra süreler řırāt üzre kıamu </p>	<p> Dökeler meydāna hep ‘iřyānımız Bir kıarınca dağı çiy nedün ise Ğasenātı çok olan bula cinān Zerre deñlü kıalmaya zerre şorı Şırātuñ altı olısardur şamu </p>
90	<p> Bu erkekdür bu dişi dimeyeler Bu řırāt hem bir kıaranlık ğicedür </p>	<p> Ya‘ni sultān bu kişi dimeyeler Kııldan ince kıılıçdan keskincedür </p>
A 88^b	<p> Gide mü‘minler o ğalkdan ilerü Şoıra ‘ālimler yürüyüp ğideler Anlaruñ nürıyla ğide şālihīn </p>	<p> Hem dağı peyğamberlerden ğirü Yüzleriyle řırātı nür ideler Pes bu kıāfile ğideler kāmilīn </p>
95	<p> Şoıra ‘āşiler ğeçerken zār ile </p>	<p> Bunlaruñ ğicāb livāsına āyine </p>
B 7	<p> Ğaķ te‘ālā nāgehān ide ğitāb Mü‘min ile münāfıķlar arasın Bir zulumāt çöke řırāt üstüne Çağrışalar ‘āşiler vā ğasretā </p>	<p> Bunlaruñ ardınca ine biñ ğicāb İre Ğaķdan kıaranlık köprüdesin Merğamet itmeye dostı dostuna El-amān imdād idiün vā veyletā </p>
100	<p> Çağıra bunlar kıatı nidā idüp </p>	<p> Yüce şavt-ıla kıatı feryād idüp </p>

80 Bu ‘itāba var mı cevābuñ bu ğün: Vācib olsun saña ‘iķābum bu ğün B

81 emir eyledüm: emr eyledüğin A // eyledüm: eyledüğim A

83 dağı ğarķ olur: ğarķ ola hem B

84 Kıuralar: Kıoyalar B // Cürm-ile ‘iřyānı bilinmek: Ğayr-ile ‘iřyānıñuz bilmek B

85 mizāna ‘amellerimüz: ‘amelü mizāna hep B // Dökeler meydāna hep ‘iřyānımız: Dökülür ‘iřyānımız meydāna hep B

86 her ne işledün: dağı ne iş itdün A // çiy nedün: itc itdün A

87 Tartılıp bir bir tamām ola hemān: Tartalar hep cümlesin bir bir tamām A // olan: ise B

88 Bir kişi: Ferd-i vāğid A / mizān: aşlā A // A nüshasında bu beytin ikinci mısraı 89. beytin ilk mısraıdır.

89 Şoıra süreler řırāt üzre kıamu: Uğrayalar řırāta çün ey ‘amu A // Şırātuñ altı olısardur şamu: Şırāt altı değil midı ya şamu B

90 erkekdür: erkek ya A

91 hem: - B // Kııldan ince kıılıçdan keskincedür: Şan kıılıçdan keskin kııldan incedür A

92 peyğamberlerdeñ ğirü: peyğamberleriyle ilerü A

93 Yüzleriyle řırātı: Şırātuñ üzerini A

94 Pes bu kıāfile ğideler kāmilīn: Ğaķ te‘ālā bizi kııla şālihīn B

95 Bunlarñ ğicāb-ı livāsına āyine: Öñlerince ğide idik zār ile B

96 Beyit A‘da yok.

97 Beyit A‘da yok.

- İşide mü'minler anlarıñ sesin Cehennem âteşi tutmuş cümlesin
 Turalar mü'minler seyrân ideler Ne haberdür bize söyleñ diyeler
 Diye 'aşiler meded eyleñ bize Esirgeyüp merhamet eyleñ bize
 Çağıra bunlar katı şadâ idüp Her birisi bir katı nidâ idüp
- 105 Yalancı dünyâda hep bile idük Sizüñ ile bunca ni' met yir idük
 Aramızda yok mudur haq hukuğ Şimdi bize baqdıñuz katı şavuk
 Diye mü'minler dönüñ girüye siz 'İbâdetler idüñüz dünyâda siz
 Bildiñüz mi cihānuñ şöhetini Bildiñüz mi namāzuñ kıymetini
- A 89^a** Sizlere biz dir idük kıluñ namāz Qorquñ Allāhdan idüñ didik niyāz
- 110 Siz bizi hem kaçıyup döverdiñüz Mālīñuza dayanup söverdiñüz
 Şimdi görüñ nice olur hālīñüz Zerrece dermān olur mı mālīñüz
- B 8** Böyle diyüp gide mü'minler revān Döküle bunlar oda mişl-i hazān
 Zebāniler bunlara karşı gelür Diyeler her kişi itdügin bulur
 Cennet ehli gideler uça uça Ol şırātı yıldırım gibi geçe
- 115 Cehennem ehlinüñ işit hālīni Her birinüñ getüreler mālını
 Diyeler kim işde mālīñuz kamu Mālīñuzla oldı yerinüz tamu
 Haq yolına mālī şarf itmediñüz Haqquñ emr itdüginı tutmadıñuz
 Basalar gövdesine mällārını Keseler ellerini kollarını
 Yana yana acıça qarınları Cife ile tolisar burunları
- 120 Anda zaqqüm ağacınıñ yemişleri Yedüreler döküle hep dişleri

⁹⁸ itmeye: kılmaya A

⁹⁹ Çağırşalar: Çağırşur B / vā hasretā: ide veyletā B // El-amān imdād idüñ vā veyletā: Veyletā vā veyletā vā veyletā B

¹⁰⁰ Beyit B'de yok.

¹⁰¹ sesin: yaşın A

¹⁰² seyrân: anı seyr A

¹⁰⁴ Beyit A'da yok. Bu beyit 100. beyit ile benzerlik arz etmektedir.

¹⁰⁵ bunca ni' met: çok ni' metler B

¹⁰⁶ Aramızda: Sizüñ-ile A // bize baqdıñuz katı: baqdıñuz baña şavuk B

¹⁰⁷ 'İbâdetler idüñüz dünyâda: 'İbâdet eyleñüz tañrıya B

¹⁰⁸ Bildiñüz mi cihānuñ şöhetini: Bildiñüz mi namāzuñ kıymetini A // Bildiñüz mi namāzıñ kıymetini: Sizlere derdik gözediñ vaqtini A

¹⁰⁹ Sizlere biz dir idük kıluñ: Emrince idüp kıluñ didik: A // Qorquñ Allāhdan idüñ didik: Eyleyü Haqqa idüñ B

¹¹⁰ hem kaçıyup döverdiñüz: kaçıyup söverdiñüz A // söverdiñüz: döverdiñüz A

¹¹¹ diyüp gide: dirken süre B

¹¹⁵ işit: işid B

¹¹⁶ oldı: ola B

¹¹⁷ mālī: mālīñuz B

¹¹⁸ Basalar: Yazalar B

	Gerçi zaḳḳūm ḳatı acı od ola	Yaḳar baḡrın cigeri büryān ola
	Şu vireler zebānīler ol ḳula	Vireler ḥamīm şuyından sağ şola
A 89^b	İçüreler ol şudan döve döve	Bed lisān-ıla aña söve söve
	Bir vaḳit namāz için ola ‘iḳāb	Tamān seksen yıl ḳadar ola ‘azāb
125	İşit imdi cennet ehli ḥālını	Şırātı geḳen ḳuluñ aḥvālını
	Varup cennet içine gireler	Küçücük ma‘şūmları gele göreler
B 9	Çünki bunlar cennete yaḳın gele	Kiminūñ oḒlı ḳızı ḳarşu gele
	Anaların ataların göreler	AyaḒına yüzlerini süreler
	Ḥamdü li’llāh bizi görüp güldiler	BaḒrına başup yüzlerini sürdiler
130	Kimisi hem görmeyüp anaların	Kimisi hem görmeyüp bubaların
	Şoralar kim ḳanı bizüm bubamız	AḒlaşuben ḳanı bizüm anamız
	Diyeler anlar tuḡyalar kendiler	Siz ölünce yas mātem itdiler
	Diyeler kim analarıñuz sizūñ	Nāra gitdi hem babalarıñuz sizūñ
	Dünyāda şabr itmedi çünki bular	İşidūñ nāruñ ‘azābına yanar
135	İşidüp bu ḥaberi ma‘şūmcalar	Boynun egüp duralar öksüzceler
	Diyeler ki yā ilāhe’-‘ālemīn	Bizi de cehenneme gönder hemīn
	Ḥarām olsun bize cennetūñ senūñ	Cennetūñ içinde ni‘metūñ senūñ
	Biz bu cennetūñ yüzini görmezüz	Anamuzı almayınca girmezüz
	Döveriz biz baḒrumuzı taş-ıla	Analarımız yanarken ataş-ıla

120 ağacınūñ: yedüre B // Yedüreler döküle: Döküle cümle anuñ B

122 şuyından sağ şola: şuyın sağ ola B

124 Beyit A’da yok.

125 İşit imdi cennet ehli ḥālını: Cennet ehlinden size virem ḥaber B // ḳulun aḥvālını: bulur bunları B

126 Beyit A’da yok.

127 Çünki bunlar cennete yaḳın gele: Kiminūñ oḒlı ḳızı ḳarşu geleler B // Kiminūñ oḒlı ḳızı ḳarşu gele: Atalaruñ analaruñ ḥoş göreler B

128 Beyit B’de yok.

129 Ḥamdü li’llāh bizi görüp güldiler: Didiler kim vālidekler geldiler B // BaḒrına başup yüzlerini sürdiler: Ḥamdü li’llāh bizi görüp güldiler B

130 Kimisi hem görmeyüp analaruñ: Ba’zısı görmez ḳala anasız A // Kimisi hem görmeyüp bubalaruñ: AḒlaşup diyeler ḳanı atasız A

131 Beyit A’da yok.

132 Beyit B’de yok.

133 Beyit A’da yok.

134 Beyit B’de yok.

135 ma‘şūmcalar: ma‘şūmlar B

136 Diyeler ki yā: Diye ma‘şūmlar B // Bizi de cehenneme gönder hemīn: Bizim anamuzı da getüresin A

137 Ḥarām olsun bize cennetūñ senūñ: Bize senūñ cennetūñ olsun ḥarām A // Cennetūñ içinde ni‘metūñ senūñ: Nārdadır mādem benüm atam anam A

138 Beyit A’da yok.

139 Analarımız yanarken: Yanarken anamız: A

- 140 Yâ ilâhî ol ğarîb atamuzı Luţf it baĝıŝla bize anamuzı
 Hâķ te‘âlâ bir nidâ ide hemân Gele Cebrâil bulara ol zamân
A 90^a Anaları şüretinde ħürîler İşde anañuz diyüben vireler
 Ol dem anlar cümle ķarŝu çıķalar Anları göreler evvel ķorķalar
 Ğayrı bunlar yaķaların yırtalar Diyeler kim anamuz degil bular
- B 10** 145 Diyeler kim anamuz degil bunlar Diyeler kim babamuz degil bunlar
 Çaĝrup feryâd idüp aĝlaŝalar Hâsret ile cigerler taĝlaŝalar
 Hâķ te‘âlâ bir nidâ ide ĝirü Varuñ analarıñuz alın deyü
 Gide Cebrâil cehennemden yaña Ol ŝabîler cümlesi gide aña
 Varalar hep göreler anaların Ŝarmaŝup yanar göreler her birin
- 150 Yabaŝuben ŝarmaŝup ellerine Yabaŝuben ŝarmaŝup ķollarına
 Ķurtarup hep anaların geleler Cümle ma‘ŝümlar sevinüp güleler
 Kimi aŝlâ bulamaz anaların Ćaresiz ķalur bulamaz bubaların
 Kimdür anlar kim anasın bulmayan Cennetüñ içinde bir dem ĝülmeyen
 Yaķasın ŝaçın yoluben dâd iden Öldüĝine o ķulunuñ feryâd iden
- 155 Cümle ‘âlem iŝidürdi sesini Avâz ile ider idi oĝul yaşını
 İşde anlar bulmuŝlar evlâdları Şâd u ħürrem olmaya ‘âdetleri
 ‘Âķil iseñ her belâyı ŝâbir ol Hâķ te‘âlâdan ne gelse râzı ol
- A 90^b** Bu naŝîhatdür size hem ‘ârifân Cemâli de yâdigâr-ı armaĝân
 İşid imdi cennetiñ evŝâfını Hâķ te‘âlânuñ olan elfâzını
- 160 Cennet ehli cennete iriŝeler Ana ata kızı oĝul biliŝeler

140 atamuzı: anamuzı A // Luţf it baĝıŝla bize: Baĝıŝla luţf it bizüm A

141 bulara: anlara B

143 Ol dem anlar: Ol ma‘ŝümlar B / çıķalar: varalar B // Anları göreler evvel: Anaların memelerin B

144 Ğayrı bunlar yaķaların yırtalar: Südin emdikleri yerleri ķoķalar B // Diyeler kim anamuz degil bular: Ğayrı bunlar yaķaların yırtalar B

145 Beyit A'da yok.

146 Çaĝrup feryâd idüp: Babamuz degil deyü A // cigerler: cigerin B

147 deyü: berü B

148 ŝabîler: aĝlayanlar B

149 Ŝarmaŝup yanar göreler her birin: Ażâb ile yanmadan babaların B

150 Beyit A'da yoktur.

151 Ķurtarup: Ķurtulup A

152 Bulamaz: Bulmaya A // ķalur bulamaz bubaların: ķalalar bulmaz çâresin A

153 Kimdür anlar kim: Diye ol kimdür A

154 ŝaçın yoluben: yırtıb ŝaçın yolup A

155 Beyit B'de yok.

157 Hâķ te‘âlâdan ne gelse râzı: Ol Ĥudânuñ raĝmetine ķâbil A

158 hem ‘ârifân: ey ‘ârifânı A // Cemâli de yâdigâr-ı armaĝân: Hâķ cemâlinüñ bula elţâfını A

- B 11** Her bir şeydür nice maķāmına Düşeler mażhar Hāķın envāmına
 Kiminüñ kaşrı yücelerden yüce Kiminüñ kaşrı dağı andan yüce
 Başına tāc egnine ĥulle libās Hūrī vire Hāķ te‘ālā bī-ķiyāş
 Hūrīlerin yüzüne baķan kişi Şanki elinde ķomuş Hāķ güneşi
- 165 Cümleden ednāsına ol Hāķ Mucīb Yetmiş hūrī vire Hāķ aña naşīb
 Bī-‘aded vildānlar ğilmānlar vire Bī-ĥisāb luţf-ile iĥsānlar göre
 Bu cihān ĥātūnlarınıñ yüzleri Dađı hūrīden güzeldür gözleri
 Anlara hūrīler ola cāriye Her birisi ĥizmetinde yūriye
 Servi boyludur ķamu vildānları Hem ķalem kaşlıdur ğilmānları
- 170 Hūrīler cāriye ğilmānlar ğulām Anlara Hāķ vire fī-dāri’s-selām
 Muşţafā da‘vet ide ümmetlerin Ümmet-ĥün ‘arz ide muĥabbetlerin
 Cümle erkek Muĥammed dīvānına Hem nisālar Fāţıma dīvānına
 Hāķ te‘ālā göndere nefis ta‘ām Tuta ğilmānlar dağı elinde cām
- A 91^a** Hem şofralar döşene anlar içün Bunda Hāķ emrin tutan cānlar içün
- 175 Dađı ‘avratlara diye Fāţıma Siz de ĥātūnlar geliñüz ķatıma
- B 12** Ben sizüñ içün soĥra serdim bu gün Siz beni görmege ki gelün bu gün
 İtdiñüz gicelerde Hāķķa niyāz Kıldıñız dünyāda beş vaķit namāz
 Şimdi gelüñ sizüñ ile bilece Nān u ni‘metler yiyelüm gün gice
 Hem Muĥammed diye şādıķ ümmetüm Helāl olsun benüm size soĥbetüm
- 180 Siz benüm didüklerüm işlediñüz ‘Āşık olup cānlar bađışladıñız

¹⁵⁹ Beyit A’da yok.

¹⁶⁰ Beyit B’de yok.

¹⁶¹ Beyit A’da yok.

¹⁶² Beyit A’da yok.

¹⁶⁴ Şanki: Şanasın B

¹⁶⁵ ednāsına ol: ednāya vire B // Yetmiş: Yetmiş iki A / vire Hāķ aña: eyleye A

¹⁶⁶ ğilmānlar: ğilmān A // Bī-ĥisāb: Bī-‘aded A

¹⁶⁷ gözleri: yüzleri B

¹⁶⁹ Servi: Sulu B // Hem ķalem kaşlıdur: Biñ hūrī-ile ķamu A

¹⁷⁰ Hūrīler cāriye ğilmānlar ğulām: Hūrīler çağıra ğilmānlar ğulāmı B // Anlara Hāķ vire fī-dāri’s-selām: Hāķ anlara vire dāri’s-selāmı B

¹⁷¹ Muşţafā: Muĥammed B // Ümmet-ĥün ‘arz ide: ‘Arz ide ümmet içün B

¹⁷² erkek: erler A

¹⁷⁴ Bunda Hāķ emrin tutan cānlar içün: Fāţıma hep döşer ĥātūnlar içün A

¹⁷⁵ Beyit A’da yok.

¹⁷⁶ Beyit A’da yok.

¹⁷⁷ İtdiñüz: Eylediñüz A

¹⁷⁸ gün gice: bilece A

¹⁸⁰ Siz benüm didüklerüm: Dünyāda sünnetlerüm A // ‘Āşık olup cānlar bađışladıñız: Cennet içinde soĥbetüme irdiñüz A

- Cennet içre şöhbetüm görüñ bu gün Vaşlıma vü kıatıma irüñ bu gün
 Siz cihânda baña ‘ aşıklardıñuz Hem şalavât virüp şadıqlardıñuz
 Hem Hâkuñ emrine râzı oldıñuz Hem beni peygamber-i Hâk bildiñüz
 Şaçı saçup hem ziyâret itdiñüz Cennetümi şimdi seyrân idiñüz
- 185 Şafâ idüp bunlar hem yiyüp içe Arasından tâ ki beş yüz yıl geçe
 Ümmetüm konaqlaya bedr-i hüman‘ Aşk-ile di eş-şalâtu ve’s-selâm
 İşt imdi da‘vet-i Raḥmânı Hu Evvel-i Hu âḫir-i sübhân-ı Hu
- A 91^b** Didi kullarına Allâh merḥabâ Merḥabâ dostlarum hem merḥabâ
 Cümleñüz bu gün ḫuzûruma gelüñ Ol ḫabîbüm Muḫammed ile oluñ
- 190 Ben daḫi da‘vet idem ol kulları Bâğ-ı cennet gülünñ bülbülleri
 Cehennemden siz idüñ ızhârımı Göstereyin size ben dîdârımı
- B 13** Siz beni dünyâda ḫâk bildiñüz Emrümü tutup namâzı kıldıñuz
 Oḫuduñuz Ḳur‘ânı ‘abdest-ile Ṭurduñuz dîvâna ‘abdest-ile
 Seyrân idüñ cennetüm cemâlümü Göstereyüm sizlere dîdârımı
- 195 Böyle olıcaḫ bize lâzım olan Yürümeḫ Ḫâḫ yoluna lâzım olan
 Kıl namâzuñ tut orucuñ ey aḫi Yaḫma cânuñ cehennemde sen daḫi
 Yeme ḫarâmı şaḫın kendüziñi Baḫma nâ-maḫreme ḫıfḫ it gözüñi
 Bulayum dirseñ cehennemden necât Vir Muḫammed Muştafâya şalavât
 Virme kendin ḡybet-i bühtâna sen Virme özüñ âteş-i süzâna sen
- 200 Terk idüp namâzuñ olma ḫabîḫ Muttaḫî ol ḫalbüñi eyle şaḫîḫ

¹⁸¹ Beyit A’da yok.

¹⁸² cihânda: dünyâda A // Hem şalavât virüp: Şalavât getirüp A

¹⁸³ Hem Hâkuñ: Allâhuñ A // Hem beni peygamber-i Hâk: Beni peygamber-i Hâk bir A

¹⁸⁴ Beyit B’de yok.

¹⁸⁵ Şafâ idüp bunlar hem yiyüp içe: Şafâlar eyleye yiyeler içeler A // tâ ki: - A / geçe: geçeler A

¹⁸⁶ Ümmetüm konaqlaya bedr-i: Hem ümmetüñ konaḫlu ola B

¹⁸⁷ İşt imdi da‘vet-i Raḥmân-ı Hu: İşt imdi da‘vet-i Raḥmân hemân B // Evvel-i Hu âḫir-i sübhân-ı Hu: Evvel âḫire muḫîm sübhân hemân B

¹⁸⁸ Didi kullarına Allâh merḥabâ: Diye Allâh merḥabâ ey kullarum A // Merḥabâ dostlarum hem merḥabâ: Ol ḫabîbüm Muştafânuñ ümmeti olan kullarum A

¹⁸⁹ Beyit A’da yoktur.

¹⁹⁰ Ben: Biz B

¹⁹² ḫâḫ: bir B

¹⁹³ Oḫuduñuz: Oḫuyup A // Ṭurduñuz dîvâna: Yürüyüp dîvânında A

¹⁹⁵ olıcaḫ: olunca A // Yürümeḫ Ḫâḫ yoluna: Yürümeḫdür Ḫâḫ yola A

¹⁹⁶ namâzuñ: namâzı B / orucuñ: orucı B // cânuñ cehennemde sen: cânuñ cehenneme A

¹⁹⁷ kendüziñi: kendüñi B // nâ-maḫreme: ḫarâma B / gözüñi: kendüñi B

¹⁹⁸ Bulayum dirseñ cehennemden necât: Ola cânuñ nâr-ı caḫîmden necât B

¹⁹⁹ kendin: dilüñ A / bühtâna sen: bühtân-ile B // Virme özüñ âteş-i süzâna sen: Urma cânuñ âteşüñ uşuna B

- Sen yalanı söyleme hıfz it dilin Ğāfil olma şunma harāma elin
 o hauñı yerine getir şaın ıl namāzı zamet eyleme şaın
 Ğāfil insān ‘ömrüñi virme yalan albüñi nefis eyleyüp yitme hemān
 Āline ahābına evlādına Müddehez olsun selām abābına
- 205 Ouyanı diñleyeni yazanı Rametüñle yarlıgaıl yā Ğanī
 Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilāt Muştafānuñ rüına vir şalavāt
- 207 Bar-i ramet eyleye ol cān için Fātia isān ide yazan için
 Bunı yazdum temmet tamām yādigār olma için ouyanlar bir du‘ā
 ılma için*

²⁰⁰ abī: cāhil B // albüñi eyle şaī: ‘ilm ou olma kāhil B

²⁰¹ Sen yalanı: Hi yalan A

²⁰² Beyit A’da yok.

²⁰³ Beyit A’da yok.

²⁰⁴ Beyit A’da yok.

²⁰⁵ Beyit A’da yok.

²⁰⁶ Beyit A’da yok.

²⁰⁷ Beyit B’de yok.

* Bu ifadeler A nüshasında yoktur.

KAYNAKÇA

- Akar, Metin. "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler I-II". *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (İstanbul 1987): 1-22.
- Arlı, Mehmet. *Kuran'da Kıyâmet ve Ölüm*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 2006.
- Bozkurt, Alettin. *Kur'an'da Kıyâmet*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001.
- Dilçin, Cem. "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahvâl-i Kıyâmet". *Ömer Asım Aksoy Armağanı*. 49-86. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978.
- Durmaz, Esra. *Şeyyad Hamza'nın Ahval-i Kıyâmet'i*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Gençtürk, Sümeyra. *İlahi Dinlerde Ahir Zaman ve Kıyâmet*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.
- Günşen, Ahmet. "İpsalalı Ebu'l-Hayr ve Mevlidi". *Mevlid Külliyyatı*. ed. Mehmet Akkuş. 3 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- İbn-i Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sadr-Dâr-ı Beyrut Yayınları, 1955.
- İmam Gazâlî. *Ahîret Kitabı*. trc. Ayhan Ak. İstanbul: İlke Yayınları, 2009.
- İpsalalı Ebu'l-Hayr. *Mevlid (İnceleme-Metin-Dizin)*. haz. Ahmet Günşen. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2004.
- Kaya, Bayram Ali. "Murâd-nâme ve Muhammediye Mesnevîlerinde Ölüm Temi". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/7 (Fall 2009): 336-352.
- Koçin, Abdülhakim. "Ölüm Gerçeğinin Türk Kültürüne ve Anadolu Türk Şiirine Yansıması". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/5 (Şubat 2003): 135-160.
- Köksal, Fatih. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılan Meçhul Eserlerden: Nâme-i Mahşer". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (Winter 2011): 249-291.
- Macdonald, Duncan Black. "Kıyâmet" *İslam Ansiklopedisi*, 6: 776-780, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.

- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylani. Kahire: Yayıncı bilinmiyor, 1961.
- Şenödeyici, Özer. "Kemalpaşa-zade Tarafından Tercüme Edildiği Düşünülen Bir Risale: Ahvâl-i Kıyâmet". *TÜBAR (Türklük Bilimi Araştırmaları Journal Of Turkology Research)* 36 (Güz 2014): 291-319.
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Şeyyad Hamza" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 105, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Tohtahunova, Rabia. *Dinlerde Kıyamet Fenomeni*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 516-517. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- User, Hatie Şirin. "Kıyamet Kop- Üzerine". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Semih TEZCAN'a Armağan* 13/1 (Ocak 2013): 421-430.
- Yaman, Bahattin. "Ahval-i Kıyamet Yazmaları Resimlerinde Kıyamet Sonrası Hayat". *EFD / JFL (Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters)* 24/2 (Aralık 2007): 217-234.
- Yaman, Bahattin. *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifr el-Câmi ve Tasvirli Nüshaları*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002.
- Yaman, Ümran. "Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Ahval-i Mevt Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4/2 (Spring 2018): 523-585.
- Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediyye*. haz. Âmil Çelebioğlu. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Yıldız, Osman. *Ahval-i Kıyamet*. İstanbul: Şule Yayınları, 2002.
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Şeyyad Hamza", erişim: 24 Nisan 2019. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7073>

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 62-87

Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma
Arabic Literature in Arabic Curriculum for Non-native Speakers: A Comparative Study

Hany İsmail RAMADAN

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üni. İlahiyat Fak., Arap Dili Bölümü
Asst. Prof., Giresun Uni. Divinity Fac., Department of Arabic Language
Giresun/Turkey

hany.ramadan@giresun.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-5935-811X

Atf: Ramadan, Hany Ismail. "Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 62-87. **Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.545729>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Sayı / Issue: 15 Sayfa / Pages: 62-87

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Öz: Bu çalışma Arapça konuşmayanlar nezdinde Arapça eğitimi yöntemlerinde edebiyatın ne derece faydalı olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu ise Beyne Yedeyk ve Lisan el- Ümm kaynakları kullanılarak ve karşılaştırılarak yapılmaktadır. Bu çalışma aşağıdaki soruların cevaplanması için hem ayrıntılı, hem analitik hem de karşılaştırmalı üsluplardan faydalanmaktadır. Arapça konuşmayanlar nezdinde Arapça eğitimi ne derecede faydalıdır? Seçilen edebi metinler öğrenci seviyesine uygun mu? Bu yöntemde ayırt edici veya kusurlu olan şeyler nelerdir? Eğer kusur varsa bu kusurları telafi etmek nasıl mümkündür? Arapça eğitimi yöntemleri arasında ortak ve farklı yönler nelerdir? Araştırmada Arap edebiyatının Arapça eğitiminde faydalı olması nedeniyle Arapça konuşmayanlar için bütün seviyelerde zorunlu bir ders olması gerektiği görüldü. Buna ek olarak edebi metinlerin seçiminde çeşitli alanların seçilmesi, sadece hikâye kısmına önem verilmemesi ve özellikle de edebi tiyatro parçalarına yer verilmesi gerektiği sonucuna varıldı.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Edebiyatı kullanmak, Arapça konuşmayanlar, Eğitim yöntemleri, Eğitim aşamaları

Arabic Literature in Arabic Curriculum for Non-native Speakers: a Comparative Study

Abstract: The aim of this study is to put forward the benefits of the inclusion of Arabic literature in the curricula of teaching Arabic language to non-native speakers using a set of analytical questions. What is the reality of Arabic literature in the curricula of Arabic teaching for non-Native speakers, both in quantity and quality? Are the selected literary texts compatible with the level of learners? What are the distinctive features or shortcomings in these approaches? If there are any, how can those shortcomings be compensated? What are the common points and differences among the methods of Arabic education? The study concluded the need to employ literature in the Arabic curriculum for non-native speakers at all levels. Also, it was noted that not only short stories but also other literary texts like dramas should be included.

Keywords: Arabic Language, Employment of Literature, Arabic for Non-Native Speakers, Educational Methodology, Stages of Education

الأدب العربي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها دراسة مقارنة

المخلص: تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف واقع الأدب العربي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، من حيث الكم والكيف، وذلك من خلال دراسة منهجية العربية بين يدك واللسان الأم باعتبارهما نموذجا، مع عقد مقارنة بينهما. وقد استعاننا بالمنهج الوصفي التحليلي بالإضافة إلى المنهج المقارن الذي اقتضته طبيعة الدراسة للإجابة عن تساؤلات الدراسة التالية: واقع الأدب العربي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها كما وكيف؟ هل تتناسب النصوص الأدبية المختارة مع مستوى الدارسين؟ ما أوجه التمييز أو القصور في هذه المناهج؟ كيف يمكن استدراك أوجه القصور، إن وجدت؟ ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين مناهج تعليم العربية؟ وقد انتهت الدراسة إلى ضرورة توظيف الأدب في مناهج العربية للناطقين بغيرها في جميع مستويات تعليم العربية؛ وذلك نظرا لجذواه في تعليمية اللغة، مع أهمية تنوع الأجناس الأدبية عند اختيار النصوص الأدبية وعدم التركيز على السرد دون غيره من أجناس أخرى لا سيما النص المسرحي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، توظيف الأدب، العربية للناطقين بغيرها، المناهج التعليمية، السلاسل التعليمية

المقدمة:

1 – 1 مشكلة الدراسة وأسئلتها:

للأدب دور مهم في تعلم اللغات بصفة عامة، والعربية بصفة خاصة، وينبثق هذا الدور الفاعل من كون الأدب وعاء ثقافياً وحضارياً، مما يسهم في رفع الكفاءة الثقافية للدارسين، فضلاً عن أنه مصدر رئيسي لرفع الكفاءة اللغوية للدارسين، وتكمن مشكلة الدراسة في قلة – إن لم يكن غياب – الدراسات التطبيقية التي تقوم بتوصيف واقع الأدب العربي في المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها، فجاءت هذه الدراسة للمساهمة في سد هذه الثغرة من خلال محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما واقع الأدب العربي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها كما وكيفاً؟

هل تتناسب النصوص الأدبية المختارة مع مستوى الدارسين؟

ما أوجه التمييز أو القصور في هذه المناهج؟

كيف يمكن استدراك أوجه القصور، إن وجدت؟

ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين مناهج تعليم العربية؟

1 – 2 أهداف الدراسة:

تستكشف الدراسة واقع توظيف الأدب العربي في المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها في محاولة لاستجلاء مواطن القوة والضعف، ولا سيما أن العديد من الدراسات أكدت جدوى توظيف الأدب في مناهج تعليم العربية، وفاعليته في اكتساب اللغة وتعليمها.

كما تسعى الدراسة إلى اقتراح جملة من المعايير والأسس التي من شأنها أن تكون ضابطة ومرجعاً؛ لاختيار النصوص الأدبية، وتوظيفها في المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها، مما يترتب عليه تقديم بعض الحلول العلمية لتحسين نقاط الضعف، مع المحافظة على نقاط القوة في هذه المناهج، تحقيقاً للجودة وضمانها لها.

1 – 3 أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أنها تقف على نقاط الضعف والقوة في توظيف الأدب العربي في المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها، وتأمل الدراسة أن تكون رافداً لوضعي

المناهج والمقررات، لعلّ يساعدهم في التوظيف الأمثل للأدب، والاختيار الدقيق للنصوص الأدبية المزمع دمجها في هذه المناهج، وقد أكدت دراسة علي (Hala Tubal: 2017) قلة الأبحاث حول المعايير والصعوبات التي تؤطر تقديم النصوص الأدبية في سلاسل تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى.

1 - 4 حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة على المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها، واتخذت منهجي العربية بين يديك واللسان الأم نموذجاً.

1 - 5 منهج الدراسة:

توسلت الدراسة لتحقيق أهدافها بالمنهج الوصفي التحليلي، الذي يتناسب مع طبيعتها، بالإضافة إلى المنهج المقارن؛ إذ لم تقتصر الدراسة على الوصف والتحليل منهجي العربية بين يديك واللسان الأم محل الدراسة، بل تجاوزتها بعقد المقارنات والمقابلات بينهما؛ للوصول إلى نتائج محددة تنسم بالدقة قدر الإمكان.

1 - 6 مصطلحات الدراسة:

1 - 6 - 1 الأدب:

يعرف مجمع اللغة العربية (2004: 9) الأدب بأنه الجميل من النظم والنثر، ولا يخرج تعريف عبد النور (1979: 315) عن هذا التعريف إذ يعرفه بأنه علم يقصد به الإجابة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، وحفظ أشعارهم وأخبارهم.

بينما يفرق طعيمة (1986: 672 - 673) بين تعريف الأدب والنصوص الأدبية، فيعرف الأدب على أنه "مجموعة الحقائق التي نستنتجها من النصوص الشعرية والنثرية المؤلفة في عصر ما، وكذلك الأحكام الأدبية التي يمكن أن تستنبط من هذه النصوص، والتي تدل على خصائص الكتابة في هذا العصر مقارناً بغيره من العصور" بينما يعرف النصوص الأدبية بأنها: "مجموعة من المختارات الشعرية والنثرية التي أبدعها الشعراء والأدباء على مر العصور، وتتوفر في هذه المختارات عادة مجموعة من صفات الجمال الفني سواء من حيث الأفكار التي تحتويها أو القيم التي تتنادي بها أو المعاني التي توحى بها، أو اللغة التي كتبت بها".

ومن الواضح أن تعريف النصوص الأدبية يلتقي مع تعريف المعاجم اللغوية والأدبية للأدب، بينما تعريف الأدب عند طعيمة يقترب من تعريف النقد أكثر من الأدب، حيث إن المصطلح الصحيح للأدب يقتصر على النثر الفني والشعر الذي تحكمه معايير الامتياز عن الكلام العادي (فتحي، 1986: 11).

التعريف الإجرائي:

مجموعة المختارات الأدبية شعراً ونثراً، المدمجة في البرامج العامة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

1 - 6 - 2 المناهج العامة لتعليم العربية للناطقين بغيرها:

يشير طعيمة (1989: 41) إلى مستويين رئيسيين لتعليم العربية باعتبارها لغة ثانية.

أولهما: المستوى اللغوي التخصصي، أو ما يطلق عليه تعليم اللغة لأغراض خاصة.

ثانيهما: المستوى اللغوي العام، أو ما يطلق عليه تعليم اللغة لأغراض عامة.

ويقصد بالأول تعليم اللغة لأغراض وظيفية محددة ولفئات خاصة تتطلب أعمالها قدراً معيناً من اللغة الهدف، التي يمكن توظيفها في هذه الأعمال، مثل: الأطباء، ورجال الأعمال، والمهندسين، والدبلوماسيين.

بينما يقصد بالثاني تعليم العربية لأغراض عامة غير مهنية سواء أكان تعليمها في مراحل التعليم العام قبل الجامعي، أم كان في برامج مراكز الخدمة العامة التي تقدم اللغة للكبار (طعيمة، 1989: 276).

وهذه البرامج العامة تهدف إلى تزويد الدارس بالمهارات اللغوية التي تلزمه لمواجهة مواقف الحياة العامة كأن يتصل بوسائل الإعلام العربية المختلفة، قراءة أم استماعاً أو مشاهدة (طعيمة، 1989: 41).

التعريف الإجرائي:

المناهج التعليمية المعدة لتعليم العربية لأغراض عامة، التي غالباً ما تكون سلسلة تعليمية تشمل جميع المستويات: المبتدئ والمتوسط، والمتقدم.

1-7 الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت توظيف الأدب في مناهج تعليم العربية، منها على سبيل المثال – لا الحصر – دراسة راضي (1982) وطعيمة (1982، 1986، 1989) والكومي (1984) والعناتي (2009).

بيد أن أقرب الدراسات إلى الدراسة الحالية دراسة علي (Hala Tubal: 2017) مُشكلاتُ تدريس الأدب لمتعلّمي العربيّة لأغراضٍ عامّةٍ من النّاطقين بلُغاتٍ أخرى، حيث استعرضت آراء المعلمين في المشكلات التي تواجه الدارسين في برامج تعليم العربية لأغراض عامة، وقد اقتصر البحث على مشكلات النصوص الأدبية.

الإطار النظري:

2 – 1 توظيف الأدب: نبذة تاريخية:

إن توظيف الأدب في تعليم اللغات الأجنبية أو تعليم اللغة الثانية لقي اهتماما بالغاً سواء على المستوى البحث الأكاديمي، أم على مستوى التوظيف التطبيقي ضمن مساقات تعليمية اللغة، وفي العصر الحديث يرجع الاهتمام بتوظيف الأدب في حقل تعليم اللغات الأجنبية والثانية إلى منتصف الثمانينيات والتسعينيات (29: 2011: Hapsari) إذ كان الأدب هو المحتوى الرئيسي في طريقة القواعد والترجمة، حيث كانت النصوص الأدبية للغة الهدف تُقرأ وتُترجم باعتبارها نموذجاً معيارياً للتوضيح والترجمة (8: 2007: Llach).

مع انتقاد طريقة القواعد والترجمة، وانصراف دائرة الضوء عنها في منتصف القرن العشرين؛ بات اجتناب تدريس النصوص الأدبية في مناهج تعليم اللغات الأجنبية إحدى القواعد المسلم بها (249: 2014: Bobkina & Dominguez) لا سيما بعد ظهور المدرسة البنوية، واهتمام اللسانيين المتزايد بالقواعد والمفردات (جلاني، 1436 هـ: 41) مما أدى إلى تجاهل تدريس الأدب في برامج تعليم اللغات، واختفائه منها في الفترة من الأربعينيات إلى الستينيات (249: 2014: Bobkina & Dominguez)

بيد أنه تزايد الاهتمام بالأدب باعتباره نصاً لغوياً أصيلاً مع ظهور المنهج التواصلية وتحديدًا في عام 1979 (جلاني، 1436 هـ: 41) وإن كان في الحقيقة قد بزغ الاهتمام به مع مؤتمر الكلية الملكية في 1963 (249: 2014: Bobkina & Dominguez) والتأكيد على أهميته باعتباره أداة فاعلة في تعليم اللغات وتعلمها، ومع ذلك ظل تجاهل استخدام الأدب في العملية التعليمية للغات عدّة سنوات، حتى عاد بقوة مع المنهج التواصلية – كما أشرنا آنفاً

– إلى أن أصبح الأدب مصدرًا رئيسيًا ومادة أساسية في مناهج تعليم اللغات في وقتنا الحاضر (Hişmanoğlu, 2005: 53)

ولا شك أن حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها أفاد من هذه الدراسات الأجنبية، وأضاف إليها المزيد من الدراسات النظرية والأبحاث التطبيقية التي راعت خصوصية اللغة والأدب العربيين، وقد أجمعت هذه الدراسات على فاعلية تدريس الأدب وأهميته في تعليم العربية للناطقين بغيرها (راضي، 1982؛ طعيمة، 1982، 1986، 1989؛ والكومي، 1984؛ العناتي 2009؛ العشري، 2012، 2013؛ جلاني، 1436هـ، العليمات، 2014)

وقد استعان العرب القدامى بالأدب في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، كما أشارت جلاني (1436هـ: 40) حيث عنوا عناية بالغة بتوظيفه في تعليم العربية للأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام منذ القرن الأول.

2 – 2 جدوى الأدب في تعليم العربية:

يذكر هال Hall (2005: 47 – 48) أن بعض الباحثين يرى أن الأدب أفضل وسيلة لدراسة اللغة، في حين أن معظمهم يرى أن الأدب هو مركز العملية التعليمية، ويضيف أن العديد من أهل الخبرة والاختصاص – فضلا عن الباحثين في اللغة والأدب – يرون أن الأدب أفضل أنواع فهم المقروء.

وعلى الطرف الآخر تذكر مكاي McKay (1982: 530) وجهة النظر الأخرى التي ترى أن الأدب لن يقدم شيئاً يذكر لدارسي اللغة.

هذا، فإن كانت الدراسات الأجنبية تجاذبت الآراء حول مدى جدوى توظيف الأدب في تعليمية اللغة، بين مؤيد ومعارض، فإن الإجماع على جدواه في تعليم اللغة العربية قد انعقد لدى الباحثين العرب، حتى أضحت القناعة بتدريس الأدب في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها أمراً بدهياً لا يتطلب نقاشاً (طعيمة، 1982: 248) ولعل هذه القناعة كانت السبب الرئيسي في ندرة الأبحاث حول تدريس الأدب العربي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها كما ذكر طعيمة.

ويشير الكومي (1984: 479) إلى أن الدراسة الأدبية لها المكانة الأولى في إعداد النفس وتكوين الشخصية وتوجيه السلوك الإنساني، والأدب عموماً له أكبر الأثر في تربية

الشعوب وتكوين الأجيال علاوة على أن درس الأدب هو الفترة التي تتحرر فيها عقول الطلاب من صرامة التعاريف ورتابة المواد.

وتذهب جلائي (1436هـ: 44) إلى أن دراسة الأدب أداة فعالة في وقاية الدارسين من التحجر اللغوي، وما يترتب عليه من توقف دائم أو مؤقت للنمو اللغوي لديه، وذلك لأن النص الأدبي نص أصيل غير مفتعل، ومن ثم تتيح نصوص الأدب عبر مستويات تعلم اللغة بعض المهام والأنشطة اللغوية التي يمكن للدارسين من تأديتها على نحو أصيل وواقعي بعيدا عن الافتعال، مثل: الغناء للأناشيد وإلقاء الشعر، والحكي، والاستماع والمشاهدة، والتمثيل ولعب الأدوار (العشري، 2013: 101)، وقد سرد العشري الأجناس الأدبية ومجالات توظيفها في تعليم اللغة وتعلمها بشيء من التفصيل في دراسته هذه.

ويورد العناتي (2009: 75) إشارة مكاي إلى رأي بعض اللسانيين والنقاد الذين يرون أن الأدب يمثل إحدى حالات تعويض السياق اللغوي، نظراً لأن الأدب يخلق واقعاً وسياقاً لغوياً غير متوفر في بلد غير ناطق باللغة الهدف، لهذا فإن الأدب – من وجهة نظرهم – يمثل وسيلة مهمة للدارس للولوج في ثقافة اللغة الهدف.

ولا شك أن تدريس الأدب العربي للدارسين من ذوي الثقافات الأخرى سوف يساعدهم على أن يقفوا على خصائص الإنسان العربي، ما يؤمن به من معتقدات وما يشغله من اهتمامات، وما يحكمه من قيم، وما يدفع سلوكه من اتجاهات وما يعترض مجتمعه من مشكلات، وما أكثر الأعمال الأدبية التي نجحت في تصوير هذا كله (طعيمة، 1986: 672).

إلى جانب كل ذلك فإن الأدب مادة طيبة لينة، يمكن توظيفها والاعتماد عليها في تدريس جميع الفروع تقريبا، فهو مادة جيدة للقراءة، وموضوعاته تصلح للتعبير الشفوي والتحريري، ونصوصه يُختار منها الأمثلة للقواعد النحوية والصرفية، وهكذا نجد أن الأدب مرتبط بجميع فروع اللغة (الكومي، 1984: 489).

وخلاصة القول أن الأدب يرفع من الكفاءة اللغوية من خلال إثراء المفردات لدى الدارس، وزيادة حصيلته المعجمية، فضلا عن إكسابه التراكمات والأساليب اللغوية، كما أنه يرفع الكفاءة الثقافية، من خلال تعرف الدارس على الثقافة العربية من مرآة الأدب، ونصوصه النابض بالعقل والوجدان العربيين.

بطبيعة الحال فإن توظيف الأدب في تعليم العربية للناطقين بغيرها تكتنفه بعض الإشكاليات، التي قد تمثل عائقاً أو تحدياً، ولعل هذه الإشكاليات هي التي دفعت جماعة من الباحثين إلى الاعتراض على توظيف الأدب في تعليمية اللغة، واعتبار أنه غير ذي جدوى، كما ذكرت مكاي أنفاً، بيد أن لكل فروع اللغة – أي لغة – إشكاليات تتباين في صعوبتها دون أن تخلو منها.

وتكاد تجمع الدراسات (راضي، 1982، الكومي، 1984، العشري، 2012، علي، 2016) على أن إشكاليات توظيف الأدب في تعليمية اللغة ترجع إلى خصوصية النص الأدبي التي تكثف من استخدام المجاز والرمز والتناسق بأنماطه المتنوعة، الدينية والتاريخية و التراثية والثقافية، بجانب خصوصية التركيب والأساليب التي تتبع من التعبير الأدبي الذي يجنح إلى بلاغة التقديم والتأخير والإيجاز والإطناب.

وقد أطنبت دراسة (علي، 2016) التطبيقية في استعراض مشكلات تدريس النصوص الأدبية في المناهج العامة من وجهة نظر المعلمين، وانتهت إلى أن المشكلات المتعلقة بطبيعة النصوص الأدبية هي بالترتيب:

- الاختلاف بين الثقافة العربية وثقافة المتعلمين.
- عدم إمكانية فهم المجاز بالترجمة إلى اللغة الأم.
- كثرة المفردات الجديدة في النص.
- التعبير الرمزي.
- عدم إمكانية فهم المجاز بالرجوع إلى المعاجم.
- كثرة المجاز.
- احتواء النص للمفردات المهجورة
- التراكيب النحوية المعقدة.
- طول النص في بعض الأجناس الأدبية.
- احتواء النص للتراكيب المهجورة.

ولقد جمعت الباحثة في هذه الدراسة ما انتهت إليه نتائج الدراسات النظرية السابقة، والتقت معها في جل – إن لم يكن كل – الإشكاليات، وتوصلت الباحثة في النتائج إلى أن هذه الإشكاليات موهلة في خصائص النص الأدبي وطبيعة المتعلمين الذين لا يمتلكون مهارات أبناء العربية (علي، 2016: 115).

ولتجاوز هذه الإشكاليات اقترحت عديد من الدراسات جملة من المعايير والأسس التي قد تفيد في تقديم حلول عملية في الإفادة من النص الأدبي في تعليمية اللغة.

2 - 4 معايير الأدب في تعليم العربية:

بادئ ذي بدء ينبغي الإشارة إلى أن الأدب بأجناسه المتنوعة صالح لجميع مستويات الدارسين المتباينة، وقد أكدت دراسة يونس (1984) أن نسبة 96% من دارسي العربية الذين شملتهم الدراسة أحسوا بموسيقا الشعر العربي، ذلك الشعر الذي يتفرد بخصوصية لغوية وثقافية، وأوصت الدراسة بتجربة الشعر في المواد الدراسية للناطقين بغير العربية منذ المستوى الابتدائي الأول.

وبناء على ذلك اقترح طعيمة (1989، 206) أن تقدم في المستوى المبتدئ نصوص بسيطة اللغة، سهلة الإيقاع أقرب ما تكون إلى الأناشيد ذات النمط الخاص، والنصوص التي يمكن أن تثري لغة الدارسين، وتحفزهم على الأداء اللغوي، على أن يتدرج الأمر في المستويات التالية: المتوسطة والمتقدمة.

وبذلك يكون ملاءمة النص لمستوى الطالب وخلوه من التعقيد اللفظي والمعنوي معيارا أساسيا في توظيف الأدب في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها، ومن ثم يجب أن تكون مفردات النصوص شائعة ومألوفة، خالية من الألفاظ المهجورة والصعبة، كما يجب أن تكون التراكيب واضحة، خالية من الغموض والإبهام، والمجازات صعبة الفهم، والرموز عسيرة المنال، وبذلك تتلاشي جل الإشكاليات التي تكتنف توظيف الأدب في حقل تعليمية اللغة.

ولا يفهم من هذا المعيار - بأي شكل من الإشكال - عدم الارتقاء بمستوى الدارس، والتدرج به إلى مستويات أرقى وأعقد، بل على العكس فإن التدرج من السهل إلى الصعب، ومن البسيط إلى المركب، يسهم بشكل بارز في النمو اللغوي للدارس.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن التدرج في تقديم الأدب يلزم أن يكون تدرجاً مدروساً، فلا يقفز بالدارس قفزات شاسعة بين مستواه الحالي، والمستوى المستهدف، وفي ذات الوقت لا تكون النصوص سهلة التناول، فلا تمثل تحدياً يذكر للدارس، مما يفقده الدافعية للدراسة، فإن فرضية الإدخال تتطلب أن تحتوي على بنى تزيد قليلا عن مستوى قدرة المتعلم الحالية، فإن كان المتعلم في المستوى (أ) فإن اللغة الداخلة ينبغي أن تكون أ+1 أي تزيد قليلا عن مستواه الفعلي، فلا تكون قريبة جدا من مستواه (أ+0) فلا تحقق تحديا له ولا تكون صعبة جدا (أ+2) فتفوق قدراته وتتهك قواه (براون، 1994: 232).

ومن المعايير التي يجب الالتفات إليها عند اختيار النصوص الأدبية محتوى النص، ومدى توافقه مع عمر الدارس العقلي، فمن المؤسف أن نرى حكايات الأطفال تقدم للبالغين والشباب الذين يدرسون العربية بدعوى أنها تناسب مستواهم اللغوي، غاضين الطرف عن مستواهم العقلي والفكري.

ومن البديهي أن هذا المحتوى يجب ألا يمس معتقدات أو ثقافة الدارس، وتعد القضايا الإنسانية أرضية مشتركة بين الثقافات، التي تثير كوامن النفس البشرية، والتي تستقطب الوعي الجمعي، وبجانب هذه القضايا الإنسانية ينبغي أن يشمل المحتوى قضايا ذات خصوصية ثقافية بالأمة العربية حتى تُصحح الصورة النمطية عن العرب والمسلمين التي رسخها الإعلام الغربي والعلماني (طعيمة، 1986: 677).

لا شك أن ثمة معايير أخرى، بيد أن غاية البحث هي الإشارة إلى أهم المعايير والأسس وليس الاستقصاء والحصص.

الإطار التطبيقي:

3 – 1 معايير ومؤشرات الدراسة:

بعد استقراء أهمية توظيف الأدب في تعليمية اللغة العربية، واستكشاف إشكالياته، ووضع المعايير والأسس التي يجب أن يبنى عليها اختيار النصوص؛ يأتي دور الدراسة التطبيقية من خلال استقراء وضعية الأدب في مناهج تعليم الأدب العربي للناطقين بغير العربية، والمقارنة بينها.

ولقد اتخذت الدراسة معيارين أساسيين للتحليل والمقارنة، هما: المعيار الكمي والمعياري الكيفي، وقد روعي في المعيار الأول شمول جميع مستويات المنهج للنصوص الأدبية من عدمها، وتنوع أجناس هذه النصوص من نثر وشعر، وروعي في المعيار الكيفي اللغة والتراكيب وشيوع المفردات وصعوبتها، بالإضافة إلى غموض المجاز والرموز من عدمها، ومدى مناسبة النصوص للثقافة العربية وثقافة الدارس وعمره العقلي.

3 – 2 الدراسة الوصفية التحليلية:

اتساقاً مع مساحة البحث اقتصرت الدراسة على منهجين هما: العربية بين يديك، واللسان الأم، وقد حرص على التنوع في الاختيار بين المناهج، إذ تمثل سلسلة العربية بين يديك المنهج الموجه للدارسين المسلمين، حيث يتم تزويد الدارسين بجوانب متنوعة من ثقافة اللغة، وهي هنا – أي في العربية بين يديك – الثقافة العربية الإسلامية، يضاف إلى ذلك

أنماط من الثقافة العالمية العامة، التي لا تخالف أصول الإسلام (الفوزان، وآخرون، 2014: و)

أما سلسلة اللسان الأم فتمثل المنهج الموجه للدارسين بصفة عامة دون تخصيص، حيث ذكر في المقدمة أن أهداف السلسلة تحقيق الكفاية الثقافية للتعامل مع أبناء المجتمع العربي بشكل لائق ومقبول لديهم، ونظرة عامة إلى موضوعات السلسلة ورسوماتها تنم إلى أن الكتاب موجه إلى الدارسين من غير المسلمين.

3 - 2 - 1 منهج العربية بين يديك:

يتكون منهج العربية بين يديك من أربعة أجزاء، لأربعة مستويات، ويشمل 576 درسًا يضاف إليها 24 درسًا للاختبارات، مقسمة على 16 وحدة لكل مستوى، على النحو التالي:

- الجزء الأول للمستوى المبتدئ، يحتوي على 144 درسًا أساسيًا

- الجزء الثاني للمستوى المتوسط، يحتوي على 208 دروس أساسية

- الجزء الثالث للمستوى المتقدم، يحتوي على 112 درسًا أساسيًا

- الجزء الرابع للمستوى المتميز، يحتوي على 112 درسًا أساسيًا

واعتمد المنهج على اللغة العربية الفصيحة التي لا تستخدم أي لهجة من اللهجات العربية العامية، بالإضافة إلى أنها لم تستعن بأي لغة وسيطة، وفيما يخص الأدب - محل الدراسة - فقد أشارت مقدمة المنهج إلى تزويد الدارسين بجوانب من ثقافة اللغة لا سيما الثقافة الإسلامية العربية، فضلًا عن عرض المفاهيم الثقافية بأساليب شائقة، كما أشارت إلى أن اختيار النصوص سيكون متنوعًا بين الحوار والسرود والقصة، مع ضبط النصوص كلما اقتضت الحاجة ذلك.

3 - 2 - 1 المعيار الكمي:

خلت وحدات المستويين: الأول والثاني من النصوص الأدبية.

تضمنت أربع وحدات من المستوى الثالث - المتقدم - على نصوص أدبية، على النحو التالي:

م	النص الأدبي	المستوى	الوحدة	الدرس	الجنس الأدبي
1	نوادير وطرائف	المتقدم	8	50	نوادير وحكم
2	الأمثال العربية	المتقدم	11	72	أمثال وحكم
3	وصية أب	المتقدم	15	92	وصايا وحكم
4	من يوميات وليد	المتقدم	16	106	سرد قصصي

وبذلك تكون نسبة الوحدات التي تضمنت نصوصاً أدبية في المستوى الثالث 25% وهي نسبة جيدة، خاصة أن الدارسين وصلوا إلى مستوى يؤهلهم لتذوق الأدب وإدراك جمالياته، واستيعاب أدواته.

في حين أن جميع وحدات المستوى المتميز تضمنت نصوصاً أدبية أو أكثر – أي بنسبة 100% – كما موضح في الجدول التالي:

م	النص الأدبي	المستوى	الوحدة	الدرس	الجنس الأدبي
1	محمد نبي الله وخاتم رسله وأنبيائه إلى العالمين	المتميز	1	6	سرد
2	مسرحية القوي الأمين المشهد الأول	المتميز	2	12	مسرح
3	مسرحية القوي الأمين المشهد الثاني	المتميز	3	20	مسرح
4	النجاشي وضيوفه	المتميز	4	27	سرد

سرد	34	5	المتميز	5	قصة إبراهيم عليه السلام
سرد	41	6	المتميز	6	بلال بن رباح
سرد	48	7	المتميز	7	صاحب الجنتين
سرد	55	8	المتميز	8	قصص عربية
سرد	69	10	المتميز	9	سيدة من بني أمية
سرد	71	11	المتميز	1 0	الباحث عن الحقيقة
سرد	76	11	المتميز	1 1	قاضي الجبران
سرد	83	12	المتميز	1 2	في الأرض المقدسة
سرد	90	13	المتميز	1 3	المجانين
شعر	95	14	المتميز	1 4	قصيدة حافظ إبراهيم على لسان العربية
سرد	97	14	المتميز	1 5	المليون
شعر	102	15	المتميز	1 6	قصيدة كعب بن زهير بانث سعاد

الصيد	1	المتميز	15	104	سرد
	7				
قصيدة مالك بن الربيع في رثاء نفسه	1	المتميز	16	109	شعر
	8				
جابر عثرات الكرام	1	المتميز	16	111	سرد
	9				

بذلك تكون نسبة الوحدات التي تضمنت نصوصاً أدبية في المنهج بمستوياته الأربعة 31% تقريباً وهي نسبة جيدة جداً.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد تنوعت النصوص الأدبية كما هو موضح بين السرد والشعر والمسرح وإن كان السرد احتل المرتبة الأولى، ويرجع السبب في ذلك إلى تنوع أشكال السرد بين الحداثة والأصالة، وقد جمع المنهج بين السرد القصصي المعاصر، مثل القصة القصيرة، والسرد التراثي نحو الأخبار والمرويات والسيرة والقصص النبوي.

3 - 2 - 1 - 2 المعيار الكيفي:

تميزت - إلى حد ما - نصوص الأدب في منهج العربية بين يديك بأنها مناسبة لمستوى الدارسين، وقد أشارت دراسة الفوزان (2016: 176) أن نسبة 80% من الدارسين يرون أن النصوص مناسبة لمستواهم اللغوي.

كما خلقت الأساليب من الغموض والتعقيدات اللفظية أو المعنوية، وجاء اختيار النصوص المعاصرة من الأدب الكلاسيكي، الذي يتميز بوضوح الفكرة وجمال العبارة والخلو من الغموض والإبهام، فلم يأت - عمومًا - بمجاز معقد أو رمز غامض.

اتسق محتوى النصوص الأدبية مع أهداف المنهج الموضوعية، فجاءت معبرة عن الثقافة الإسلامية، وقيمها، فكانت جميع أنواع السرد ذات محتوى هادف يسمو بالأخلاق والقيم النبيلة، سواء كان السرد معاصرًا، مثل: قصة قاضي الجيران أو تراثيًا، مثل: سيدة من بني أمية.

ويُحسب للمنهج أن النصوص الأدبية لم تصطدم مع ثقافة الدارس أو معتقداته؛ حيث إن جميع النصوص جاءت معبرة عن ثقافة إنسانية مشتركة، تتفق عليها جميع الشرائع السماوية والقيم الإنسانية، وقد جاءت النصوص المختارة – أيضا – مناسبة للعمر العقلي للدارسين إلى حد كبير.

3 – 2 – 2 منهج اللسان الأم:

يتكون منهج اللسان الأم من أربعة كتب، هي:

- الكتاب التمهيدي
- الكتاب المبتدئ
- الكتاب المتوسط
- الكتاب المتقدم

وتتكون سلسلة اللسان من ست وتسعين وحدة دراسية موزعة على ثمانية كتب، ثمان وعشرون منها في الكتاب التمهيدي بجزأيه، وعشرون وحدة في كل من الكتاب المبتدئ بجزأيه، والكتاب المتوسط بجزأيه، وثمانية عشرة وحدة في الكتاب المتقدم بجزأيه (عبس، وآخرون، 2013: هـ) وقد اعتمد المنهج اللغة العربية المعاصرة الفصيحة من دون لغة وسيطة.

3 – 2 – 1 المعيار الكمي:

خلا المستوى التمهيدي من أي نص أدبي، واشتمل المستوى المبتدئ على نصين سرديين: قصة الراعي الكذاب، وقصة القائد والنملة، في الوحدة الثامنة.

م	النص الأدبي	المستوى	الوحدة	الدرس	الجنس الأدبي
1	الراعي الكذاب	المبتدئ	8	1	سرد
2	القائد والنملة	المبتدئ	8	2	سرد

وبذلك تكون نسبة الوحدات التي تضمنت نصوصاً أدبية في المستوى المبتدئ 5% وهي نسبة مقبولة في هذا المستوى.

أما المستوى المتوسط فاحتوى على نص سردي وحيد بعنوان طموحات زياد، وبذلك تكون نسبة الوحدات التي اشتملت على النصوص الأدبية 5% تقريبا

م النص الأدبي المستوى الوحدة الدرس الجنس الأدبي

1 طموحات زياد المتوسط 7 1 سرد

أما في المستوى المتقدم – بجزأيه الأول والثاني – فقد وردت نصوص أدبية متنوعة، وخصت دروس خاصة للأدب العربي وفنونه، على النحو التالي:

م	النص الأدبي	المستوى	الوحدة	الدرس	الجنس الأدبي
1	الشعر	المتقدم	4	1	تاريخ أدب
2	النثر	المتقدم	4	2	تاريخ أدب
3	رثاء الأندلس	المتقدم	7	1	شعر
4	حكم وأمثال	المتقدم	7	2	أمثال وحكم
5	من هذه الهيفاء	المتقدم	8	1	سرد
6	وصية أب	المتقدم	8	2	وصايا
7	شجرة السنديان	المتقدم	9	1	سرد
8	التواضع	المتقدم	1	1	سرد
8	الشمعة والسراج	المتقدم	1	2	سرد
9	الحمامة والثعلب ومالك الحزين	المتقدم	3	1	سرد

10	قال مجنون ليلي	المتقدم	3	2	شعر
11	يا قدس	المتقدم	6	1	شعر
12	نظم الشعر	المتقدم	6	2	تاريخ أدب
13	النفاط الصغير	المتقدم	9	1	سرد

وبذلك تكون نسبة الوحدات التي تضمنت نصًّا أدبيًّا أو موضوعًا عن الأدب في المستوى المتقدم 44% تقريبًا، وهي نسبة جيدة، لا سيما أن النصوص تنوعت بين السرد والشعر وتاريخ الأدب والأمثال والحكم، بيد أن نسبة الأدب في المنهج كاملاً وصلت إلى 10% تقريبًا، وهي نسبة ضعيفة إلى حد ما.

3 - 2 - 2 - 2 المعيار الكيفي:

تميزت النصوص الواردة في منهج اللسان الأم بأنها مناسبة لمستوى الدارسين اللغوي، فكانت النصوص واضحة الصياغة والتراكيب، بعيدة عن التعقيد اللفظي والمعنوي، كما تجنبت النصوص المفردات المهجورة والغريبة، وجاء اختيار الجزء الأكبر من النصوص من الأدب المعاصر، والنصوص الحديثة التي تتميز بالابتعاد عن الأساليب القديمة التي قد تسبب إرباكًا للدارس، وقد تجنب المنهج أيضًا من النصوص المعاصرة - الأدب الحداثي - وما فيه من إبهام ورموز غامضة، ومجازٍ بعيد المنال، وقد جاءت النصوص مناسبة للعمر العقلي للدارسين إلى حد كبير.

اتسق محتوى النصوص الأدبية مع الثقافة العربية المعاصرة، فجاءت معبرة عن الحضارة العربية الحديثة، بما فيها من انفتاح على الآخر، فكانت جميع أنواع السرد ذات محتوى إنساني مشترك، لا تختلف عليها ثقافة معينة، ولا يصطدم في مجمله مع الثقافة الإسلامية أو ثقافة الدارس.

بيد أنه يؤخذ عن المنهج إهماله وإغفاله للثقافة الإسلامية ومعتقدات المسلمين، وهي ركن أساسي في الثقافة العربية، إن لم تكن الركن الأساس، ولا يمكن إغفال العلاقة الوثيقة بين

اللغة العربية والثقافة الإسلامية، ولا سيما أنها ثقافة حياة في الواقع المعاصر في جميع الشعوب العربية بلا استثناء.

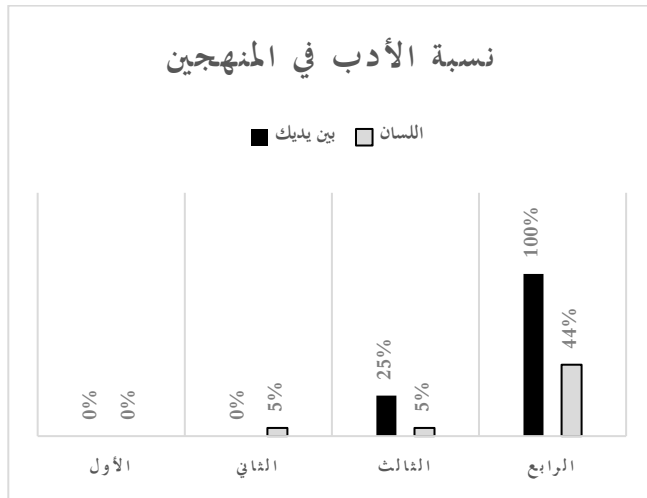
وهذا الإهمال أو التغافل يتنافى مع مفهوم الثقافة الذي يعني "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع" (تايلر، 1997: 9، ورد في نظرية الثقافة)

3 - 3 الدراسة المقارنة

3 - 3 - 1 المعيار الكمي

حظي الأدب بصفة عامة في المنهجين بمساحة ليست قليلة حيث بلغت نسب الوحدات التي اشتملت على الأدب في العربية بين يديك 25% بينما بلغت 10% في منهج اللسان الأم، وقد لوحظ أن المستوى الرابع هو الذي حظي بالنصيب الأكبر؛ حيث بلغت نسبة الوحدات التي تضمنت نصوصاً أدبية في العربية بين يديك 100% وفي اللسان الأم 44%.

في حين أن المستوى الأول لم يرد أي نص أدبي في المنهجين على حد سواء، وورد نص واحد في اللسان الأم في المستوى الثاني، وفي المستوى الثالث بلغت نسبة الوحدات التي شملت نصوصاً أدبية 25% في العربية بين يديك، ونسبة 5% في اللسان الأم.



شكل (1) يوضح نسبة الأدب في مستويات المنهجين

وهو أمر يحتاج إلى إعادة نظر، فإن الأدب لا يقتصر على مستوى دون غيره، حيث يمكن توظيفه في جميع المستويات بلا استثناء، وقد اقترح طعيمة (1989، 206) أن تقدم في المستوى المبتدئ نصوص بسيطة اللغة، التي من شأنها أن تثري لغة الدارسين، وتحفزهم على الأداء اللغوي، على أن يتدرج الأمر في المستويات التالية: المتوسطة والمتقدمة. وتقديم النصوص الأدبية في المستويات الأولى سيرفع من دافعية الدارسين إلى تعلم اللغة، حيث سيزيل الحاجز النفسي بينهم وبين تعلم اللغة، من خلال الشعور بأن لديهم القدرة على تذوق آدابها، ونصوصها ذات المستويات العليا.

ومن حيث الأجناس الأدبية يلاحظ أن السرد احتل المرتبة الأولى في المنهجين، ويرجع السبب في ذلك لخصوصية النص الشعري، التي قد تمثل صعوبة على الدارس، بينما النص السردي يتميز بالبساطة مقارنة بالنص الشعري، كما يلاحظ أن العربية بين يديك قدم نصا مسرحيا بخلاف اللسان الأم الذي قدم دراسات من تاريخ الأدب، مع أن النصوص المسرحية تعد وسيلة فعالة في تعلم اللغة، لما تتضمنه من حوارات تحاكي الواقع اللغوي إلى حد كبير.

3 - 3 - 2 المعيار الكيفي

يلاحظ من المقارنة بين منهجي العربية بين يديك واللسان الأم أنهما اتفقا في اختيار النصوص التي تلائم مستوى الدارسين، وتجنبهما للنصوص الأدبية ذات النسق البلاغي والمجازي المكثف، أو التي تحتاج دلالاتها إلى خصوصية ثقافية، فعلى سبيل المثال جاء اختيار القصائد الشعرية - سواء القديمة منها أو المعاصرة - من القصائد الصريحة الدلالة والمعنى، الواضحة الأفكار والمعاني، ذات التراكيب والأساليب المألوفة، والألفاظ والعبارات المعروفة، التي اعتمدت على جماليات النص المعنوية.

وقد كانت النصوص الأدبية - إلا نادراً - متوافقة مع العمر العقلي للدارسين، حيث تجنبت حكايات وقصص الأطفال، التي تقدم إلى الدارسين بحجة أنها تناسب مستواهم اللغوي.

وقد اتسم محتوى النصوص الأدبية بأنه متوافق مع ثقافة الدارسين، غير متعارض مع معتقداتهم أو عاداتهم، كما أنها كانت ذات بعد إنساني مشترك بين الثقافات المختلفة، كما كانت هذه النصوص معبرة عن الثقافة العربية إلى حد كبير، وقد تفوق منهج العربية بين يديك بأنه أضاف على الكتاب الثقافة العربية الإسلامية بما تتميز به من خصوصية، بينما تغافل منهج اللسان الأم هذه الخصوصية المتفردة للثقافة العربية، خصوصية البعد الإسلامي.

4 – النتائج والتوصيات

نظرا لأهمية توظيف الأدب في تعليمية اللغة بصفة عامة والعربية بصفة خاصة عقدت هذه الدراسة مقارنة بين منهجي العربية بين يديك واللسان الأم من ناحية توظيف الأدب العربي فيهما، من حيث الكم والكيف، وانتهت الدراسة إلى أن كلا المنهجين وظفا الأدب العربي بنسب متفاوتة، وكان تركيزهما على المستوى المتقدم دون المستوى المبتدئ والمتوسط.

وقد كانت النصوص الأدبية معبرة عن الثقافة العربية بصفة عامة، بيد أن منهج العربية بين يديك راعى الخصوصية الإسلامية للثقافة العربية، في حين أن منهج اللسان الأم أغفلها.

وقد انتهت الدراسة إلى جملة من التوصيات أهمها:

1. ضرورة توظيف الأدب العربي في جميع المستويات، ابتداء بالمبتدئ وانتهاء بالمتقدم ومرورا بالمتوسط، وذلك نظرا لجدوى توظيف الأدب في إثراء المفردات وإكساب الثقافة العربية.
2. مراعاة اختيار النصوص الأدبية التي تلائم المستوى العمري للدارسين، وتجنب النصوص الأدبية الموجهة للأطفال، بدعوى أنها تناسب المستوى العمري للدارسين.
3. اختيار النصوص التي تناسب المستوى اللغوي للدارسين، ويفضل أن تكون قصيرة في المستويات المبتدئة، حتى لا تنقل الدارسين بالمفردات الجديدة.
4. أهمية تنويع الأجناس الأدبية عند اختيار نصوص الأدب، وعدم التركيز على السرد القصصي أو مروييات السيرة فحسب مع إغفال الأجناس الأخرى كالنص المسرحي.

المراجع

- براون، دوجلاس (1994) أسس تعلم اللغة وتعليمها (ترجمة: عبده الراجحي، وعلي علي أحمد شعبان) بيروت: دار النهضة العربية.
- جلاني، مريم (1436هـ) توظيف الأدب في تعليم اللغات الأجنبية من منظور اللسانيات التطبيقية، أصفهان: بحوث في اللغة العربية وآدابها، جامعة أصفهان، 11، 39 – 56.
- راضي، عبد الحكيم (1982) تدريس النصوص الأدبية لطلاب اللغة الثانية في المراحل المبتدئة – ملاحظات حول الصعوبات والحلول، مكة المكرمة: مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، 1، 231 – 246.
- الصاوي، علي سيد (1997) نظرية الثقافة، الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
- طعيمة، رشدي (1982) قضايا وتوجيهات في تدريس الأدب العربي، مكة المكرمة: مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، 1، 247 – 289.
- طعيمة، رشدي (1986) المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، مكة المكرمة: معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى.
- طعيمة، رشدي (1989) تعليم العربية لغير الناطقين بها – مناهجه وأساليبه، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
- عبس، محمد صبحي، وآخرون (2013) اللسان الأم، (ط3). إسطنبول: وقف جامعة السلطان محمد الفاتح.
- العشري، محمود (2012) تحديات تدريس النص الأدبي لغير الناطقين بالعربية، الدوحة: مجلة التربية، 179، 103 – 122.

- العشري، محمود (2013) من الكفاءة اللغوية إلى الكفاءة الأدبية – نحو منهجية لبناء Education of Arabic مقررات في تعلم اللغة ارتكازًا على النص الأدبي، كتاب مؤتمر ، سيول: جامعة هانكوك. Language & Literature in Modern Society.
- علي، حلا طوبال (2017) مشكلات تدريس الأدب لمتعلمي العربية لأغراض عامة من الناطقين بلغات أخرى، دمشق: مجلة جامعة البعث، 39 (1)، 91 – 126.
- العليمات، فاطمة محمد (2014) نحو رؤية منهجية في تدريس النص الأدبي للناطقين بغير العربية، عمان: مجلة المنارة للبحوث والدراسات 20 (4)، 225 – 244.
- العناتي، وليد (2009) رؤى لسانية في تدريس القصة القصيرة للناطقين بغير العربية، نابلس: مجلة جامعة النجاح للأبحاث – العلوم الإنسانية، 23 (1)، 73 – 94.
- فتحي، إبراهيم (1986) معجم المصطلحات الأدبية، تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحديين.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، وآخرون (2014) العربية بين يدك – سلسلة في تعليم العربية لغير الناطقين بها، الرياض: العربية للجميع.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم (2016) تقويم محتوى كتاب تعليم العربية للناطقين بغيرها "العربية بين يدك" من وجهة نظر المدرسين والطلاب بجامعة الملك سعود، الجزائر: مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، 7، 159 – 183.
- الكوبي، محمد (1984) تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى ملاحظات حول تدريس النصوص والأدب، مكة المكرمة: مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، 2، 467 – 494.
- مجمع اللغة العربية (2004) المعجم الوسيط، (ط4)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

يونس، علي (1984) الإحساس بأوزان الشعر العربي عند دارسي اللغة العربية غير الناطقين بها بحث تجريبي، مكة المكرمة: مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، 2، 495 – 510

Bobkina, Jelena. & Dominguez, Elena (2014) *The Use of Literature and Literary Texts in the EFL Classroom; Between Consensus and Controversy*, International Journal of Applied Linguistics & English Literature IJALEL 3 (2), 248 – 260.

Hall, Geoff. (2005) *Literature in Language Education*. New York: Palgrave Mecomillan.

Hapsari, Astri (2011) Literary Competence for the Teaching of Literature in Second Language Educational Context, *Journal of English and Education*, 5 (1), 29 – 36.

Hişmanoğlu, Murat (2005) *Teaching English Through Literature*, *Journal of Language and Linguistic Studies*, 1 (1), 53 – 66.

Llach, Pilar Agustin. (2007) *Teaching Language through Literature: the Waste Land in the ESL Classroom*. *Odisea*, 8, 7 – 17.

KAYNAKÇA

- Brown - Douglas, Dil Öğretme ve Öğrenme Teknikleri Trc. Abduh er-Racihi, Ali Ali, Ahmed Şaban (Beirut: Darü-n Nahdatil-Arabiyye,1994).
- Celai - Meryem, Uygulamalı Diller Bakımında Yabancı Dilleri Öğretmede Edebiyatı Kullanmak
(İsfahan: Arap Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar- İsfahan Üniversitesi h.1436) 11, 39 - 56.
- Razi - Abdulkhakim, İlk Seviyede Olan Yabancı Öğrencilere Edebi Metinleri Öğretmek-Zorluklar ve Çözümler
(Mekke: Arapça Dili Enstitüsü Dergisi - Ümmül Kura Üniversitesi 1982) 1, 231 - 246.
- es-Savi - Ali Seyyid, Kültürel Teori (Kuveyt: Bilgi Dünyası Serisi 1997)
- Tuayme - Rüşdi, Arap Edebiyatının Öğretilmesinde Mesele ve Öneriler
(Mekke: Arapça Dili Enstitüsü Dergisi - Ümmül Kura Üniversitesi 1982) 1, 247 - 289.
- Tuayme - Rüşdi, Yabancı Dil Konuşanlar İçin Arapça'nın Öğretilmesindeki Kaynaklar
(Mekke: Arapça Dili Enstitüsü Dergisi - Ümmül Kura Üniversitesi 1986)
- Tuayme - Rüşdi, Yabancı Dil Konuşanlar İçin Arapça Öğretilmesi- Yöntem ve Uslupları
(Ribat: İslami Kültür, Eğitim ve İlim Yayma Yayınları 1989)
- Abs - Muhammed Suphi ve diğerleri, Ana Dil, (t3)
(İstanbul: Sultan Muhammed Fatih Üniversitesi Vakfı)
- el-Üşri - Mahmud, Yabancı Dili Konuşanlara Arapça Edebi Metinleri Öğretmede Zorluklar
(Doha: Eğitim Dergisi 2012) 179, 103 - 122.
- el-Üşri - Mahmud, Dil Yeterliliğinden Edebiyat Yeterliliğine Edebi Metinlere Dayanarak Arapça'yı öğrenmek için Müfredat Oluşturmak
(Seul: Konferans Kitabı: Education of Arabic Language & Literature in Modern Society - Hong Kong Üniversitesi 2013)
- Ali - Hala Tubal, Arapça Dışında Başka Dil Konuşanlar ve Arapça'yı Genel Olarak Öğrenenlere Edeyatı Öğretmede Yaşanan Sorunlar

(Dımeşk: Ba's Üniversitesi Dergisi 2017) 39 (1), 91 -126.

el-Uleymat - Fatıma Muhammed, Arapça Konuşmayanlara Edebi Metinlerin Öğretilmesinde Sistemleştirilmiş Yöntem

(Umman: Manara Araştırma ve Çalışmalar Dergisi 2014) 2 (4), 225 - 244.

el-Anati - Velid, Arapça Konuşmayanlara Kısa Hikayeleri Öğretme Yöntemi

(Nablus: Necah Araştırma Üniversitesi Dergisi- İnsan İlimleri 2009) 23 (1), 73 - 94.

Fethi - İbrahim, Edebi Terimler Sözlüğü

(Tunus: Birleşik Yayınları Arap Heyeti 1986).

el-Fevzan - Abdurrahman bin İbrahim ve diğerleri,

"Arapça Ellerinin Arasında" Arapça Konuşmayanlar İçin Arapça Öğretme (Riyad: Aşamaları Herkes İçin Arapça 2014).

el-Fevzan - Abdurrahman bin İbrahim, Arapça Konuşmayanlar için Kral Suud Üniversitesi Öğrencileri ve Hocaları tarafından "Arapça Ellerinin Arasında" kitabını değerlendirilmesi

(Cezair: Hikmet Psikolojik ve Eğitim Araştırmaları Dergisi 2016) 7, 159 - 183.

el-Kumi - Muhammed, Arapça Dışında Diğer Dilleri Konuşanlar İçin Arapça Öğretimi- Metin Ve Edebiyatın Öğretilmesi Çerçevesinde Notlar

(Mekke: Arapça Dili Enstitüsü Dergisi - Ümmül Kura Üniversitesi 1984) 2, 467 - 494.

Arapça'nın Toplanması, Vasit Sözlüğü (T4)

(Kahire: Uluslararası Şurug Kütüphanesi 2004)

Yunus - Ali, Arapça Dışında Dilleri Konuşanlar için Arapça Öğretiminde Arapça Şiirlerinin Hissedilmesi - Tecrübi Araştırma

(Mekke: Arapça Dili Enstitüsü Dergisi - Ümmül Kura Üniversitesi 1984) 2, 495 - 510.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 88-113

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları
Religious Group Perception of Faculty of Theology Students

Suat CEBECİ

Prof. Dr., Yalova Üni. İslami İlimler Fak., Din Eğitimi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Yalova Uni. Faculty of Islamic Sci., Dep. of Rel. Education
Yalova/Turkey scebeci@sakarya.edu.tr
ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4306-906X

Büşra ÇAKMAKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üni. İlahiyat Fak., Tasavvuf Anabilim Dalı
Asst. Prof., Sakarya Uni. Faculty of Theology., Dep. of Tasawwuf
Sakarya/Turkey bcakmaktas@sakarya.edu.tr
ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-8670-3430

Feyza DOĞRUYOL

Arş. Gör., Sakarya Üni. İlahiyat Fak., İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Res. Asst., Sakarya Uni. Faculty of Theology., Dep. of His. of Islamic Sects
Sakarya/Turkey fdogruiyol@sakarya.edu.tr
ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-9957-1046

Kübra CEVHERLİ

Arş. Gör., Sakarya Üni. İlahiyat Fak., Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Asst., Sakarya Uni. Faculty of Theology., Dep. of Rel. Education
Sakarya/Turkey kcevherli@sakarya.edu.tr
ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-2592-3325

Atf: Cebeci, Suat - Çakmaktas, Büşra - Doğruyol, Feyza – Cevherli, Kübra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 88-113. **Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.552152>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 88-113

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları¹

Öz: Ülkemiz açısından bakıldığında ilk ve ortaöğretim kurumlarında dini bilgilerin öğretimiyle ilgili zorunlu derslerin olması; orta ve yüksek düzeyde din eğitimi veren birçok resmi eğitim kurumunun bulunmasına rağmen insanların neden dini gruplara yöneldikleri hususu dikkat çeken bir konudur. Bu çerçevede bireylerin dini gruplara yönelme güdülerinin ve oluşan güçlü dini grup aidiyet ve bağlılıklarının, bütün bileşenleriyle birlikte araştırılıp açıklanmasına ihtiyaç vardır. Özellikle topluma dini yönden rehberlik edecek elemanları yetiştiren İlahiyat Fakülteleri'ndeki öğrencilerin dini grupları nasıl değerlendirdikleri sorusunun cevabı, konuyla ilgilenenler için önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerin dini grup algılarının ölçülmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla, ülke genelinde farklı bölgelerden seçilen 9 İlahiyat Fakültesi'nden öğrenciler üzerinde bir araştırma yürütülmüştür. Bu makalede, uygulanan anket sonucunda toplam 1595 öğrencinin verdiği cevaplardan elde edilen bulgular tahlil edilerek İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine dair tespitler ortaya konulmuştur. Buna göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yalnızca %10,4'ünün dini gruplara mensup olduğu; %70,3 oranında ise dini gruplarla ilişkide olmadıkları saptanmıştır. Öğrencilerin toplumda dini grupların varlığını %26,9 oranında gerekli, %18,5 oranında gereksiz ve %21,7 oranında ise potansiyel bir tehlike olarak gördükleri ortaya çıkmış; toplumda bir dini etki mekanizması olarak İlahiyat Fakülteleri'ne ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na neredeyse eşit oranda güven duydukları gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Dini Grup, Dini Cemaat, İlahiyat Fakülteleri, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri.

Religious Group Perception of Faculty of Theology Students

Abstract: It has always been a matter of curiosity that what kind of motives people have joined to religious groups, which emerged as different manifestations of religious life and where various sociological, psychological and economic agents were effective. From the point of view of our country, it is also noteworthy that why people join religious groups although there are compulsory courses to teach religious knowledge in primary and secondary schools and there are many formal educational institutions that provide medium and high level of religious education. In this context, there is a need to investigate and explain the motivations of individuals towards religious groups and the strong religious group belonging and affiliation with all their components. In particular, the answer to the question of how the students which are in the faculties of theology who educate the members of the religious guidance to the society, evaluate religious groups is important for those interested in the subject. In this study, it has been aimed to measure the perception of religious group of students who are studying in the faculty of theologies in Turkey. For this purpose, a survey was carried out on students from the 9 selected faculties of theology from different regions. In this article, the findings obtained from the answers of 1595 students were analyzed and the findings about the opinions and evaluations of religious students about the religious groups were revealed. As a result, it was determined that 10,4% of the students are a member of the religious groups while 70,3% did not establish relations with the religious groups. It was also found that 26.9% of the students find the religious groups necessary to the society whereas 18.5% think them unnecessary and 21.7% find them as a potential danger. Moreover, as a mechanism of religious influence in the society, they have almost the same confidence in the faculties of theology and the Religious Affairs Administration.

Keywords: Religious Education, Religious Group, Religious Community, Faculties of Theology, Students of Faculty of Theology.

¹ Bu makale Sakarya Üniversitesi (BAPK) tarafından desteklenen "Türkiye'de İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Değerlendirmesi" başlıklı projenin sonuç raporu verilerine dayanılarak hazırlanmıştır.

دراسة عن تصورات طلاب كلية الاهيات للجماعات الدينية

ملخص: لطالما كانت عوامل إندمام الناس للجماعات الدينية التي ظهرت كمظاهر مختلفة للحياة الدينية والتي نشأت بتأثير أسباب اجتماعية ونفسية واقتصادية مختلفة مدارا للفضول. بالنسبة بلدنا، مما يؤثر الإنتباه هو إقبال الناس بشدة على الجماعات الدينية والرغم من كون دروس التربية الدينية الالزامية في المرحلة الابتدائية و الإعدادية و وجود منسبات تعليمية رسمية توفر التعليم الديني العالي. في هذا الإطار، هناك حاجة الى بحث و دراسة دوافع الأفراد تجاه الجماعات الدينية و الروابط و العلاقات القوية الناشئة من هذا الانتساب دراسة شاملة لجميع مكونات الظاهرة. على وجه الخصوص، معرفة آراء طلاب كلية الاهيات حول هذه الجماعات الدينية لمن المهم بكان لكونهم مرشحين ليكون مرشدين للجانب الديني للمجتمع. ولهذه الغاية، تم إجراء دراسة استطلاعية على مجموعة طلابية مختارمن تسع كليات الاهيات من مناطق مختلفة بأحاء البلاد. في هذه المقالة تم الوصول الى بعض النتائج حول آراء الطلاب للجماعات الدينية استنادا الى النتائج التي تم الحصول عليها من الدراسة الاستبائية لآراء ١٥٩٥ طالبًا. وقد ثبت أن نسبة ١٠,٤٪ من طلاب كلية الاهيات ينتمون إلى جماعات دينية وأن نسبة ٧٠,٣٪ لا علاقة لهم بهذه الجماعات. وقد ظهر أن ٢٦,٩٪ من الطلاب يرون ضرورة وجود الجماعات الدينية في المجتمع و ١٨,٥٪ يرونها غير ضرورية و يرى ٢١,٧٪ من الطلاب على أنهم خطر محتمل للمجتمع. أخيرا ثبت أن الجماعات الدينية تمتاز بنفس الثقة التي تمتاز بها رئاسة الشؤون الدينية وكليات الاهيات كعنصر ديني مؤثر في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، الجماعات الدينية، كلية الاهيات، طلاب كلية الاهيات.

GİRİŞ

Dini gruplar, genel yapı itibariyle üyelerine dini değerleri daha ileri düzeyde yaşatmayı vadederek ortaya çıkmakta, bu yönüyle toplum üzerinde bazı etkileri bulunmaktadır. Özellikle yön ve yöntem değişikliklerine gitmedikleri ve kuruluş maksatlarını korudukları zaman bu etkiler anlamlı ve yararlı olmaktadır. Temel dini değerlerden sapma göstermeden çalışmalar yapan dini grupların toplumdaki geliştirici rolleri yadsınamaz. Bununla birlikte ticari, siyasi ve ideolojik faaliyetlere girerek temel dini anlayışlardan uzaklaşan dini grupların, ayrılıkçı ve dışlayıcı yönde gitgide sertleşen tavırları ile İslam toplumunda problemlere yol açtıkları da bir gerçektir.

Dini grupların ortaya çıkmasına yol açan nedenler ve insanların dini gruplara hangi etkenlerle katıldıkları merak edilmektir. Araştırmalarda, dini gruba katılma isteklerini besleyen etkenler olarak aidiyet ve birliktelik güdüsü, manevi tatmin ihtiyacı, dini daha ileri düzeyde öğrenme ve yaşama arzusu gibi hususlar öne çıkmaktadır. Nitekim dini gruplar bağlılarına daha tatminkâr bir dini hayat vadederek onların yaşamlarına anlam kazandırmayı amaçladıkları iddiasındadırlar. Özellikle günümüz şehir hayatının yoğunluğu içerisinde yalnızlaşan ve içine kapanan bireylerin dini gruplar vasıtasıyla kurmuş oldukları samimi ilişkiler, onların kendilerini güçlü ve değerli hissetmelerini sağlayabilir (Amman, 2017, 226).

Bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılamak ve dini bilgi eksikliklerini gidermek üzere dini gruplara yönelmelerinin yanı sıra dini grupları tercih etmeyen kişilerin

bu ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri başka dinamikler de vardır. Bunların başında dini kanaat önderleri ile toplumda dini ihtiyaçları karşılayacak ve dini hayatın düzenlenmesini sağlayacak yasal kurumlar gelmektedir. Bu yasal kurumlarda görev almakta olan personeli yetiştiren kurumların en önemlisi ise şüphe yok ki İlahiyat Fakülteleri'dir. Bu bakımdan İlahiyat Fakülteleri'nde öğrenim gören ve mezun olunca din eğitimi sahalarında görev yapacak olan öğrencilerin dini gruplar hakkındaki değerlendirmeleri önem taşımaktadır.

Bu çalışmada konunun kuramsal yönüne dair teorik değerlendirmeler yapıldıktan sonra, coğrafi ve kültürel özellikler dikkate alınarak seçilen dokuz İlahiyat Fakültesi'nde² öğrenim görmekte olan toplam 1595 öğrenciye uygulanan anketlerden elde edilen veriler üzerinden İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplar hakkındaki temel görüş ve kanaatlerine yer verilecektir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini gruplar hakkındaki değerlendirmelerine dair oldukça sınırlı bir literatürün olduğu söylenebilir. Bu çalışmalardan biri "15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri" (Özcan – Doğan, 2016) başlıklı makaledir. Üniversite öğrencileri üzerine yapılan bu çalışmada, örneklem grubu olarak yalnızca iki üniversitenin öğrencileri seçilmiş ve katılımcıların yalnızca %46'sı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmuştur. Bunun yanı sıra konumuzla birebir ilgili olarak, Akarsu (2016) tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini grup değerlendirmelerine dair bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma, ülkemizde dini cemaat olarak ortaya çıkan fakat zamanla ticari, siyasi ve bürokratik faaliyetlere girerek siyasi hegemonya amaçlı operasyonel bir örgüte dönüşen bir grubun 15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminden önce yapılmıştır. Bu tarihten sonra İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara bakışlarında bir farklılaşma olup olmadığı merak konusudur. Makalede ayrıca bu hususun da aydınlığa kavuşturulması amacıyla, elde edilen bulgular 15 Temmuz 2016 darbe girişimi öncesindeki durumla karşılaştırılacak, bir değişimin olup olmadığı veya ne tür bir değişimin olduğu değerlendirilecektir. Öğrencilerin mevcut dini grup algılarının anketler aracılığıyla tespit edilmesine dayanan bu değerlendirmeler alandaki boşluğu dolduracak ve bu sahada yapılacak olan çalışmalara bir kaynak teşkil edecektir. Nitekim dini gruplar ve bu gruplara

² Anket uygulanan İlahiyat Fakülteleri: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Ankara), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Erzurum), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Adana), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İzmir), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kayseri), Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Elazığ), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İstanbul), On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Samsun), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sakarya).

dair yapılacak teorik çalışmalar kadar, bu çalışmalarını saha araştırmaları ile desteklemek de oldukça önemlidir.

“İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini gruplara dair algıları nasıldır?” sorusu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Dini grupların ortaya çıkış sebepleri ve bir dini etki mekanizması olarak dini gruplara duyulan güvenin dini gruba mensubiyet durumuna göre farklılık arz edip etmediği, dini grupların toplumdaki varlığının nasıl değerlendirildiği ve İlahiyat fakültesi öğrencilerinin bir dini gruba katılmasının nasıl görüldüğü gibi hususlar ise çalışmanın alt sorularını oluşturmaktadır.

1. Kuramsal Çerçeve

Çalışmanın bu kısmında, araştırmanın bulgularını anlamlandırmak amacıyla öncelikle dini grup kavramı açıklanacak, ardından dini grupların oluşum nedenleri ve dini grupların toplumdaki etkilerine yer verilecektir.

Sosyolojik anlamda grup oluşumunu sağlayan şeyin dış tanımlama ve belirlemeler değil, kişileri kendi tercihleriyle birbirlerine bağlayan normlar olduğu kabul edilir (Hogg - Vaughan, 2007). Bir topluluğa sosyal grup denilebilmesi için o toplulukta bazı ortak niteliklerin bulunması gerekir. Üyelerin karşılıklı olarak birbirlerini kabullenmeleri, ortak amaç ve ilgilerin bulunması, birbirlerinin davranışı hakkında tahminde bulunabilmeleri, davranışların genelde ortak norm ve değerlere göre düzenlenmesi, bireylerin ortak hedeflerine ulaşmaları için iş birliği, aidiyet duygusu geliştirmeleri ve grupla özdeşleşme bunlar arasında sayılabilir (Kurt, 2012, 145-46). Fischer'a göre ise (1994, 53-54) grup olarak adlandırılan sosyal birim, hem üyeleri hem de grubun dışındakiler tarafından tanınabilmelidir. Her bir grubun görece de olsa sürekliliği olmalıdır. Grup üyeleri arasında iletişim ve temas bulunmalıdır. Grup içerisinde geçerli normlar grup üyeleri tarafından bilinmeli, anlaşılmalı ve uyulmalıdır.

Gruplar, yapıları ve normlarının karakteri bakımından farklı adlarla ifade edilebilmektedirler. Dini gruplar, meslek grupları, siyasi gruplar, ideolojik gruplar, demokratik gruplar, illegal gruplar şeklindeki adlandırmalar aynı zamanda grup hedeflerindeki ayrışmaları göstermektedir. Bunlardan dini gruplar; dini duygu, anlayış ve davranış motiflerinin sağladığı müşterekliklerle dini hedeflere odaklanan gruplardır. Dini duygu müşterekliği, grup içinde daha içten bir yakınlık ve kaynaşmayı sağladığından bu gruplarda kardeşlik mefhumu öne çıkmakta, üyeler birbirlerini kardeş (ihvan) olarak ifade etmektedirler. Dini grupların bu

özelliği üyeleri birbirine kenetlemekte, gruba aidiyet duygularını güçlendirmekte ve böylece dini grubun dış dünyaya karşı farklı ve özgün bir tutum geliştirmesini sağlamaktadır (Tatlılıoğlu, 2008, 115).

1.1. Dini Grupların Oluşumu

Genel anlamda sosyal gruplar çok farklı gerekçelerle oluşsa da bireyin aidiyet duygusunu tatmin etme ve yalnızlıktan kurtulma güdüsü, insanlarla manevi hazları paylaşma ve grubun gücünden yararlanma arzusu gibi sebepler grupların oluşumunda etkili olmaktadır. Bireylerin karşılıklı bağlılığını motive eden ihtiyaçların tatmin olma ölçüsü arttıkça gruplaşma olgusu da aynı derecede artmaktadır (Arkonaç, 1993). İnsanlar tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri bir işi başarabilmek, kimlik kazanabilmek, sosyal olarak destek alabilmek veya sadece sosyal etkileşim hazzını yaşayabilmek için bile gruplara katılabilmekte ya da gruplar oluşturabilmektedirler (Hogg - Vaughan, 2007, 342). Grup içerisindeki insanlar yaşadıkları bu ortamda sosyalleşmekte ve kimliklerini şekillendirmektedir (Bilgin, 2007, 153). Bazı gruplarda sevgi, duygusal destek alışverişi, kendini tanıma amacı yer alırken bazısında çıkar birliği, karşıt grupla yarışma, verimlilik gibi ihtiyaçlar öne çıkmaktadır. Bu da grupların, amaç ve motivasyonlarının farklılaştığını göstermektedir (Hortaçsu, 1998, 82).

Dini ihtiyaçlar ekseninde oluşan dini gruplar ise, ilk olarak belli dini anlayış ve yaşayış biçimleri etrafında cemaatleşmeler olarak ortaya çıkmakta, sonra başka müştereklikler de oluşturmak suretiyle giderek belli bir form oluşturmakta, hatta kimi zaman toplumda sosyal ve siyasal egemenlik iddiasında bulunan örgütlere dönüşebilmektedirler. Dini gruplaşma ve cemaatleşmeler, bilinçli organizasyonlar olmakla birlikte bunların dini hayatın doğal gelişim sürecinde kendiliğinden ortaya çıktıkları kabul edilmektedir. Dinin birleştirici rolünün sosyal hayata yansması bir topluluk, cemaat, grup veya ümmet oluşumları şeklinde gerçekleşmektedir (Akyüz - Çapcıoğlu, 2012, 512). Dini hayatın zaman içinde ve kültürlere bağlı olarak farklılık göstermesi dini grupların da farklı yapı ve muhtevalarla ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Nitekim dini gruplar ile dini grupların içerisinde yaşadıkları toplum arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bu gruplar toplumu sosyal ve kültürel açıdan etkilerken, toplum da bu grupları etkileyerek onları mevcut yapıya uyuma itmektedir (Çelik, 2013, 280).

Dini grupların hem oluşmasında hem de hayatın içinde görev icra etmesinde daima iki temel güdüden birinin belirleyici olduğu belirtilmektedir. Bunlar, irfanı

ve erdemi yaygınlaştırma güdüsü ile itiraz ve isyan güdüsü olarak açıklanmaktadır (Cebeci, 2018, 373). Bu görüşe göre insanlar ya dini anlayış, kavrayış ve davranış yönünden en ideal olana ulaşma ya da hayatta kabullenemediği durumları ortadan kaldırma niyet ve arzusuyla dini gruplara katılmaktadırlar. Bunların yanı sıra bir dinin inanç esasları ve bunlara dair tartışmalar, dinin emrettiği pratiklere dair tartışmalar, dini kurum ve organizasyonla ilgili tartışmalar, sosyal norm ve ahlaki değerlerin değişimi de dini grupları oluşturan faktörlerdendir (Çelik, 2013, 282-284).

Diğer bir açıklamaya göre de dini grupların oluşmasını sağlayan bizatihi dinin kendisidir. Din, insanın karşı karşıya kaldığı problemlerde en önemli başa çıkma mekanizmalarından biri olarak işlev görebilmektedir (Jones, 2004, 319). Dinler, bireyler tarafından kabul gördükten sonra bireyle sınırlı kalmamak, etki alanlarını genişletmek ve bir topluluk meydana getirmek ister. Dinin öngördüğü inanç ve hedef müşterekliğinin birleştirici ve bütünleştirici etkisi dikkate alındığında, bunun toplumda dini grup veya dini cemaat şeklinde tezahür etmesi şaşırtıcı değildir. Hemen her din, insanların bir araya geldiklerinde kendi çıkarlarını değil grubun menfaatini öncelemelerini öğütler. Çünkü bu durum, dine daha rahat bir yaşama alanı oluşturmanın yegâne yoludur (Günay, 1993, 181). Max Weber neredeyse tüm büyük dinlerde görülebilen bir değişim sürecinin varlığından bahsederken insanların öncelikle dini getiren peygamberin etrafında toplanarak dine içsel bir katılım sağlamalarını ve daha sonra dine mensubiyetin bir topluluğa mensubiyet manasına geldiğini söyler. Şüphesiz ki, bir dine mensup olmak, inanç olarak bir mensubiyetten ziyade; çeşitli hukuki, ahlaki ve toplumsal bağlarla bireyleri birbirine bağlayan sosyal bir organizasyona dahil olmak manasını da taşımaktadır (Freyer, 1968, 93). Zira dinin inanç ve ritüelleri, inananları birbirlerine yaklaştırmada güçlü bir etki yaparak onları birlik olmaya teşvik eder. Bu etki, oluşan birliğin mensuplarını diğerlerine karşı koruma ve birlik anlayışını başkalarına da yayma noktasında da kendini göstermektedir (Wach, 1990, 41). Öte yandan dini pratikler, ihtiyacı olanlara yardım etme, zayıflara merhamet etme, insanlara karşı cömert olma ve benzeri davranışları içinde barındırmakla sosyal problemlerin çözümünü kolaylaştırabilmektedir (Koenig - Larson, 2001, 72). Bu pratiklerin cemaat güdüsüyle birlikte yerine getirilmesinin verdiği manevi haz, dini grup oluşumunda itici güç etkisi yapmaktadır.

Bir dini grubu oluşturan dinamikler kadar, gruba uyumu ve grubun sadık üyesi olmayı sağlayan etkenlerin irdelenmesi de önem taşımaktadır. Bir görüşe göre grup üyeleri cezalandırılmaktan, reddedilmekten ve kınanmaktan kaçınma

gibi sebeplerle gruba uyum sağlama eğilimindedirler (French – Raven, 1959). Diğer bir görüşe göre de benzer doğrultuda bireyler, grup tarafından kabul görmek için grubun kurallarına uyum sağlama davranışı göstermektedirler (Hogg, 1997, 87-89). Dini grubun üyelerine sağladığı “biz” şuuru, diğer cemaatleri ötekileştirmeye neden olabilmekte, ayrışmanın keskinleşmesi sonucunda da farklı çatışmalar yaşanabilmektedir. Tarihi tecrübelerle bakıldığında da bu tür dini nitelikli çatışmalara dair örnekler görmek mümkündür (Eren, 2000, 112).

1.2. Dini Grupların Etkileri

Dini gruba katılan her birey, az veya çok bilinçli olarak, üyesi olduğu gruba ait değerler sistemini kabul etmiş olmaktadır. Bu kabul durumu, grubun temel özelliklerinden olan kıymet hükümlerinin yaşatılmasının ve bir kuşaktan diğerine aktarılmasının önünü açar (Carrier, 1987, 344). Çünkü gruplar, insan davranışlarının, toplumun karmaşık etkileşim ağı içinde gelişmesinde ve belli formlarda düzenlenmesinde önemli etkilere sahiptirler. Kendilerine has farklı hassasiyetleri öne çıkarsalar da grupların, toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanmasında, insanların toplum değerlerine saygılı olmalarında ve “biz” şuurunun gelişmesinde önemli bir rol oynadıkları ifade edilmektedir (Cezayirli, 1997, 370).

Dini gruplar genellikle bireyselliğin ön planda olmadığı ve birlik oluşturma duygusunun güçlendiği yönelişlerle paylaşımların gerçekleştirildiği etkileşim ortamlarıdır. Cemaat olarak da ifade edilebilen dini gruplar, öncelikle insanların dini davranışlar yönünden sosyalleşmesini sağlayan, ailelerinden sonraki en önemli ortak yaşam alanları olarak görülmektedir. İnsanlar bu ortamlarda yalnızlık duygusundan kolayca sıyrılabilen, bir birlikteliğe ait olmanın hazzını yaşamaktadırlar. Ayrıca, ortamın kötülüklerinden uzak durmak isteyen kişiler için de bu ortamlar sığınacak güvenli bir liman olarak görülmektedir (Onat, 2010).

Dinler içerisinde ortaya çıkan mezhepler, tarikatlar, dinî cemaatler, sır grupları, dayanışma teşkilatları gibi sosyal gruplar üyelerin kendi aralarında dayanışma ve kardeşlik ruhu kurmalarına yardımcı olur. Bu şekilde üyeler bireyselliğin ötesine geçerek ortak bir irade etrafında toplanırlar. Bununla birlikte aynı grup içerisindeki insanlar arasında bir mücadele ve yarışın da olduğu görülmektedir (Büyükkara, 2007, 108).

Dini gruplar bağlıları üzerindeki etkilerini ise çoğu zaman karizmatik şahsiyete sahip liderleri aracılığı ile sürdürürler. Üyeler kutsalla ilişkilendirdikleri liderleri etrafında toplanarak dini tecrübeyi yaşarlar. Bu liderlerin vefat

durumunda ise onun bağlıları üzerindeki karizmatik etkisini devam ettirmek amacıyla liderden kalan pratikler, bazı inanç ve gelenekler liderin ilk çevresi tarafından yaşatılmaya ve sürdürülmeye çalışılır (Çelik, 2013, 281-282).

Dini grupların olumsuz etkileri de olumlu etkileri kadar toplumda derin izler bırakma karakterine sahiptir. Dini grup liderlerinin üyelere bazı kısıtlamalar getirmesi, üyelerin kendi grubu dışındakilere karşı takiiyyeyi benimsemesi, lidere kayıtsız şartsız teslimiyet göstermek, grup içerisinde eğitimin gereksizliğinin telkin edilmesi gibi davranışlar bu duruma örnek gösterilebilir (Sarıkaya, 2001, 52-54). Baynal, dinî grupların kişilerde olumlu ve sağlıklı gelişmelere yardımcı olmasına rağmen, bunun tek yönlü olmadığını da unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır (Baynal, 2015, 71). Dini esaslardan sapma göstermeden uzun soluklu erdemli çalışmalar yürüten tasavvufi grupların asırlara yayılan olumlu etkileri ölçüsünde olmasa da dini istikametten sapma gösteren grupların olumsuz etkileri sert ve keskin olmaktadır. Geçmişte, dini kaynakların zâhirî anlamlarını kabul etmeyip sadece bâtinî şekilde yorumlayan Bâtınîlik, İslam'ın içerisinde çıkan bir mezhep olmakla birlikte zamanla ayrı bir din iddiasıyla hareket eden Kâdiyânîlik, yine İslam kültüründen doğan fakat sonradan ayrı bir din olarak teşekkül eden Bahâîlik ve son olarak FETÖ gibi oluşumlar, ortaya çıkmış oldukları dinin kültüründen ve ana esaslarından zamanla uzaklaşan ve aksi iddialarla hareket eden grupların örneklerindedir.

2. Yöntem

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Türkiye'de 2017-2018 eğitim-öğretim yılı içerisinde öğrenim görmekte olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tamamıdır. Bu evreni temsil etmek üzere, coğrafi ve kültürel özellikler dikkate alınarak seçilen dokuz İlahiyat Fakültesi'nden 1595 öğrenci örneklem olarak kullanılmıştır. Seçilen dokuz fakülleden birden dörde kadar her sınıftan eşit sayıda ve sondaj usulüyle seçilen öğrencilere anket uygulanmıştır. Anket uygulanan İlahiyat Fakülteleri ve bulunduğu iller Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Ankara), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Erzurum), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Adana), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İzmir), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kayseri), Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Elazığ), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İstanbul), On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Samsun) ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sakarya)'dir. Bu kapsamda anket uygulanan

örneklem grubundaki öğrencilerin dini gruplarla ilgili değerlendirmelerini bütün İlahiyat Fakülteleri öğrencilerine genellemek mümkündür.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırma biri teorik, diğeri uygulama olmak üzere iki ayaklı bir çalışma olarak yürütülmüştür. Teorik kısımda dini grupların oluşumları ve etkileri genel hatlarıyla ele alınmıştır. Uygulama kısmında ise veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmış; bilgi, görüş ve kanaatleri temellendirmek üzere alan taraması yapılmıştır. Anket yöntemi, birinci elden yani birincil kaynaktan veri toplama biçimidir. Buradaki amaç, geniş bir kitleden pek çok kişiye sorulan sorular ve alınan cevaplarla, belli bir konu hakkındaki kanaatleri, davranışları tespit etmek; toplanan verileri sınıflandırarak o konudaki gerçekliği meydana çıkarmaktır (Yavuz, 1986, 175; Arslantürk, 1997, 111). Hazırlanan anket formu, geçerlilik ve güvenilirlik açısından bir ön uygulama yapılmak suretiyle araştırmanın sonuçlarının güvenilirlik düzeyini yükseltecek şekilde geliştirilmiştir. Anketlerle elde edilen veriler SPSS programıyla çözümlenerek yorumlanmıştır.

3. Bulgu ve Analizler

Verilerin toplanması ve veri temizleme işleminden sonra 1595 katılımcıdan toplanan veriler analize tabi tutulmuştur. Katılımcıların %30,8'i erkek, % 69,2'si kız öğrencilerden oluşmaktadır. Öğrencilerin % 23,7'si 1. sınıf, % 25,2'si 2. sınıf, % 26,7'si 3. sınıf ve % 24,4'ü 4. sınıfta eğitim görmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplarla ilişkilerine dair tespitler yapıldıktan sonra araştırmanın dikkat çeken verilerinden hareketle öğrencilerin görüşleri, bir makale hacmi içinde sunulabilecek şu dört başlık altında toplanmıştır: (1) Dini gruplarla ilişkiler, (2) Dini grupların ortaya çıkış sebeplerine dair görüşler, (3) Dini grupların toplumdaki varlığına dair görüşler, (4) Dini gruplara duyulan güven.

3.1. Dini Gruplarla İlişkiler

Öğrencilerin, sorulara verdikleri cevapların ve belirtilen kanaatlerin anlamlandırılması bakımından öncelikle dini gruplarla ilişkilerini nasıl tanımladıklarına bakılmıştır. Ortaya çıkan tabloda (Tablo 1), ankete katılan öğrencilerin %10,4'ünün bir dini gruba mensup olduğu, %6,7'sinin bir dini gruba sempatisi olduğu, %8,7'sinin bir dini gruptan istifade ettiği, buna karşılık %70,3'ünün ise bir dini grupla ilişkisinin olmadığını belirttiği görülmüştür. Buna

göre %15,4'lük bir kısmın sempati duyması ve istifade etmeleri haricinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çok az bir kısmının dini gruplara mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplarla İlişkileri

Dini gruplarla ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?	F	%
Bir dini gruba mensubum	163	10,4
Bir dini gruba özel sempati var	105	6,7
Bir dini gruptan istifade ediyorum	136	8,7
Dini gruplarla bir ilişkim yoktur	1098	70,3
Diğer	60	3,8
Kayıp	33	-
Toplam	1595	100

Bu veriler İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara ilişkin algıları üzerine yapılan az sayıdaki araştırmadan biri olan ve 2015 yılında tamamlanan tez çalışmasının verileriyle karşılaştırıldığında ise 2015'ten bu yana öğrencilerin dini gruplarla ilişkilerinde önemli değişikliklerin olduğu görülmektedir. Akarsu tarafından yapılan "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi" başlıklı tez çalışmasında bir dini gruba mensup olan veya kendini yakın hissedenlerin oranının %63,6; dini gruplarla ilişkisi olmadığını ifade edenlerin oranının ise %19,9 düzeyinde olduğu tespit edilmiştir (Akarsu, 2016, 84).

Çalışmamızın verileri ile kıyaslandığında ortaya çıkan bu dikkate değer değişimin 15 Temmuz 2016 tarihinde ülkemizde yaşanan darbe girişiminin dini cemaat olarak bilinen bir oluşum tarafından gerçekleştirilmiş olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Öğrenciler arasında bir dini grupla ilişkisi olmayanların oranı darbe girişimi öncesinde %19,9 iken bu oran darbe girişiminden sonra %70,3'e yükselmiştir. Aynı şekilde bir dini gruba mensubiyeti olanların oranı da %63,6'dan %10,4'e düşmüştür. Benzer şekilde 2019 yılında bir grup İlahiyat Fakültesi öğrencisine yapılan bir ankete göre de "FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır?" sorusuna katılımcıların %63,5'i şüphe cevabını verirken yalnızca %6'sı cemaatlere güven duyduğunu ifade etmiştir (Karlı, 2019, 1197).

Çalışmamızda öğrencilere yöneltilen ankette darbe girişimi ile ilgili bir soru bulunmamakla birlikte İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara mensubiyeti

açısından eski verilere de bakıldığında öğrencilerin bir dini grubun siyasi hegemonya amaçlı operasyonel bir örgüte dönüşmesine ciddi bir tepki verdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte diğer oranlara bakıldığında, yaşanan dini grup kaynaklı bu olumsuz duruma rağmen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin halen dini gruplara %25,8 oranında yakınlık göstermeleri, tarafımızca her dini grubun tehlikeli olmadığı ve toplumda tehlikeye yol açma potansiyeli taşımadığı algısının öğrencilerde mevcut olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir başka araştırma da bu durumu destekleyici veriler içermektedir. Darbe girişimi sonrası üniversite öğrencileri üzerine yapılan bu araştırma da katılımcıların “Bana göre 15 Temmuz darbe girişimini gerçekleştiren FETÖ’nün dini istismar etmiş olması diğer dinî cemaat ya da tarikatları potansiyel suçlu haline getirmez.” şeklindeki önermeye % 68,4 oranında katıldıklarını ortaya koymuştur (Özcan – Doğan, 2016, 410).

Darbe girişimi sonrası toplumun dini grup yapılanmalarına ilişkin algılarındaki değişimi ölçme amaçlı yapılan çalışmaların da benzer şekilde sonuçlar verdiği görülmüştür (MAK, 2017; Lehimler, 2017; Işık, 2018). Yapılan bir alan araştırmasında örneklem grubunun %56,8’i cemaatlere güvenmediğini belirtmiş; bununla birlikte %56’lık bir kesim her cemaatin aynı olmadığını belirterek “FETÖ’yü diğer cemaatlerle bir tutmuyorum.” cevabını vermiştir (Lehimler, 2017, 219, 222). Bu araştırmalara bakıldığında araştırmamıza katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin de benzer şekilde dini gruplara güvenlerinin sarsıldığı, ancak tüm dini gruplara karşı aynı güvensizlik duygusunu taşımadıkları anlaşılmaktadır.

3.2. Dini Grupların Ortaya Çıkış Sebeplerine Dair Görüşler

Dini alan, insanların grup şeklinde organize olmak suretiyle kişinin anlam arayışı ihtiyacına cevap oluşturmasına ve böylece manevi yönden tatmin olmasına imkan vermektedir. Nitekim dini grupların ortaya çıkış sebeplerine dair sorduğumuz soruya, öğrenciler en yüksek oranda (%29,65) “manevi tatmin ihtiyacı” seçeneğini tercih ederek cevap vermişlerdir. Verilen seçeneklerden %22,77 oranıyla ikinci sırada tercih edilen seçenek, “dini bilgi ihtiyacı” olmuştur. Bu iki seçeneği işaretleyenlerin toplam oranı %52,42’ye ulaşmaktadır. Benzer yöne işaret eden “toplum ıslahı” seçeneğini işaretleyenler de ilave edilince öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%70,28) dini grupları var eden sebepleri toplumdaki dini ve manevi ihtiyaçlara bağladığı anlaşılmaktadır.

Tabloya göre dini grupları ortaya çıkaran sebepler arasında “itibar ve güç kazanma” seçeneğinin %17,34 oranında düşük çıkmış olması ise öğrencilerin, dini grupların büyük ölçüde maneviyat ve dini bilgi ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıktığını, bu grupların oluşum evresinde itibar ve güç kazanma gibi niyetlerinin olmadığı kanaatine sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 2. Katılımcılara Göre Dini Grupların Ortaya Çıkış Sebepleri

Dini grupları ortaya çıkaran sebepler sizce nelerdir?	F	%
İtibar ve güç kazanma isteği	597	17,34
Yalnızlıktan kurtulma	335	9,73
Dini bilgi ihtiyacı	784	22,77
Manevi tatmin ihtiyacı	1021	29,65
Toplum ıslahı	615	17,86
Diğer	91	2,64
Toplam	3443*	100

* Soruda birden fazla seçenek işaretlenebildiği için sayı deneklerden fazla çıkmıştır.

Öğrencilerin, dini grupların ortaya çıkış sebeplerine dair kanaatleriyle onların dini grupla ilişkilerine dair veriler karşılaştırıldığında ise (Tablo 3) bir dini gruba mensup olanların çok yüksek oranda yukarıda ifade edilen “manevi tatmin”, “toplum ıslahı” ve “dini bilgi ihtiyacı” seçeneklerini tercih ettikleri görülmektedir. Bu üç seçeneği tercih edenlerin oranı %86,4 çıkmıştır. Bu durum, bir dini gruba mensup olan öğrencilerin mensubiyet gerekçelerine dair bilgi de vermektedir. Ancak bir dini grupla ilişkisi olmadığını bildirenlerin de aynı seçenekleri yüksek oranda (%67,3) tercih etmiş olmaları dikkat çekicidir. Buna göre bulgular, bireylerin dini gruplara yönelme amaçları olarak vurgulanan manevi tatmin, anlam arayışı, benlik ve yakınlık gereksinimi, kendini güvende hissetme (Cengil, 2003, 215-216; Büyükkara, 2007, 109; Aktaş, 2014, 105) gibi ihtiyaçların bir dini gruba üye olmasalar bile tüm İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından da benimsendiğini göstermektedir.

Tablo 3. Dini Grupların Ortaya Çıkış Sebepleriyle Grupla İlişki Değişkenlerinin Karşılaştırması

Dini grupları ortaya çıkaran sebepler sizce nelerdir?					
Dini gruplarla ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?	İtibar ve güç kazanma	Yalnızlıktan kurtulma	Dini bilgi ihtiyacı	Manevi tatmin	Toplum ıslahı

Bir dini gruba mensubum	25 (%7)	24 (%6,7)	92 (%26)	115 (%32)	102 (%28,4)
Bir dini gruba özel sempatiim var	20 (%8)	21 (%8,2)	69 (%27)	84 (%33)	60 (%23,6)
Bir dini gruptan istifade ediyorum	26 (%8)	22 (%6,8)	84 (%26)	103 (%32)	89 (%27,5)
Dini gruplarla bir ilişkim yoktur	499 (%22)	243 (% 10,7)	507 (%22,3)	683 (%30)	339 (%15)
Diğer	27 (%19,5)	18 (%13)	32 (%23,2)	36 (%26)	25 (%18)

p: <0,001

Dini grupların bazı ortaya çıkış gerekçeleri katılımcılara teker teker sorulduğunda da benzer sonuçların çıktığı görülmüştür. “Dini gruplar toplumun dini bilgi ihtiyacından doğmaktadır.” yargısına öğrencilerin %53,3’ü katıldıklarını bildirmişlerdir. Bu yargıya katılmadıklarını bildirenlerin oranı %24,2’de kalmıştır. Öğrencilerin %22,6’sı da bu hususta kararsız olduklarını ifade etmişlerdir.

İnsanların yalnızlık ve çaresizlik sebebiyle bir dini gruba katıldıkları yönündeki yargıya öğrencilerin %40’ı katıldığını ifade ederken %35,6’sı katılmadığını bildirmiş; %24,4’ü de kararsız kalmıştır. Yine dini gruba katılmada etkili olduğu varsayılan bir diğer psikolojik güdüyle ilgili soruya verilen cevaplarda kısmen benzer bir sonuç ortaya çıkmıştır. “İnsanlar, ait olma ve değer görme güdüsüyle dini gruba katılırlar.” yargısına katılanların oranı %51,3, katılmayanların oranı %25, kararsızların oranı ise %23,2 olmuştur. Kişilerin aidiyet arayışının dini gruplara katılmalarında önemli bir motivasyon olduğu bilinen bir husustur (Çelik, 2013, 300). Benzer çalışmalarda da insanların dini gruplara katılarak kendilerini daha güçlü ve değerli hissettikleri, bu grupların kişilere güçlü aidiyet duygusu temin ettiği ve diğer üyelerle güçlü ilişki kurmalarına yardım ettiği yönünde sonuçlara ulaşılmıştır (Amman, 2017, 226; Tatlıoğlu, 2008, 115). Tarikat üyeleri arasında yapılan bir araştırma da üyelerin tarikata girdikten sonra kutsal bir amaç etrafında toplanmanın hayatlarına anlam kattıklarını ifade ettiklerini ortaya koymuştur (Aktaş, 2014, 105).

“İnsanlar güç ve çıkar elde etmek için dini gruplara katılırlar.” yargısına katılım durumunu belirlemeye dair soruya verilen cevaplara bakıldığında ise bu yargıya katıldığını bildirenlerin oranı %38,8 iken katılmadığını bildirenlerin oranı buna yakın şekilde %34,6 çıkmıştır. Öğrencilerin %27’si de bu hususta kararsız olduklarını bildirmişlerdir. Dini grupları ortaya çıkaran sebeplerle ilgili olarak öğrencilerin %25-27 oranında kararsız kalmaları dikkat çekicidir. Bu durum dini

gruplarla ilgili konuların İlahiyat Fakülteleri'nde yeterince konuşulup tartışılmadığı sorusunu akıllara getirmektedir.

3.3. Dini Grupların Toplumdaki Varlığına Dair Görüşler

Dini görevlerde hizmet vererek topluma rehberlik etmek üzere yetiştirilen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini grupları toplumun manevi gelişimi için hangi konumda gördükleri önemli bir husustur. Toplumda dini bilgi, duygu ve düşünceleri yerleştirip geliştirmek üzere ilk, orta ve yüksek düzeyde din eğitimi veren resmi kurumlar mevcut iken bu alanda dini gruplara ihtiyaç olup olmadığını belirlemek üzere sorulan soruya öğrencilerin verdikleri cevapların dağılımı ve oranları Tablo 4'te gösterilmektedir.

Tablo 4. Katılımcılara Göre Dini Grupların Toplumdaki Varlığı

Dini grupların toplumdaki varlığını nasıl değerlendirirsiniz?	F	%
Gerekli görüyorum	407	26,9
Gereksiz görüyorum	280	18,5
Kültürel bir zenginlik olarak görüyorum	498	32,9
Potansiyel bir tehlike olarak görüyorum	329	21,7
Cevap vermeyen	81	-
Toplam	1595	100

Ankete katılanların %26,9'u dini grupları toplum için gerekli görürken %32,9'u da bu grupları kültürel bir zenginlik olarak kabul etmektedir. Bu iki seçeneği tercih edenlerin toplam oranı %59,8'i bulmaktadır. Bu oran katılımcıların dini grupların toplumdaki varlığına ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olmadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte dini grupların toplumdaki varlığını gereksiz görenlerin oranı %18,5 çıkmıştır. Öğrencilerin %21,7'sinin dini grupları potansiyel tehlike görüyor olması ise oldukça önemlidir. Bu durumda dini grupların varlığını gereksiz ve toplum için potansiyel tehlike olarak görenlerin toplam oranı %40,2'ye ulaşmaktadır. Bu, dini grupları reddetme anlamında dikkate değer bir orandır.

Özcan ve Doğan'ın üniversite öğrencileri üzerine yaptıkları bir çalışmada "Bana göre cemaatler ürettikleri dinî kültür ve pratiklerle topluma hayat verir." yargısına öğrencilerin toplamda %41'inin katılmadığı; %25,2'sinin katıldığı; %33,8'inin kararsız olduğu şeklindeki sonuç, örneklem grubunun farklı olmasına rağmen çalışmamızın sonuçları ile benzerlik içermektedir. Bu yargıya katılımcıların yalnızca %25,2'sinin katılıyor olması onların dini grupların toplumdaki

fonksiyonlarına dair düşünceleri açısından dikkate değerdir (Özcan - Doğan, 2016, 412).

Daha önce de belirtildiği üzere Akarsu'nun darbe girişimi öncesinde yapmış olduğu araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara bakışının çok daha sempatik olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu araştırmada ilahiyat öğrencilerinin %77,1'inin Türkiye'deki din hizmetlerinin dini gruplar tarafından yürütülmesi gerektiği görüşüne katıldıkları bildirilmektedir (Akarsu, 2016, 193). Bu yüksek oran öğrencilerin dini grupların toplumdaki varlığına dair düşüncelerinin değişimini görmek bakımından önemli bir bulgudur.

Akarsu'nun verileri ve çalışmamızın verileri kıyaslandığında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin darbe girişimi öncesinde dini grupların toplumda daha fazla görünür ve gerekli olmalarına ilişkin olumlu görüşler beslediklerini, darbe girişimi sonrasında yapılan çalışmamızda ise dini grupları toplamda %40,2 oranında gereksiz ve toplum için potansiyel tehlike olarak görüyor olmaları onların tepkilerini ortaya koymaktadır. Anlaşılmaktadır ki dini amacın dışına çıkmadan faaliyet gösteren dini gruplar için benimsenen düşünce, siyasi ve ekonomik imtiyaz peşinde olan gruplar için benimsenmemektedir. Nitekim bu tür gruplar kendi dışındakilere zarar verme riskini daima taşımaktadırlar. Bu gruplar, dini hayatın canlılığını ve insanların dini yaşantılara tutunarak kötülüklerden uzaklaşmalarını sağlama noktasında yalnızca farklı fikir ve anlayışlar ortaya koyarak onların temsil edilmesi görevini ifa ederlerse, topluma zarar verme riskinden sıyrılıp faydalı hale gelebilirler. Aksi takdirde dini amacın dışına çıkan grupların toplumun huzurunu tehdit eden bir unsur olarak değerlendirilmeleri kaçınılmazdır (Cebeci, 2017, 254).

Dini gruplara İslam toplumunda ihtiyaç bulunup bulunmadığı yönündeki düşünceleri belirlemek üzere verilen "İslam toplumunda dini gruplara ihtiyaç yoktur." yargısına öğrencilerin yarıdan çoğunun (%53,4) katılmadığını bildirmesi de yukarıda dini grupların toplumdaki varlığı sorusundan elde edilen oranları onaylamaktadır.

Din eğitimini bizzat yükseköğretim kurumlarında alarak topluma dini yönden rehberlik edecek olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara katılmaları ve üye olmaları hususu da araştırmamızda konu edinilmiştir. Verilere İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara katılımlarına ilişkin kanaat açısından bakıldığında daha farklı bir durum ortaya çıkmaktadır (Tablo 5). Bunu gerekli ve faydalı görenlerin oranı %25,7'de kalırken öğrencilerin neredeyse yarısı (%48,1)

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara katılmalarını doğru bulmamaktadır. Öğrencilerin dini gruplara katılmalarını doğru bulmayanlarla gereksiz görenlerin toplam oranı ise %71,1'e ulaşmaktadır. Dini grupların toplumdaki varlığına ilişkin bulgular ile kıyaslandığında öğrencilerin benzer şekilde bir tepki verdiği anlaşılmaktadır. Bu verilere göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri kendilerinin dini gruplara katılmalarını gereksiz görerek ve doğru bulmayarak %71,1 gibi yüksek bir oranda, İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dini gruplara katılmalarını onaylamamaktadır.

Tablo 5. Katılımcılara Göre İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplara Katılması

İlahiyat öğrencisinin bir dini gruba katılmasını nasıl değerlendirirsiniz?	F	%
Gereklidir	139	8,7
Faydalı olur	271	17
Gereksizdir	366	23
Doğru değildir	767	48,1
Cevap vermeyen	52	3,2
Toplam	1595	100

Araştırma kapsamında anket formunda yer verilen "Dini gruplar öğrencilere sosyalleşme imkânı sunar." önermesine öğrencilerin %51'i katıldığını bildirmiştir. Bu görüşe katılmadıklarını bildirenlerin oranı %25,6 olurken öğrencilerin %20,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır. Öğrencilerin yarısından fazlasının dini grupların ilahiyat öğrencilerine sosyalleşme imkanı sağladığını düşünmesi, literatürde dini grupların sosyal fonksiyonlarına ilişkin yer alan bilgilerle de desteklenen bir bulgudur. Nitekim dini grupların, grup üyelerinin sosyalleşmeleri açısından akraba ve iş çevresinden sonra en etkili mekanizmalardan biri olduğu belirtilmektedir (Atacan, 1990).

Aynı yönde bir diğer veri de "Dini gruplar öğrencilerin paylaşma ve dayanışma güdüsünü geliştirir." şeklindeki düşünceye verilen cevaplarda ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerden bu düşünceye katılmayanların oranı %21,2 olurken dini grupların paylaşma ve dayanışma güdüsünü geliştirdiğini düşünenlerin oranı %51 düzeyinde çıkmıştır. Ankete katılanların %38,2'si de bu düşünceye katılıp katılmama konusunda kararsız kalmışlardır.

3.4. Dini Gruplara Duyulan Güven

Toplumda dini etki mekanizması olarak görev yaptığı düşünülen dini grupların ürettikleri dini bilgi ve kanaatlerin güvenilirliği hususunda da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin görüşleri önem arz etmektedir. Bu konudaki düşünceleri diğer dini etki mekanizmaları ile mukayeseli olarak değerlendirmenin daha anlamlı sonuçlar vereceği düşüncesiyle Türk toplumundaki üç önemli dini etki mekanizması ayrı ayrı sorulmuş ve elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak Tablo-6'da sunulmuştur.

Tablo 6. Dini Etki Mekanizmalarına Duyulan Güven

Güven Derecesi (1:En düşük)	Dini Gruplar %	İlahiyat Fakültesi %	Diyanet İşleri Başkanlığı %
1	29	6,5	6
2	26,8	8,6	12,1
3	26,8	24,9	21,8
4	10,3	31,7	31,7
5	4,7	27,5	27,3
Cevapsız	2,3	0,8	1,2
Toplam	100	100	100

Güven duyma dağılımının 1 en düşük olmak üzere 5 üzerinden yapılan değerlendirme dökümü incelendiğinde İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na nerdeyse eşit oranda güven duyulduğu ve bunun dini gruplara duyulan güvenden oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Yüksek düzeydeki 4 ve 5 seviyesinde İlahiyat Fakülteleri'ne duyulan güven %59,2; Diyanet İşleri Başkanlığı'na duyulan güven de %59 oranında çıkmıştır. Buna mukabil dini gruplara aynı düzeyde güven duyanların oranı %15'de kalmıştır.

Dini etki mekanizması olarak dini gruplara güven duygusunu katılımcıların dini grupla ilişkilerine dair verilerle karşılaştırdığımızda daha ilginç sonuçlara ulaşılmaktadır. Tablo 7'ye bakıldığında dini gruba duyulan güvenin bir dini gruba mensup olanlarda bile İlahiyat Fakülteleri'ne ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na duyulan güven kadar yüksek düzeyde olmadığı görülmektedir.

Tablo 7. Dini Gruplara Duyulan Güven

Dini gruplarla ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?	Dini bilgi ve kanaat yönünden dini gruplara duyulan güven					Toplam
	1	2	3	4	5	
Bir dini gruba mensubum	%8,9	%9,5	%34,2	%30,4	%17,1	100
Bir dini gruba özel sempitim var	%7,7	%32,7	%32,7	%21,2	%5,8	100
Bir dini gruptan istifade ediyorum	%6,1	%22	%50	%15,2	%6,8	100
Dini gruplarla bir ilişkim yoktur	%38,4	%30,3	%22,9	%5,9	%2,6	100
Diğer	%31	%31	%22,4	%12,1	%3,4	100

p: <0,001

Akarsu'nun tespitine göre darbe girişimi öncesinde öğrencilerin büyük çoğunluğu (%77,1) toplumda dini görevlerin dini gruplar tarafından yürütülmesi gerektiği görüşünü belirtmek suretiyle onlara bu düzeyde bir güven göstermiştir. Yine Akarsu'nun yönelttiği "Dini cemaatlerin bir ilahiyatçıya verebileceği hiçbir şey yoktur." yargısına öğrencilerin %64,5'i katılmadıklarını bildirirken katıldıklarını bildirenlerin oranı %20,8'de kalmıştır. Darbe girişimi öncesine ait bu verilerin ortaya koyduğu güven düzeyinin darbe girişimi ile birlikte önemli ölçüde değişmiş olduğu bizim yapmış olduğumuz tespitlerle kıyaslanınca net bir şekilde görülmektedir. Nitekim Tablo-5'teki verilere bakıldığında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara katılmasını gereksiz gören ve doğru bulmayanların oranı %71,1 düzeyindedir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Dini grupların İlahiyat Fakülteleri'nde eğitim almakta olan öğrenciler tarafından ne şekilde değerlendirildiğini ortaya koymak için yapılan bu araştırmada, Türkiye'deki dokuz İlahiyat Fakültesi'nde eğitim görmekte olan öğrenciler örneklem grubu olarak seçilmiş ve ankete tabi tutulmuştur. Toplamda 1595 öğrencinin katıldığı araştırmanın sonuçları onların bu husustaki eğilimlerini ortaya koymuştur.

Katılımcıların %30,8'i erkek, % 69,2'si kız öğrencilerden oluşmaktadır. İlahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan kız öğrencilerin sayısının erkek öğrencilerin sayısından fazla olduğu düşünüldüğünde, örneklem seçiminde bunu doğrulayan bir kitleye ulaşıldığı görülmektedir. Katılımcıların % 23,7'si 1. sınıf, % 25,2'si 2. sınıf, % 26,7'si 3. sınıf ve % 24,4'ü 4. sınıfta eğitim görmektedir. Katılım oranlarına sınıf kademesi açısından bakıldığında, çalışmanın hedeflemiş olduğu şekilde, her

sınıf kademesinden neredeyse eşit oranda öğrencinin anket çalışmasına katılım gösterdiği anlaşılmaktadır.

Katılımcıların dini grup algılarının sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi ve bazı değişkenlere göre ortaya konabilmesi için öncelikle dini gruplarla ilişkileri tespit edilmiştir. Buna göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %10,4 oranında dini gruplara mensup olduğu, %6,7'sinin bir dini gruba sempatisi olduğu, %8,7'sinin bir dini gruptan istifade ettiği, buna karşılık %70,3'ünün ise bir dini grupla ilişkisinin olmadığı görülmüştür.

Katılımcılara göre dini grupların ortaya çıkma sebeplerine ilişkin bulgular, manevi tatmin ihtiyacı ile dini bilgi ihtiyacının en önemli iki sebep olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu sebeplere dini gruplara mensubiyet açısından bakıldığında ise katılımcıların dini grupları ortaya çıkaran sebeplere dair yönelimlerinin, dini gruplarla olan ilişkilerinin değerlendirilmesine bağlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim dini gruba mensup katılımcılar yüksek oranda manevi tatmin, dini bilgi ihtiyacı ve toplum ıslahı seçeneklerini işaretlemiştir. Bu seçeneklerin dini gruba sempatisi olan ve dini gruptan istifade edenler tarafından da yüksek oranda tercih edildiği görülmektedir. Dini gruplarla hiçbir ilişkisi olmayanların ise %46 gibi kayda değer bir oranda, dini gruba mensubiyeti itibar ve güç kazanma isteğine bağlaması, dini gruplara bakış açılarının doğal bir sonucu olarak görülmektedir.

Öğrencilerin dini grupların toplumdaki varlığını nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bulgular ise onların toplumda dini grupların varlığına ilişkin algılarını ortaya koymuştur. Öğrencilerin dini grupların gerekli olduğu ve kültürel bir zenginlik olduğu şeklindeki iki seçeneği toplamda %59,8 oranında tercih ettikleri görülmüştür. Bu oran dini grupların toplumdaki varlığına ilişkin öğrencilerdeki algıyı ortaya koyması açısından önemlidir. Bunun yanında öğrencilerin %21,7'sinin dini grupları potansiyel tehlike görüyor olması ise dikkate değerdir. Öğrencileri bu düşünceye iten sebebin toplumda dini grup kaynaklı yaşanan bazı sorunların olması muhtemeldir.

Örneklem grubuna bir ilahiyat öğrencisinin bir dini gruba katılmasını nasıl değerlendirdikleri sorulduğunda %8,7'sinin gereklidir, %17'sinin faydalı olur, %23'ünün gereksizdir, %48,1'inin doğru değildir şeklinde cevapladıkları görülmüştür. Bu durum, bir İlahiyat Fakültesi öğrencisinin dini gruba katılımının yine İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından olumlu karşılanmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Ankette ayrı seçenekler olarak öğrencilere yöneltilen önermelere göre ise örneklem grubu, dini grupların hem öğrencilere sosyalleşme imkânı sunmasını hem de paylaşma ve dayanışma güdüsünü geliştirmesini %51 oranında bir kabulle karşılamıştır.

Örneklem grubuna dini bilgi ve kanaat yönünden bir etki mekanizması olarak İlahiyat Fakültesi'ni puanlaması istendiğinde toplamda %59,2 oranında 4 ve 5 puan vermesi, karşımıza beklentinin altında bir sonuç çıkarmıştır. Nitekim İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mensubu buldukları fakültelelere bir dini etki mekanizması olarak daha yüksek oranda güven duymaları öngörülmüş, ancak çıkan sonuç bu öngörüğü doğrulamamıştır. Aynı soruda Diyanet İşleri Başkanlığı puanlandığında ise %59 oranında 4 ve 5 seçenekleri işaretlenmiş, İlahiyat Fakülteleri ile eşit oranda bir sonuç çıkmıştır.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, dini bilgi ve kanaat yönünden bir etki mekanizması olarak dini gruplara ise güvenilirlik bakımından toplamda %15 gibi düşük oranda 4 ve 5 puan düzeyinde kanaat bildirdiği görülmektedir. Bu puanlama öngörülen ve doğal görülen bir sonuç olarak karşımızda durmaktadır. Dini gruba mensup olduğunu belirten öğrencilerin toplumda bir dini etki mekanizması olarak dini grupları nasıl puanladıklarına bakıldığında ise yalnızca %47,5 oranında 4 ve 5 puan verdikleri tespit edilmiştir. Yüzde 50'yi bulmayan bu oran dini gruba mensup olan öğrencilerin dahi dini gruplara düşük güven puanı verdiğini ifade etmektedir.

Araştırmamızda elde edilen bazı bulgu ve sonuçlar 2015 yılında yine İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılmış olan bir araştırma ile kıyaslanmış ve sonuçların farklılık arz ettiği tespit edilmiştir. Bu farklılık, 2015 yılında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara mensubiyet, dini gruplara sempati duyma, dini etki mekanizması olarak dini gruplara güven duyma ve din hizmetlerinde onlara görev verme gibi hususlara yansımıştır. Bu algı değişiminin sebepleri üzerinde düşünüldüğünde en etkili amilin 2016 yılında Türkiye'de gerçekleştirilen darbe girişimi olduğu düşünülmektedir. Araştırmamızda öğrencilere yöneltilen ankette bu yönde bir soru bulunmamakla birlikte onların dini grup algıları ile ilgili genel olarak ortaya çıkan tablo, Türkiye'de siyasi hegemonya hedefine yönelmiş olan FETÖ'nün ortaya koyduğu yıkıcı faaliyetlerin İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde belirgin etkiler bıraktığını ifade etmektedir. Darbe girişimi öncesinde İlahiyat Fakültesi öğrencileri dini cemaatlere yüksek düzeyde güven ve sempati

duyarken darbe girişimi sonrası bu sempati ve güven çok büyük ölçüde azalmıştır. Dini gruba mensubiyet oranlarında da oldukça önemli bir düşüş olduğu görülmüştür.

Aynı şekilde öğrenciler darbe girişimi öncesinde dini görevlerin cemaatlere bırakılması düşüncesini yüksek düzeyde olumlu bulurken darbe girişimi sonrası düşüncelerinin değiştiği görülmüştür. Bir dini gruba özel sempatisi olduğunu ve bir dini gruptan istifade etmekte olduğunu bildirenlerin de dini gruplara yüksek düzeyde güven duymaması da değişim olgusunu destekleyen diğer bir bulgudur.

Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, öğrenciler tecrübe edilen bu olumsuz örneğe bakarak genel anlamda dini cemaat olgusu konusunda bütünüyle negatif düşüncelere sahip değildir. Oranlara bakıldığında öğrencilerin yarısından çoğunun (%59,8) dini grupları ya toplum için gerekli ya da kültürel bir zenginlik olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Tablo-4). Bunun yanında öğrencilerin “İslam toplumunda dini gruplara ihtiyaç yoktur.” önermesine %51,4 oranında katılmıyor olmaları da bu bulguyu desteklemektedir. Öğrencilerin dini grupların toplumdaki varlıklarına ilişkin belirtilen oranlarda olumlu kanaat bildirmelerinin yanında %21,7’sinin dini grupları toplum için potansiyel bir tehlike olarak görmeleri de dikkate değer bir durumdur.

Araştırmanın bulguları göz önüne alındığında denilebilir ki, dini gruplar birbirlerinden farklı özellikler arz etse de bütün toplumlarda sosyal hayatın bir gerçeği olarak yer almaktadır. Bunları var eden bazı ortak nedenlerden söz edilebilse de her birinin gerek oluşumları gerekse etkileri itibariyle dayanakları farklılıklar arz etmektedir. Bazen bir dini grubun ortaya çıkmasını sağlayan nedenler ve grubun ortaya çıkarken sahip olduğu hedefler ve niyet, sonradan eklenen gerekçelerle kısmen veya tamamen değişebilmektedir. İslam ülkelerindeki bazı gruplar; örneğin Pakistan’da Tahir’ül-Kadri Cemaati, Hindistan menşeli uluslararası etkinliğe sahip Kerim Ağa Han grubu, Irak’ta Kesnizani Cemaati ve Türkiye’de FETÖ, ideolojik ve siyasi hegemonya hedeflerine yönelik ve dini figürlerle ortaya çıkmalarına karşın sonradan amaçlarında değişiklik olan grupların örnekleridir. Bu örnekler dışında görülmüştür ki, bağlılarının beklentilerini karşılayan ve niyetlerinden sapma göstermeyen dini gruplar toplumda var olmaya devam etmektedir.

Araştırmada karşımıza çıkan sonuçlar İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden dini gruba mensup olanların bile dini gruplara körü körüne bir bağlılık göstermedikleri

hatta zaman zaman onları sorguladıklarını ortaya koymuştur. Muhtemeldir ki bu durum onların almış oldukları ilahiyat eğitiminin tercihlerine yansıdığı bir göstergesidir. Bununla birlikte öğrencilerin dini gruplarla ilgili bazı sorularda azımsanmayacak oranlarda kararsızlık belirten şıkkı tercih etmeleri, dini gruplarla ilgili konuların İlahiyat Fakülteleri'nde yeterince konuşulup tartışılmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Bu sebeple araştırmamız ortaya koymuştur ki, İlahiyat Fakültesi müfredatı hazırlanırken bu önemli hususun dikkate alınarak öğrencilerin dini gruplar hakkında yeterince bilgilendirilmesi amacıyla, toplumda ortaya çıkan tarikat, cemaat, dini grup gibi tüm dini oluşumlara dair bir bilinç kazandırılmasına ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, A. (2016). *Cemaat Algısı*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Aktaş, A. *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
- Akyüz, N., Çapcıoğlu, İ. (2012). Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Amman, T. (2017). Türkiye’de Dini Grupların Anatomisi ve Fetö Hareketi. *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arkaplanı*. İstanbul: Orient Basım, 224-235.
- Arkonaç, S. (1993). *Grup İlişkileri*. İstanbul : Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Arslantürk, Z. (1997). *Araştırma Metod ve Teknikleri*. 3. Baskı, İstanbul: İFAV.
- Atacan, F. (1990). *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Baynal, F. (2017). *Cemaat ve Tarikat Ekseninde Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Ankara: Aşina Kitaplar.
- Büyükkara, M. A. (2007). Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları. *Usul Araştırmaları Dergisi*, 7, 107-136.
- Carrier, P. H. (1987). Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir. Münir Koştaş (Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 335-346.
- Cebeci, S. (2017). Öğrenme ve Bağlanma İkileminde Cemaat ve Cemaatçilik. *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arkaplanı*. İstanbul: Orient Basım, 236-261.
- Cebeci, S. (2018). “İslam Toplumunda İmkândan Tehdide Cemaat ve Cemaatçilik”, 21. Yüzyılda İslam Dünyasına Stratejik Bakış Uluslararası Kongresi, Bildiri Kitabı, Van, s. 372-380.
- Cengil, M. (2003). Tasavvufi Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (11), 213-240.
- Cezayirli, G. (1997). Dinî Grup ve Toplumsal Grup. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 365-375.
- Çelik, C. (2013). Dini Gruplar Sosyolojisi. *Din Sosyolojisi*. Konya: Palet Yayınları, 275-302.

- Eren, S. (2000). Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü. *Dini Araştırmalar*, 3 (7), 93-112.
- Fitcher, J. (1994). *Sosyoloji Nedir?*. Nilgün Çelebi (Çev.). Ankara: Attila Kitabevi.
- French, J. R. P., Jr., & Raven, B. (1959). The bases of social power. D. Cartwright (Ed.), *Studies in Social Power* (s. 150-167). Oxford, England: University of Michigan.
- Freyer, H. (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi*. Tahir Çağatay (Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Günay, Ü. (1993). *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.
- Hogg, M. (1997). *Sosyal Psikolojik Açından Grupta Bütünleşme*. Aliye Mavili Aktaş (Çev.). İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Hogg, M. A., Vaughan, G. M. (2007). *Sosyal Psikoloji*. İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez (Çev.). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Hortaçsu, N. (1998). *Grup İçeri Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Işık, Z. (2017). *Zaman Ayarlı Kaos-15 Temmuz Sonrasında Türk Toplumunun Dinî Gruplara ve Gruplaşma Olgusuna Bakışı*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Jones, J. W. (2004). Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion. *Journal of Religion and Health*. 43 (4), 317- 328.
- Karlı, N. (2019). Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği. *Bilimname*, 37 (1), 1187-1210.
- Koenig, H. G., Larson, D. B. (2001). Religion and Mental Health: Evidence for an Association, *International Review of Psychiatry*. 13, 67-78.
- Kurt, A. (2012). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Lehimler, H. M. (2017). *Taksim Meydanı Demokrasi Nöbetleri Alan Araştırması- 2016*. İstanbul: RNA.
- Onat, H. (2010). "Türkiye'de Cemaat Meselesini Konuşmak Kolay Değildir", <http://www.hasanonat.net/index.php/24-tuerkiye-de-cemaat-meselesini-konusmak-kolay-degildir> 05.01.2019.
- Özcan, Z., Doğan, M. (2016). 15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri. *Turkish Studies*, 12 (16), 401-422.

- Sarıkaya, M. S. (2001). Dinî Zihniyetlerimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri. *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 3 (5-6), 45-60.
- Tatlıoğlu, D. (2008). Dinî Cemaatlerin ve Tarikatların Fonksiyonel Analizi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (3), 97-125.
- Wach, J. (1990). *Din Sosyolojisi*. Ünver Günay (Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Yavuz, K. (1986). Din Psikolojisinde Metot Meselesi ve Yeni Gelişmeler. *A.Ü.İ.F.D*, 7, 153-185.
- “Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakış Açısı Raporu”. MAK. 2017.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 114-140

Seci' Sanatıyla Yazılan Tefsirler

Tafsirs Writing With The Art of Saj'

Selami YALÇIN

Dr. Öğr., Sakarya Üni. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, Sakarya Uni. Faculty. of Theology, Department of Tafsir
Sakarya/Turkey

yalcinselami23@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-00067-7076-9498

Atıf: Yalçın, Selami. "Seci' Sanatıyla Yazılan Tefsirler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 114-140.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558617>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 114-140.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Seci' Sanatıyla Yazılan Tefsirler¹

Öz: Cahiliye döneminde konuşmada kullanılan seci', zamanla kitap yazımında da tercih edilmeye başlanmıştır. Özellikle "makâme"lerde, kitapların mukaddimelerinde ve duâlarda sıkça başvurulan bir tarz olmuştur. Muhatabı etkilemek maksadıyla şiirin dışında da vezin ve kafiyeyle ifadeler süslenmeye çalışılmıştır. Vaaz ve hutbelerde de seci' kullanılmıştır. Tasavvufi çevreler duygulara daha çok nüfuz ederek insanları irşâd edebilmek amacıyla seci'in sanat yönünden yararlanmışlardır. Bunun doğal bir uzantısı olarak işârî tefsir yazan tasavvuf erbabından bazı âlimler bu üslûbu tefsir kitaplarına yansıtmışlardır. Tefsir kitaplarıyla, onlarla ilgili yazılan tezlerin ve makalelerin taranması sonucunda Kuşeyrî, Necmeddîn Dâye, İzzuddîn b. Abdusselâm, Ni'metullah en-Nahcuvânî ve İbn Acîbe'nin tefsirlerinde sıkça; İbn Korkmaz'ın Fethu'r-rahmân'ın bazı kısımlarını, Nesru'l-cumân'ın ise tamamını seci'li üslûpla yazdıkları tespit edilmiştir. Bu müfessirler daha çok mutarraf ve mütevâzî, bazen murassa' tarzında fıkralar kaleme almışlardır. Şiirde kullanılan tarsi' sanatını bazen, seci'in diğer çeşitlerini de nadiren ifadelerine yansıtmışlardır. Estetiği sağlama düşüncesiyle müfessirler sözü bazen uzatmış olsalar bile seci' tarzını tefsirlerinde tercih etmeleri önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Seci', Tefsirde Seci', Kur'an'da Seci', İşârî, Nesru'l-Cumân

Tafsirs Writing With The Art of Saj'

Abstract: Saj' which was used in colloquial speech in the Jahiliyyah period was started to be preferred in book writing in the course of time. Especially, in the "maqâme"s, the introduction of books and prayers, it was a frequently used style. In order to influence the audience or the readers, it was aimed that to embellish the expressions with the rhythm and rhyme. Saj' was also preferred in preach and khutbah. Sufistic circles benefited from the art of saj' to be able to guide people by penetrating emotions. As a natural extension of this, some of sufi scholars who wrote ishârî tafsirs reflected this style to their tafsirs. As a result of the examination of the tafsir books, theses and articles written about them, it was determined that al-Qushayrî, Naqmaddîn Dâye, Izzuddîn b. Abdussalâm al-Sulemî, Ni'matullah al-Nahcuvânî, and İbn Acîbah often used the style of saj' in tafsir. Besides, it was found that İbn Qurqmâs used saj' style in some parts of Fath al-Rahmân, but for Nathr al-Jumân he used the saj' style in the whole text. Generally, those mufasssirs wrote opinion essays using the mutarraf, mutewâzî and murassa' styles. They sometimes applied the art of tarsi', which is used in poetry, and rarely reflected other varieties of saj' to their expressions. Although the mufasssirs occasionally extended the word due to the aesthetic concern, it is important that saj' style is preferred in their works.

Key Words: Saj', Saj' in Tafsir, Saj' in Qur'an, Ishârî, Nathr al-Jumân.

التَّفَاسِيرُ الَّتِي أُلْفَتْ بِالسَّجْعِ

الملخص: السجع كان يستخدم في الكلام في فترة الجاهلية، ثم بدأ يفضل في تأليف الكتب على مرور الزمان. كان يستخدم خاصة في المقامات وفي مقدمات الكتب والدعوات أسلوبًا شائعًا، لتحصيل التأثير في المحاور الذي يحاول تزيين التعبيرات بالوزن والقافية من دون الشعر. كان يفضل السجع في الوعظ والخطبة أيضًا. واستفادت الدوائر الصوفية من فنون السجع بقصد التمكن من توجيه الناس عن طريق اختراق العواطف. بعض العلماء الصوفيين ألقوا التفسير الإشاري امتدادًا طبيعيًا لهذا ونقلوا هذا الأسلوب إلى التفسير. يرى أن التشييري ونجم الدين داية وعز الدين بن عبد السلام ونعمة الله النخجواني وابن عجيبة يستخدمون هذا الأسلوب في الغالب نتيجة من فحص كتب التفسير والأطروحات والمقالات المكتوبة عنها. ومن ناحية أخرى، استخدم ابن قرقماس أسلوب السجع في بعض أجزاء تفسير "فتح الرحمن" وفي جميع تفسير "نثر الجمال". استخدم هؤلاء المفسرون السجع المطرف والمتوازي على الأكثر والسجع المرصع أحيانًا. طبقوا بعضًا من فنون الترصيع الذي يستخدم في الشعر، والأنواع الأخرى من السجع على تعبيرهم نادرًا. على الرغم من أن المفسرين قاموا بتمديد الكلمات بسبب القلق الجمالي أحيانًا، من المهم أنهم فضلوا أسلوب السجع في كتابة التفسير.

الكلمات المفتاحية: سجع، السجع في التفسير، السجع في القرآن، اشاري، نثر الجمال.

¹ Not: Bu makale "İbn Korkmaz el-Aktemurî ve "Nesru'l-Cumân el-Muntazam min Fethi'r-Rahmân" Tefsiri" isimli tezin bir bölümünden üretilmiştir.

GİRİŞ

İslâm tarihi boyunca eser te'lifinde çoğunlukla nesir tercih edilirken bazen şiire veya seci'li bir üslûba başvurulduğu da olmuştur. Eserin yazılma maksadına göre uygun olan tarz tercih edilmiştir. Açıklama, ikna ve anlatım gayesi güdüldüğünde nesirden; duygulara hitap edilmek istendiğinde süslü bir anlatımdan, metnin kolay ezberlenmesi için şiirden yararlanılmıştır. Kimi müellif manaya odaklanırken kimi sanatı incelemiştir. Sanatı tercih edenlerin bir kısmı ritme, bazıları ise seci'e yönelmişlerdir.

Lafızları güzelleştirmeye yönelik seci' üslûbu, Cahiliye ve erken İslâm devirlerinde özellikle hitâbe, vasiyet, hikmetli sözler ve dokunaklı öğütler (hikemiyât, mevâiz), zarif sözler (nevâdir) vb. edebî türlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.² Cahiliye döneminden tevarüs edilen bu üslûp, muhatabı etkileme maksadıyla duygulara hitap ettiği ve anlama doğrudan etki ettiği için İslâm tarihi boyunca kullanılmagelmiştir.

İlim ve medeniyetin altın çağı olan Hicri IV. asırda gayet güzel seci'lerle bezenmiş olan "makâme" denilen kısa hikâye türü ortaya çıkmıştır. Makâmelerde anlam ve içerikten çok sözün belâgat sanatlarıyla süslü olmasına önem verilmiştir. Dil, incedir ve edebî söz sanatlarıyla süslenmiştir. Sözcüklerin taşıdıkları anlamdan çok, onların kulağa hoş gelen ritmik (ezgisel) yönüne önem verilmiştir. Tümceler genellikle kısa ve uyaklı yazılmıştır.³ İlk defa Bedüzzamân el-Hemedânî (ö. 398/1008)⁴ ile Harîrî'nin (ö. 516/1122) makâmât eserlerindeki kullanılış şekliyle seci' sanatı zirveye ulaşmıştır.⁵ Öğüt verme ve eğlendirmenin yanı sıra, dini, ahlaki ve toplumsal sorunları ele alan⁶ makâmelerin Memlûkler çağına gelindiğinde bediî sanatlarla süslü kısa seci'li söz üslûbunu koruduğu görülmüştür.⁷ Sonraki dönemlerde bu tür nesirle birçok edebiyatçı eserler te'lif etmiştir.

² İsmail Durmuş, "Seci'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 273.

³ Ahmet Birinci, *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 16.

⁴ Nevzat Aşık, "Hicri IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İzmir 1985): 55; Birinci, *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri*, 10.

⁵ Aşık, "Hicri IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", 55; Sıtkı Gülle, "Arap Edebiyatında 'Makâme' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmât'ı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İstanbul 2000): 189.

⁶ Birinci, *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri*, 17.

⁷ Birinci, *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri*, 10.

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirler de seci'li makâmâtlar yazmışlardır.⁸ Bir tefsirini baştanbaşa seci' ile yazan İbn Korkmaz (ö. 882/1478) da bu türde “*el-Mekâmetu'r-râbiatu ve'l-işrûn*”⁹, “*Muâ'radatü mekâmâtî'l-Harîrî*”¹⁰ ve “*el-Mekâmâtu'l-felsefiyye ve't-tercumânâtu's-sûfiyye*”¹¹ adlarıyla üç eser kaleme almıştır. Son olarak İXX. asırda yaşamış olan Nâsîf el-Yâzıcı'ya (ö. 1287/1870) kadar pek çok müellif makâmât türünde eseri seci'li yazmıştır.¹²

Osmanlı'da da yaygın olarak seci'li bir üslûp kullanan müellifler olmuştur. Türkçe yazılan bazı metinlerde, devlet büyüklerine sunulacak yazılarda, şair ve ediplerin birbirlerine yazdıkları mektuplarda, yazarların sanat güçlerini kanıtlamak istedikleri dibace ve mukaddimelerde, giriş bölümlerinde ve diğer bazı edebî eserlerde genellikle bu üslûp kullanılmıştır.¹³

Bütünüyle seci'li ifadelerle kaleme alınmış olan Sinan Paşa'nın “*Tazarru'nâme*”'si ile “*Müzekki'n-nüfûs*”'u, “*Tezkiretü'l-evliyâ*” ve “*Menâkıbnâme*” türü tasavvufi kitaplar; Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın “*Ma'rifetnâme*”'si gibi eserler, vak'anüvis tarihleri başta olmak üzere çeşitli tarih kitapları, “*Siyer-i Veysî*”, “*Şekâik*” tercüme ve zeyilleriyle şüara tezkireleri gibi biyografik eserlerde de bol seci'li ifadeler görülmektedir.¹⁴

Yine duâ metinlerinde seci' etkili bir ifade tarzı olarak dikkat çekmektedir. “*Duânâme*” adıyla anılan mensur Türkçe eserler bu üslûpla kaleme alınmıştır.¹⁵ Bunların dışında vaaz ve hutbe gibi dini konuşmaları da içine alan hitâbet sahası seci'in etkili olduğu alanlardandır.¹⁶ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), vâizin konuşmasını şiir ve seci' ile süslemesini caiz görmüş olması da bu konuda dikkate değerdir.¹⁷

⁸ Bk.: Aşık, “*Hicri IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar*”, 56-74; Birinci, *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri*, 18-22; Hacı Çiçek, “*es-Suyûtî'nin Makâmât'ında Konuşan Değerli Taşlar: el-Makâmâtu'l-yâkûtiyye Örneği*”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017/2): 24-25.

⁹ Hizânetü't-turâs, *Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 99: 728.

¹⁰ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7: 10.

¹¹ İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-muellifin ve âsâri'l-musannifin* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 2: 210; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 10; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 11: 150.

¹² Aşık, “*Hicri IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar*”, 73.

¹³ Süleyman Çaldak, “*Eski Türk Edebiyatında Nesir (Düz Yazı)*”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 7/77-78 (Temmuz-Ağustos 2006): 76.

¹⁴ Mustafa Uzun, “*Seci'*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 276.

¹⁵ Uzun, “*Seci'*”, 36: 276.

¹⁶ Uzun, “*Seci'*”, 36: 275.

¹⁷ Bk.: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 276.

Tefsir alanında da bazı müfessirler bu tarzı tercih etmişlerdir. Burada *hangi müfessirlerin bu üslûbu kullandığı veya hangi tür tefsirlerin seci'li üslûpla yazıldığı* hususu önem arz etmektedir. Bunun cevabını bulabilmek için rivâyet, dirâyet ve işârî tefsirler incelenmiştir. Tefsirlerle ilgili yazılan tezler ile makaleler taranmıştır. Bu çalışmalar sonucunda seci' ile yazılan eserler ortaya çıkarılmıştır.

Araştırma sonucunda bazı işârî tefsirlerin bu sanatla yazıldığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine tespit edilen eserler seci'i kullanma bakımından incelenmişlerdir. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle seci'in mahiyeti ve çeşitleri izah edilmiş daha sonra ise müfessirlerin tefsirlerinde bu sanatı kullanma biçimleri ele alınmıştır. Tefsirlerin seci' açısından dil ve üslûp özellikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak müfessirin eserinde seci' çeşitleriyle ilgili yazdığı ifadeler örnek verilerek yöntemi tanıtılmış, eserin bu açıdan meziyeti ve kusurları izah edilmiştir.

Yapılan araştırma sonucunda tefsirlerde üç farklı tarzın uygulandığı anlaşılmıştır. Birinci tarz, normal nesirle yazılan metinlerin arasına seci'li ifadelerin serpiştirilmesidir. Müellif bir âyeti tefsir ederken bazı cümlelerini seci'li yazmıştır. Bu tür tefsirlerin hemen hemen her sayfasında seci'li fıkralara rastlamak mümkündür. İkinci tarz ise, âyetler tefsir edilirken bir veya birkaç paragraftaki bütün ifadelerin seci'li olmasıdır. Şiirle istiḡhatta bulunanların araya beyitler yerleştirdiği gibi seci'li bir bölüm metinlerin arasına yerleştirilmiştir. Üçüncü tarz ise eserin baştan sona bütün cümlelerinin seci'li olmasıdır.

1. Genel Olarak Seci' ve Çeşitleri

Seci' kelimesi sözlükte "eşit olmak, düz olmak ve benzemek" gibi manalara gelmektedir. Güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi,¹⁸ yay gibi iki uçlu şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hâle gelmesi gibi durumları ifade etmede kullanılmaktadır.¹⁹

Seci' kavramı "nesirdeki ifade bölüklerinin (fıkralarının) sonlarının aynı kafiyeyle (fâsılayla) bitmesi veya hem vezin hem de kafiye uyumlu olması ya da sadece vezinde uyumlu olması" anlamında kullanılmaktadır.²⁰ Özetle mensûr

¹⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cefâl (Beyrut: Dâru ihya'î turasi'l-Arabî, 1996), 1: 208-209, 2: 327; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 1: 414, 8: 150-151; Durmuş, "Seci'", 36: 273.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8: 150-151; Durmuş, "Seci'", 36: 273.

²⁰ Ahmed b. Ali Kalkaşandî, *Subhu'l-aḡşâ fi snaâti'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmye, ts.), 2: 302; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8: 150; Muhammed b. Korkmaz b. Abdillâh Nâsiruddîn el-Aktemurî, *el-Gaysu'l-*

metinlerde cümle ya da cümleciklerin sonundaki ses uyumuna denilmektedir.²¹ Nesirdeki seci', nazımdaki kafiye gibidir.²² Arapça seci'li bir sözde fıkra sonlarının sükûn ve vakıf ile okunması gerekir. Aksi takdirde farklı i'râb hareketleri seci'i bozabilir.²³

Seci' aynı harflerin tekrarı ile olduğu gibi mahreç veya sıfat bakımından birbirine yakın olan harflerin tekrarıyla da gerçekleşebilir. Nitekim Fatıha sûresinin seci' sistemi nûn ve mîm harfleri üzerine kurulmuştur.²⁴

Belâgat otoriteleri sözün temel amacı hâline dönüştürülmemiş olan, manalara tabi olarak doğal bir şekilde sözü süsleyen seci'i makbul saymışlardır.²⁵ Edebî metinlerde ve hitâbette kullanımı çok eskilere dayanan seci' güzel sanatlardan sayılmıştır.²⁶

Cahiliye döneminde seci' genellikle zorlama ve yapmacıktan uzak, tabii bir şekilde gerçekleştiriliyordu. Kâhinlerin seci'li sözlerinde ise zorlama ve sunîlik mevcuttu. Nitekim bu tür seci'li sözlerle konuşan bir sahabîyi Resulullah uyarmıştır.²⁷ İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan yalancı peygamberlerin seci'li sözlerinde de bu tür zorlamalar görülür. Abbâsîler devrinde iyice yaygınlaşan seci' üslûbu IV. (MS. X.) yüzyılın ortalarına kadar tabiiliğini koruyabilmiştir.²⁸ Daha sonraları lafzi sanatları kelime oyunu hâline dönüştüren aşırılıklar sonucunda sunî seci'ler hâkim olmaya başlamıştır. Bununla birlikte edebî nesir yazarları arasında seci'i çok kullananlar olduğu hâlde tabiiliği bozmayanlar da vardır.²⁹

1.1. Seci'in Şartları

meri' alâ zehri'r-rebî', Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 1042, 68a; Durmuş, "Seci'", 36: 273. Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyat* (İstanbul: 1299), 352; Durmuş, "Seci'", 36: 273; Uzun, "Seci'", 36: 275; Mâlik Muhammed Beni Atâ Cemâl, *es-Sece'u fi'l-asri'l-câhilliyye* (Doktora Tezi, Ürdün Câmîatu mute imâdetü'd-dırâsâti'l-ulyâ, 2011), 5-6.

²¹ Ayşe Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", *Türkoloji Araştırmaları: Turkish studies international periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic volume*, 2/4 (2), Tunca Kortantamer Özel Sayısı 2 (2007): 2: 1056.

²² Durmuş, "Seci'", 36: 273; Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", 1057.

²³ Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ*, 302; İbn Hicce el-Hamevî, Ebû Bekir b. Ali, *Semerâtu'l-evrâk* (Mısır: Mektebetü'l-cumhûriyeti'l-Arabiyye, ts.), 2: 139; Durmuş, "Seci'", 36: 274.

²⁴ Durmuş, "Seci'", 36: 274.

²⁵ Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-kebîr fi snâati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd (Metbeu'l-mecmeu'l-ilmî, 1375), 253; Durmuş, "Seci'", 36: 274.

²⁶ Cemâl, *es-Sece'u fi'l-asri'l-câhilliyye*, 5.

²⁷ Buhârî, "Tıb", 46; Müslim, "Kasâme", 36-38.

²⁸ Durmuş, "Seci'", 36: 273.

²⁹ Durmuş, "Seci'", 36: 273.

Seci'li kelimelerin sunîlik ve zorlamadan uzak, kendi seyrinde yerine oturmuş olması önemlidir. Seci', bizzat amaç değil anlamı güzel bir lafız kalıbı içinde sunmayı hedefleyen bir araçtır.³⁰ Seci' yapmak için mananın tekrarı veya mananın lafza feda edilmesi önemli kusurlardır.³¹ Bu sanatla metin yazan bir müellifin bu yöntemi, Arap dili, belâğati ve edebiyatı ile alanın kavramlarına olan hâkimiyetini ortaya koyması bakımından olumlu; seci' kaygısıyla yer yer birtakım zorlamalara ve tekrarlara yol açması açısından olumsuz değerlendirilebilir.³²

1.2. Seci'in Çeşitleri

Seci'ler fıkra sayısı, uzunluk-kısalık ve vezin ile kafiye uyumu açısından kısımlara ayrılırlar. Seci'li ifadeler genellikle iki, bazen üç, nadiren de dört ve daha fazla fıkradan oluşabilirler.³³ Seci'de iki fıkranın birbirleriyle uzunluk ve kısalık açısından denk oluşları da önem arz etmektedir. Seci'ler genel hatlarıyla uzun ve kısa olarak ikiye ayrılırlar. Kısa olanların her fıkrası iki kelimedenden oluşur.³⁴ Bunu kısa, orta ve uzun olmak üzere üçe ayıranlar da olmuştur. Yaklaşık olarak her bölümdeki kelime sayısı iki-dört arasında ise kısa, beş-on arasında ise orta, on bir ve daha fazla ise uzun seci' olarak kabul edilmiştir. Kısa seci'de bölümleri oluşturan kelimeler ne kadar az ise seci' o ölçüde güzel olur.³⁵ En güzel seci'li söz, fıkraları birbirine eşit olandır.³⁶

Seci'de kafiye ve vezin uyumu metne güzellik katmakta ve kulağa hoş gelmektedir. Belâgatçıların çoğunluğu kafiye (revî) ve vezin uyumu bakımından seci'leri mutarraf, mütevâzî, murassa' ve müşattar olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.³⁷ Tarsî' tamamlayıcı bir kısım olarak ilave edilmektedir.³⁸

³⁰ Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", 1063.

³¹ Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* (Kahire: Daru'n-nehda, ts.), 2: 197-198; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-merî'*, 68b; Uzun, "Seci'", 36: 275; Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", 1062-1063.

³² Mehmet Yalar, "Önsöz", *Kur'an-ı Kerim Tefsiri - Letâifu'l-İşârât* (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 1: 8.

³³ el-Mueyyed Yahya b. Hamza b. Ali Ulvî, *et-Tırâzu li esrâri'l-belaga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1423), 3: 16.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1: 235-236; Ulvî, *et-Tırâz*, 3: 14-15.

³⁵ Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 2: 310; Durmuş, "Seci'", 36: 274.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1: 233; İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-kebir*, 253; Ulvî, *et-Tırâz*, 3: 15; Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 2: 310; Durmuş, "Seci'", 36: 274.

³⁷ Muhammed b. Korkmaz b. Abdillâh Nâsiruddîn el-Aktemurî, *Zehru'r-rebi' fi şevâhidi'l-bedi'*, thk. Mehdi Es'ad Arâr (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-ilmiyye, 2007), 102; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-merî'*, 68a; İbn Hicce, *Semerâtu'l-evrâk*, 2: 136-137; Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 2: 305; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Filiz Kılıç - Ayşe Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", *Osmanlı Araştırmaları*, Neşir Heyeti- Halil İnalçık - İsmail E. Erünsal (İstanbul: 2006), 37: 237.

³⁸ İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebi'*, 102; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-merî'*, 68a.

1.2.1. Mutarraf Seci'

Fıkra sonlarındaki fâsıla kelimelerinde sadece kafiye uyumunun bulunmasına mutarraf seci' denir. Bu tür seci'de vezin uyumu yoktur.³⁹ Şu âyetler örnek verilebilir: (14) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (en-Nûh 71/13-14). Âyetlerdeki "vakâren" ve "atvâren" kelimelerinde kafiye aynı fakat vezin farklıdır.⁴⁰

1.2.2. Mütevâzî Seci'

Sadece son kelimelerinin aynı vezinde ve aynı kafiyede olmasına denir. Buna "tevâzun" da denir. (14) فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (el-Gâşiye 88/13-14) âyetlerindeki "merfûah-mevdûah" ve (30) فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ (28) وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ (29) وَظِلِّ مَمْدُودٍ (el-Vâkia 56/28-30) kelimeleri buna örnektir.⁴¹ Bu tür daha tabii ve rahat olduğundan birçok edip ve yazar tarafından tercih edilmiştir.⁴² Bunu seci'in en güzeli kabul edenler vardır.⁴³

1.2.3. Murassa' Seci'

İki fıkradaki her kelimenin simetriği olan kelimeyle hem kafiye hem de vezin açısından uyumlu olmasına murassa' seci' denir.⁴⁴ Buna müvâzî seci' diyenler de vardır.⁴⁵ Bu, seci'in en güzel türüdür.⁴⁶ Kur'ân'da bunun örnekleri pek çoktur.

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (1) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (2) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (3) فَأَنْزَرَ بِهِ نَعْمًا (4) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (5)

³⁹ İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 102; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 68a; Kalkaşandî, *Subhu'l-aşâ*, 2: 305; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 37: 237.

⁴⁰ İbn Korkmaz, *Gaysü'l-Meri'*, 68b; Durmuş, XXXVI, 274.

⁴¹ İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 69a; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 37: 237.

⁴² Durmuş, "Seci'", 36: 274.

⁴³ Ali Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Erzurum: 1991): 270, 271.

⁴⁴ İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 104; *Gaysü'l-meri'*, 70b-71a; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 37: 237.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 1: 272; İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 103; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 69a; Ulvî, *et-Tirâz*, 3: 22; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 37: 237.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 1: 272; İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 103; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 69a; Ulvî, *et-Tirâz*, 3: 22; Kalkaşandî, *Subhu'l-aşâ*, 2: 304.

el-Âdiyât 100/1-5. âyetlerinde birbirinin mukabili olan "mûriyât-mûğirât" "dabhan-kadhan-subhan" ve "eserne- vasatne", "nak'an-cem'an" kelimelerinde hem vezin hem de kafiye birliği vardır.⁴⁷

1.2.4. Müşattar Seci'

Müşattar seci'de iki fıkranın her bir fıkrasında kendi içinde birbiriyle kafiyeli iki kelime bulunur. Ancak birinci ve ikinci fıkra arasında kafiye birliği olmaz.⁴⁸ Fıkraların son kelimeleriyle (aruz ve darb) sesdeş olan ara (iç) kafiyelerin bulunması mûsiki etkisini ve ahengi arttırır.⁴⁹

Bunların dışında da seci' ile ilgili bazı kavramlar ve nadir kullanılan bazı seci' çeşitleri vardır. Fıkra sonlarındaki fâsıla kelimelerinin aynı vezinde ve aynı kafiyede olmasına *hâlî* (süslü) *seci'* adı da verilir. Fâsıla kelimeleri arasında kafiye birliğinin bulunmayıp yalnız vezin birliğinin bulunmasına *âtıl* (süssüz/yalın) *seci'* denir. Hâlî seci' mütemâsil ve mütevâzî diye ikiye ayrılır.⁵⁰ Her iki fıkradaki kelime sayıları eşit ve bütün kelimeler simetriği olduğu kelimeyle aynı vezinde olduğu hâlde kafiye uyumunun bulunmamasına *mütemâsil seci'* denir. Buna mümâsele de denilmektedir.⁵¹ Fıkraların sonundaki kelimelerde kafiye uyumu bulunmayıp sadece vezin uyumu olan türüne de *mütevâzin seci'* denir.⁵² Ancak bu türü, seci' olarak kabul etmeyenler de vardır.⁵³

2. Seci' ile Tefsir Yazımı

Seci'in Kur'ân'da varlığıyla ilgili yapılan tartışmalara rağmen⁵⁴ bazı müfessirler tefsir yazımında seci'li üslûbu tercih etmişlerdir. Dirâyet veya rivâyet tefsiri telifinde

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meslü's-sâir*, 1: 272; İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 103; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 69a; Ulvî, *et-Trâz*, 2: 22; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 37: 237.

⁴⁸ İbn Korkmaz, *Zehru'r-rebî'*, 103; İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 70a; Durmuş, "Seci'", 36: 274.

⁴⁹ Durmuş, "Seci'", 36: 275.

⁵⁰ İbn Korkmaz, *Gaysü'l-meri'*, 69a; Durmuş, "Seci'", 36: 274; Uzun, "Seci'", 36: 275; Kılıç - Yıldız, "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'", 237.

⁵¹ Ulvî, *et-Trâz*, 3: 22; Kalkaşandî, *Subhu'l-aşâ*, 2: 306.

⁵² Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", 270; Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", 1057; Cemâl, *es-Seceu fi'l-asri'l-câhilliyye*, 10; M. Fatih Köksal, "Tartışmalı Bir Seci' Türü: Sec'i Mütevâzin", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (İstanbul: 2018): 592.

⁵³ Yıldız, "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler", 1057; Köksal, "Tartışmalı Bir Seci' Türü: Sec'i Mütevâzin", 593.

⁵⁴ Belâgat âlimlerinin çoğu Kur'ân'daki seci' üslûbuna "seci'" adının verilmesinde sakınca görmezken bazı müfessirler ve belagatçılar, "fâsıla" terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Rummânî (ö. 384/994) ve Bakillânî (ö. 403/1013) seci'in kâhinlerin üslûbu olması ve kuş civıltısını ifade etmesi nedeniyle onu bir kusur olarak kabul etmişler ve Kur'ân'da var olmadığını savunmuşlardır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), İbn Sinan el-Hafâcî, (ö. 466/1073) Abdül-Kâhir el-

süslü metin yazımına gereksinim duyulmazken tasavvufî çevrelerde irşâd vazifesini yürüten bazı müellifler bu sanatın etki gücünden yararlanmaya çalışarak bu üslûbu kullanmışlardır. Bunun sonucunda kimi işârî tefsirler seci'li ifadelerle süslenmiştir.

2.1. Kısmen Seci'li Yazılan Tefsirler

2.1.1. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) "Letâifu'l-işârât" Adlı Tefsiri

Eserini gayet akıcı ve güzel bir üslûpla kaleme alan Kuşeyrî,⁵⁵ tefsirinin hemen her sayfasında seci'li ifadelerle yer vermiştir. Fâtîha sûresini tefsir ederken az sayıdaki cümlesi hariç ifadelerinin tamamı seci'lidir. Bu kısımdaki fıkralarının çoğunluğu iki kelimedenden oluşmaktadır ve adeta şiir gibidir.⁵⁶ Sesler, gayet güzel ve tesirli, kelimeler ahenklidir.

Kitabın ilerleyen kısımlarında da seci'li üslûp hâkimdir. Eseri Türkçe'ye çeviren Mehmet Yalar, tercüme için yazdığı "Önsöz"de şöyle demektedir:

"Eserde kullanılan dilin en önemli biçimsel özelliği, yoğun bir şekilde seci' sanatına başvurulmuş olmasıdır. Bu özellik, müellifin Arap dili, belâgati ve edebiyatı ile alanın kavramlarına olan hâkimiyetini ortaya koyması bakımından olumlu; seci' kaygısıyla yer yer birtakım zorlamalara ve tekrarlara yol açması bakımından ise olumsuz değerlendirilebilir."⁵⁷

Müfessir seci' çeşitlerinin hepsini ifadelerinde kullanmıştır. Eserde mutarraf⁵⁸ ve mütevâzî seci'ler yaygın olarak bulunmaktadır.⁵⁹ Yer yer şiire yakın bir üslûpla yazdığı bazı seci'lerde tarsi' sanatı uygulamıştır.⁶⁰ Seci' için zorlama ifadeleri

Cürcânî (ö. 471/1078-79), Ziyaeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) ve Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi belâgat otoriteleri sözün temel amacı haline dönüştürülmemiş olan, manalara tabi olarak doğal bir şekilde sözün süsleyen nitelikteki seci'i makbul sayarak onun Kur'ân'da var olduğunu söylemişlerdir. Bunların dışındaki ulemanın çoğunluğu da Kur'ân'ın Arap kelâmının fasih üslûbuyla nazil olduğunu söyleyerek onda seci'in var olduğunu belirtmişlerdir. (Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabî, 1957), 1: 54-56; İbn Korkmaz, *Gaysu'l-meri'*, 68a; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 3: 334-337; Durmuş, "Seci'", 36: 273-274.

⁵⁵ Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-İşârât" İsimli Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991): 43; Ahmet Bedir, "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-İşârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele"nin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001): 190, 191.

⁵⁶ Bk.: Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: ts.), 1: 44-47.

⁵⁷ Yalar, "Önsöz", 1: 8.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 46; 1: 47; 1: 48; 1: 49; 1: 50; 1: 51; 1: 52; 1: 53; 1: 55; 1: 57; 1: 72; 1: 73; 1: 80; 1: 88; 1: 120; 1: 170; 1: 171; 1: 218; 1: 232; 1: 242; 1: 245; 1: 516; 1: 517; 2: 23; 2: 40; 2: 172; 3: 227; 3: 419; 3: 420.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 46; 1: 47; 1: 48; 1: 49; 1: 50; 1: 52; 1: 53; 1: 55; 1: 56; 1: 57; 1: 72; 1: 218; 1: 232; 1: 516; 1: 517; 2: 41; 2: 165; 2: 284; 3: 212; 3: 227; 3: 228; 3: 232; 3: 787.

⁶⁰ Bk: Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 50; 1: 52; 1: 55; 1: 73; 1: 218; 1: 517; 2: 284; 3: 227.

nadirdir. Akıcı bir dil, zengin kelime çeşidi ve araya serpiştirilen seci'lerle yazılan edebî cümleler zihni rahatlatmakta ve kulağa hoş gelmektedir.

Mutarraf, mütevâzî ve murassa' türlerinde yazdığı seci'lerine besmeleyi tefsir ederken yazdığı şu fıkraları örnek verilebilir:⁶¹

الباء فى «بسم الله» حرف التضمين أى بالله ظهرت الحادثات، وبه وجدت المخلوقات، فما من حادث مخلوق، وحاصل منسوق، من عين وأثر وغير، وغير من حجر ومدى، ونجم وشجر، ورسم وظلل، وحكم وعلل- إلا بالحق وجوده، والحق ملكه، ومن الحق بدؤه، وإلى الحق عوده، فبه وجد من وحد، وبه جدد من ألد، وبه عرف من اعترف، وبه تخلف من اقتترف.⁶²

Müfessir الحادثات ve المخلوقات kelimelerinde mutarraf; منسوق- مخلوق kelimelerinde mütevâzî; حجر-مدى/ غير-أثر; murassa' seci'ler de inşa etmiştir. Yukarıdaki: "وبه عرف من اعترف، وبه تخلف من" fıkraları buna örnektir. Müellif buna benzer pek çok seci'ler yazmıştır.⁶³

Kuşeyrî peş peşe aynı seci' ile yazılan iki, üç veya dört fıkralı ifadeler kullanmıştır.⁶⁴ Ancak iki fıkralı seci'leri daha çok tercih etmiştir.⁶⁵ Tefsirin baş tarafında kısa seci'ler yazmışken ilerleyen sayfalarda daha uzun fıkralar kurmuştur. En kısa fıkraları iki kelimedenden oluşmuştur.⁶⁶ Beş ile on kelimedenden oluşan fıkraları da yaygın kullanmıştır.⁶⁷ Kurduğu uzun cümlelerde bazen cümle içinde sıfat veya isim tamlamalarıyla seci' fıkraları oluşturmuştur.⁶⁸ On kelimedenden fazla olan uzun fıkraları ise nadirdir.⁶⁹

2.1.2. Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) "*Bahrü'l-hakâik ve'l-me'ânî fî tefsiri's-seb'i'l-mesânî*" Adlı Tefsiri

Her sayfasında seci'li ifadeler bulunan bu işârî tefsirin adı ve müellifi hakkında tartışmalar vardır. "et-Te'vîlâtü necmiyye" diye de şöhret bulan eser Dâye'nin hocası olan Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) da nispet edilmiştir. Ancak Süleyman Ateş, "*Necmeddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*" adlı doktora tezi hazırlayan Mehmet Okuyan

⁶¹ Not: Seci'li kelimelerin kolay görülebilesini sağlamak için örneklerdeki ilgili kelimeler koyu olarak yazılmıştır.

⁶² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44.

⁶³ Bk: Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 46; 1: 47; 1: 48; 1: 50; 1: 52; 1: 53; 1: 73; 2: 22; 2: 40; 2: 165; 3: 417.

⁶⁴ Dörtlü seci'leri için bk: Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 217; 1: 523; 2: 284; 3: 228.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 46; 1: 47; 1: 48; 1: 49; 1: 50; 1: 51; 1: 52; 1: 53; 1: 54; 1: 55; 1: 73; 1: 80; 1: 88; 1: 120; 1: 170; 1: 171; 1: 218; 1: 232; 1: 516; 2: 23; 2: 172.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 44; 1: 45; 1: 46; 1: 48; 1: 49; 1: 50; 1: 52; 1: 53; 1: 55; 1: 73; 1: 232; 1: 242; 1: 245; 2: 25; 2: 284; 3: 787.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 46; 1: 47; 1: 48; 1: 49; 1: 50; 1: 52; 1: 53; 1: 55; 1: 57; 1: 72; 1: 218; 1: 232; 2: 23.

⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 46; 1: 50; 1: 51; 1: 72.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 46; 1: 47; 1: 57.

ve TDV İslâm Ansiklopedisi “*Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî*” maddesini yazan Hamid Algar, eserin Necmeddîn Dâye'ye ait olduğunun kesinlik kazandığını ifade etmektedirler.⁷⁰ Bu tefsir Ahmed Ferid el-Mizyâdî tarafından tahkik edilmiş, Kübrâ'ya nispet edilerek “*et-Te'vilâtü necmiyye*” adıyla altı cilt olarak yayınlanmıştır.⁷¹ Bu makalede matbu olan bu nüsha esas alınmıştır.

Tefsirde edebî bir üslûp kullanılmıştır.⁷² Âyetleri tefsir ederken kurduğu bütün cümleleri olmasa da her sayfada seci'li ifadeler görmek mümkündür. Müfessir bazen kısa, daha çok orta uzunluktaki cümlelerinde seci'li bir dil kullanmıştır. Manayı öncelese de bazen kafiye için sözü uzatmıştır.⁷³ Kısa veya uzun cümleler inşa etmede özel bir çaba içine girmemiştir. Bazen iki fıkralı seci'ler yazarken daha çok üç veya dört fıkralı olanını tercih etmiştir. Nadiren 1. fıkra ile 3. fıkrayı; 2. fıkra ile 4. fıkrayı seci'li yapmıştır.⁷⁴ Seci'li fıkralarında mutarraf,⁷⁵ mütevâzî⁷⁶ ve murassa'⁷⁷ türlerini kullanmıştır. Ancak mütevâzî türünde yazmayı daha çok tercih etmiştir. Nadiren mütevâzin ve mütemâsil tarzında seci'li ifadeler yazmıştır.⁷⁸ İfadelerinde tarsi'e de rastlanmaktadır.⁷⁹

Mütevâzî seci'lere şu fıkraları örnek verilebilir:

فالهداية تكون على قدر التقوى والتقوى على ثلاثة أوجه: تقوى العام عن الشرك والكفر والبدع، وتقوى الخاص عن الذنوب والعصيان، وتقوى الأخص عن ملاحظة غير الرحمن، فهداية العام بالإسلام والإيمان، وهداية الخاص بالإيقان والإحسان، وهداية الأخص بكشف الحجب ومشاهدة العيان ليتقي على نفسه بربه.⁸⁰

⁷⁰ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 140-144; Mehmet Okuyan, *Necmeddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994), 62-80; Hamid Algar, “*Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 515.

⁷¹ Necmeddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtü necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009).

⁷² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 146.

⁷³ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 2: 28.

⁷⁴ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 2: 159.

⁷⁵ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 1: 104; 1: 105; 1: 107; 1: 110; 1: 113; 2: 4; 2: 294; 3: 60; 4: 229; 5: 373; 5: 375; 5: 376.

⁷⁶ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 1: 104; 1: 106; 1: 108; 1: 109; 1: 111; 2: 4; 2: 28; 2: 38; 2: 209; 2: 294; 2: 372; 3: 59; 4: 138; 4: 192; 4: 229; 5: 341; 5: 373; 5: 374; 5: 375.

⁷⁷ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 2: 28; 2: 121; 3: 60; 5: 373.

⁷⁸ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 5: 374.

⁷⁹ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 1: 106; 2: 28; 2: 38; 2: 39; 2: 209; 4: 192.

⁸⁰ Necmeddîn, *et-Te'vilât*, 1: 106.

2.1.3. İzzüddîn b. Abdusselâm es-Sülemî'nin (ö. 660/1262) "Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm" Adlı Tefsiri

Tefsir kısmen seci'li üslûpla yazılmıştır. Aynı zamanda vâiz, hatîb ve şeyhulislâm olan müellif, hutbelerinde ve duâlarında da bazen seci' sanatını kullanmıştır.⁸¹

Müellifin tefsir kitabındaki bütün açıklamaları seci'li değildir. O, özellikle âyetin sonlarını açıklarken seci'li tarzı tercih etmiş, zorlama olmayan hoş cümleler kurmuştur.⁸² Cümlelerin çoğunluğu normal nesirdir, sadece uygun bulunduğu kısımları seci' ile yazmıştır. Bunlar araya serpiştirilmiş ifadeler gibi durmaktadır. Metin içerisindeki bu fıkralar tabii bir görüntü arz etmektedir. Bu nedenle de kulağa hoş gelmektedir. Bazen âyetin bir kısmını da kendi cümlesiyle beraber seci' oluşturacak şekilde yazmıştır.⁸³ Seci'li cümleleri sık kullanmamasına rağmen mutarraf⁸⁴ ve mütevâzî⁸⁵ tarzında fıkralar yazmıştır. Murassa' türünde seci'ler yazmamıştır. Tefsire dair açıklamalarını zaten kısa tutan müfessir seci' için de sözü uzatmamıştır.

Mütevâzî seci'lerine şu ifadeleri örnek verilebilir:

{الرَّكْعَيْنِ} الركوع من التظامن والانحناء، أو من الذل والخضوع، غَيْرَ عن الصلاة بالركوع،⁸⁶

Bazen aşağıdaki cümlelerde olduğu gibi cümlelerin sonlarında cinaslı kelimeler de kullanmıştır.⁸⁷

{الصَّاعِقَةُ} الشديد من صوت الرعد تقع معه قطعة نار. شبه المطر بالقرآن، وظلماته بالابتناء الذي في القرآن، و رعد بزواج القرآن، وبرقه ببيان القرآن، وصواعقه بوعيد القرآن في الأجل.⁸⁸

⁸¹ Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-ilmîyye, ts.), 1: 328.

⁸² Yusuf Muhammed Rahmetü'ş-Şâmisî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm li İzziddîn Abdilazîz b. Abdisselâm es-Sülemî (ö. 660/1262) min evveli sûreti'l-fâtiha ila âhiri sûreti't-tevbe* (Doktora Tezi, Câmîyatü ummi'l-kurâ, kulliyetü'd-da'veti ve usûli'd-dîn, Suûdi Arabistân, 1998), 122.

⁸³ İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm es-Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1: 108; 1: 121; 1: 122; 3: 461.

⁸⁴ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 88; 1: 92; 1: 99; 1: 101; 1: 111; 1: 116; 1: 121; 1: 128; 1: 154; 1: 181; 1: 253; 1: 255; 1: 279; 2: 272; 3: 507; 3: 510; 3: 511.

⁸⁵ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 99; 1: 122; 1: 253; 1: 273.

⁸⁶ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 122.

⁸⁷ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 108; 1: 109; 1: 110; 1: 113; 1: 119; 1: 121; 1: 125; 1: 127; 1: 128; 1: 138; 1: 253; 1: 254; 1: 258; 1: 264; 1: 280; 2: 439; 2: 441; 3: 34; 3: 461; 3: 508.

⁸⁸ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 108.

Müfessir nadiren 1. fıkra ile 3. fıkrayı; 2. fıkra ile 4. fıkrayı çapraz olarak seci'li yapmıştır.⁸⁹

2.1.4. Ni'metullah en-Nahcuvânî'nin (ö. 920/1514) "el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye, el-muvaddiha li'l-kelimi'l-Kur'ânîyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye" Adlı Tefsiri

Kur'ân'ın başından sonuna kadar her âyetinin tasavvufî açıdan tefsir edildiği bir eserdir.⁹⁰ Müfessir kitabını daha isminden başlayarak seci' sanatıyla süslemiştir. Süleyman Ateş eserle ilgili şöyle demektedir:

"Âyetler arasındaki tefsirler uzun uzun değil, kısa kısa cümlelerden ibarettir. Seci'e çok yer vermiştir. Birkaç cümleyi birbiriyle kafiyeli yapmıştır. Tefsir baştanbaşa seci'lidir."⁹¹

Ateş, tefsirin baştanbaşa seci' üslûbuyla kaleme alındığını söylese de⁹² bütün cümleler seci'li değildir. Ancak her sayfada seci'e rastlamak mümkündür. Müfessir, Celâleyn tarzında kısa olan cümlelerinde sanat için zorlama yapmamıştır. Uzun cümlelerinde ise seci'li fıkralar kurmaya çalışmıştır. Ancak bütün cümlelerinde seci' yazma çabasında olmamıştır. Sanatı mananın önüne geçirmemiş, kafiye için zorlamalara tevessül etmemiştir. Cümlelerin uzunluğuna veya kısalığına özel bir önem vermemiş, mananın gerektirdiği kadar kelime kullanmıştır. Kendisini kelime sayısıyla sınırlandırmamıştır. Fakat bazı kelimeleri aynı veya peş peşe gelen cümlelerde tekrar etmiştir. Bazen âyetin tefsir ettiği kısmını, kendi cümlesi içinde kullanmış, bazen de onu seci'in diğer fıkrası yapmıştır. Seçtiği üslûpta âyet ile yorumunu bir anlam bütünlüğü içerisinde, ikisini birden sunan bir yapı kurmuştur.⁹³ Seci'li fıkralarda mütevâzî ve mutarraf çeşitleri bolca kullanmıştır.

Müfessir bazen iki veya ikiden fazla fıkralı ifadelerle; bazen kurduğu uzun cümlelerinde isim tamlamalarının arasına atıf "و"nı koyarak, bazen sıfat tamlamalarıyla mutarraf seci'ler oluşturmuştur.⁹⁴ Nadiren de murassa' seci'ler

⁸⁹ Sülemî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3: 461.

⁹⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 225.

⁹¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 226.

⁹² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 225.

⁹³ İbrahim Görener, "İlmî Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), 1: 294.

⁹⁴ Ni'metullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-muvaddiha li'l-kelimi'l-Kur'ânîyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye* (Mısır: Dâru rekâbî li'n-neşr, 1999), 1: 22; 1: 28; 1: 29; 1: 30; 1: 36; 1: 70; 1: 81; 1: 119; 1: 123; 1: 147; 1: 149; 1: 180; 1: 181; 1: 182; 1: 190; 1: 211; 1: 258; 1: 260; 1: 260; 1: 279; 1: 280; 1: 287; 1: 325; 1: 327; 2: 20; 2: 75; 2: 129; 2: 239; 2: 284; 2: 328; 2: 357; 2: 446; 2: 470; 2: 477.

yazmıştır.⁹⁵ Çok sayıda güzel mütevâzî fıkralar kurmuştur. Sanatkârlığının yansıması olan, vezin ve kafiye uyumu bulunan seci'lerine şu fıkralar örnek verilebilir:

والجزء المسمى في الشرع بيوم القيامة والطامة الكبرى المنذكة فيها الأرض والسماء المطوية عند قيامها سجلات الاولى والاخرى إذ فيها ارتجت الأراء والأفكار وارتفعت الحجب والأستار واطمحت اعيان السوى والأغيار ولم يبق الا الله الواحد القهار. ثم لما تحقق العبد وتمكن في هذا المقام ووصل الى هذا المرام وفوض أمره كلها الى الملك العلام القدوس السّلام حق له ان يلزم ربه ويخاطب معه بلا ستر ولا حجاب تتميما لمرتبة العبودية الى ان يرتفع كاف الخطاب عن البين وينكشف الغين عن العين.⁹⁶

Fıkralardaki الأفكار، الأستار، الأغيار، المقام، المرام، العلام، السّلام، البين، الغين، الفأسلا kelimeleri arasında hem vezin hem de kafiye uyumu vardır. Müfessir bu tür seci'leri yaygın bir şekilde kullanmıştır.⁹⁷

Müfessir bedî'in başka sanatlarını da bazen ifadelerine yansıtmıştır. Tefsirin bu yönüyle incelenmesi de ilgililerini beklemektedir. Onun şu ifadesi buna örnektir:

جاهدوا في سبيل الله مع نفوسهم الى ان وصلوا بل اتصلوا وحصلوا باليقين الحقي.

İşaretili kelimelerdeki و-ل-ص harflerin uyumu kulağa hoş gelmektedir.⁹⁸ Müellif, dağarcığındaki kelime zenginliğini ve edebiyattaki maharetini ifadelerinde sergilemiştir. Ancak bazen bir cümlede veya peş peşe gelen cümlelerde aynı kelimeyi birden çok kullanmış veya kelimeyi farklı bir kalıpla tekrar ifade ederek tatvile düşmüştür. Bazen de uzun uzun tasvirler, arka arkaya dizilen isim veya sıfat tamlamalarıyla sözü uzatmıştır.⁹⁹ Bu da başka müfessirlerle kıyaslandığında edebî maharetini gölgelemiştir.

2.1.5. İbn Korkmaz'ın "Fethu'r-rahmân fî tefsiri'l-Kur'ân" Adlı Tefsiri

İbn Korkmaz, tefsiri normal nesirle yazarken bazen seci'li pasajlar kaleme almıştır. Hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri olarak te'lif edilen eser işârî te'viller de içermektedir. Katib Çelebi bu kitabın, müellifin en güzel eseri olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Tefsir sarf, nahiv, kıraat, i'râb ve lügat tahlilleri ile müfessirlerden bol miktarda nakilleri, soru cevap yöntemiyle başkalarının görüşlerine verilen

⁹⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1: 30; 1: 31; 1: 182; 1: 211; 1: 212; 1: 280; 2: 19; 2: 20; 2: 209; 2: 284.

⁹⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1: 18.

⁹⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1: 20; 1: 22; 1: 24; 1: 29; 1: 30; 1: 31; 1: 36; 1: 70; 1: 81; 1: 181; 1: 182; 1: 211; 1: 279; 1: 280; 1: 287; 2: 19; 2: 184; 2: 186; 2: 227; 2: 284; 2: 469.

⁹⁸ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1: 76.

⁹⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1: 23; 1: 25; 1: 36; 1: 81; 1: 181; 1: 182; 1: 211; 1: 280; 2: 284; 2: 286; 2: 413; 2: 477; 2: 478.

¹⁰⁰ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 2: 1233.

cevapları¹⁰¹ ve çeşitli mevzuları içeren 20 ciltlik kapsamlı bir kitaptır.¹⁰² Eserde fıkıh, kelâm, sebab-i nüzûl, münâsebet ve belâgatle ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bazı kavramlar geniş bir şekilde açıklanmaktadır.

İbn Korkmaz tefsirin bazı kısımlarını seci'li yazmıştır. Normal nesirle yazdığı geniş açıklamalarının arasında bazen birkaç cümle, bazen bir paragraf, bazen de metnin bir sayfa uzunluğundaki bir bölümünü seci'li ifadelerle kaleme almıştır.¹⁰³ Âyetlerin üslûbuyla ilgili de bazen iki fıkralı seci'ler yazmıştır.¹⁰⁴ Eserdeki bu tarz kitaba hoş bir meziyet katmıştır. Kesintisiz sürüp gitmediği için de bıkkınlık vermemektedir.

Müfessir, *Fethu'r-rahmân*'da yazdığı seci'li ifadeleri bu tefsirin özeti olarak yazdığı tamamı seci'li olan "*Nesru'l-cumân*" kitabına herhangi bir değişiklik yapmadan aktarmıştır. Âyetlerin üslûbuyla ilgili fıkraları da yine aynen oraya nakletmiştir. Ancak bu seci'leri *Fethu'r-rahmân*'da tefsir metninin içine yazarken, *Nesru'l-cumân*'da âyetlerin hemen altına ayrı bir satır olarak yazmıştır. Kelimeleri ustaca kullanan İbn Korkmaz'ın bu tefsirinin seci' özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için *Nesru'l-cumân* hakkında verilen örneklere bakılması yeterli olacaktır.

2.1.6. İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) "*el-Bahru'l-medîd*" Adlı Tefsiri

İşârî tefsir olan "*el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-kur'âni'l-mecîd*" eseri seci'li bir üslûpla yazılmıştır.¹⁰⁵ Adından başlayarak eserin hemen hemen her sayfasında seci'li ifadeler

¹⁰¹ Muhammed b. Korkmaz b. Abdillâh Nâsiruddîn el-Aktemurî, *Nesru'l-cumân el-muntazam min fethi'r-rahmân*, Beyazıt Kütüphanesi, nr. 587-588, 1: 1b.

¹⁰² Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Menşurât dâru mektebeti'l-hayat, ts.), 8: 292; Şemseddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısri ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-ilmîyye, ts.), 1: 345.

¹⁰³ Muhammed b. Korkmaz b. Abdillâh Nâsiruddîn el-Aktemurî, *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, III. Ahmed, A.35, Topkapı Kütüphanesi; Bulgaristan: Sofya Milli Kütüphanesi, OP 548; Kuveyt: Mektebetü'l-mahtûtât, 2215 (3716), 1: 11b; 1: 34b; 1: 39a; 1: 44a; 1: 60a; b; 1: 61b; 1: 62a-b; 1: 63b; 1: 64a; 1: 65a; 1: 66a; 1: 67a-b; 1: 69a; 1: 70a; 1: 72a; 1: 73b-74a; 1: 75b; 1: 77a; 1: 78a; 1: 79a; 1: 80a-b; 1: 81a; 1: 82a-b; 1: 84a; 1: 87a; 1: 90a; 1: 91a; 1: 95b; 1: 96a-97b; 1: 99a; 1: 102a; 1: 108b; 1: 109a; b; 1: 112b; 1: 115a; 1: 117a; 1: 120a-b; 1: 121b; 1: 123a; 1: 127b; 1: 129b; 1: 131b; 1: 132a; 1: 133a-b; 1: 137b; 1: 139a; 1: 141a-b; 3: 97a; 3: 103a-b; 3: 107b-108a; 3: 118a; b; 3: 148a-b; 3: 158b; 3: 168a-b; 3: 187b; 3: 193a; 3: 262b-263a; 6: 5b; 6: 7a; 6: 237a; 6: 243a; 6: 244b; 6: 245a; 6: 252b; 6: 253b; 8: 67b; 8: 68a; 8: 90b; 8: 126b; 8: 232a; 8: 233b; 8: 234a; 8: 277b; 8: 278a; 10: 52b; 10: 77b; 10: 78b; 10: 106b; 10: 133a; 10: 164a; 10: 179a; 10: 226b; 10: 255b.

¹⁰⁴ İbn Korkmaz, *Fethu'r-rahmân*, 1: 6b; 1: 7a; 1: 11a; 1: 12a; 1: 34a; 1: 64b; 1: 78a; 1: 83b; 1: 84a; 1: 91a; 1: 102a; 1: 109b.

¹⁰⁵ Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 171.

vardır. Ancak kitabın tamamı değil bazı ibareleri seci'li kaleme alınmıştır.¹⁰⁶ Tefsiri Türkçe'ye çeviren Dilaver Selvi, kitapta Beydâvî ve Ebu's-Suûd tefsirlerinden bolca alıntı yapıldığını ve âyetlerin ince hikmetleri ile belâgat inceliklerinin işlenmesi nedeniyle dilinin biraz ağır olduğunu, belirtmektedir.¹⁰⁷ Bazen iki, daha çok üç-dört, nadiren de beşten fazla fıkralı seci'ler yazmıştır. Az sayıda 1. ile 3. ve 2. ile 4. fıkraları kafiye yapılmıştır.¹⁰⁸ Fıkraları çoğunlukla orta uzunluktadır ve kelimeleri üç ile on arasında değişmektedir. 2 ile 10'dan fazla kelimeyi fıkraları nadirdir. Özellikle üç ile beş kelime uzunluğundaki mütevâzî ve murassa' seci'leri hoş bir musiki oluşturmakta ve ifadelerine tatlı bir akıcılık katmaktadır.

Müfessir en çok mutarraf¹⁰⁹ ve mütevâzî tarzı seci'leri tercih etmiştir. Birbirini takip eden mütevâzî türü kısa seci'leri bazen şiir tadındadır.¹¹⁰ Edebiyattaki maharetini, kelime zenginliğini ve dile hâkimiyetini ifadelerine yansıtmıştır. Şu cümleleri bunun güzel örneklerinden sadece bir kaçıdır:

يقول سبحانه: يا مَنْ هو مني قريب، تدبر سِرِّي فإنه غريب، أنا المحبُّ، وأنا الحبيب، وأنا القريب، وأنا المجيب، أنا الرحيم الرحمن، وأنا الملك الديان، أنا الرحمن بنعمة الإيجاد، والرحيم بتوالي الإمداد. مِنِّي كان الإيجاد، وعليّ دوام الإمداد، وأنا رب العباد، أنا الملك الديان، وأنا المجازي بالإحسان على الإحسان، أنا الملك على الإطلاق، لولا جهالة أهل العناد والشقاق، الأمر لنا على الدوام، لمن فهم عنا من الأنام.¹¹¹

Fıkralardaki قريب -الحبيب ile غريب -قريب kelimeleri arasında hem vezin hem de kafiye birliği vardır. Ayrıca الإمداد-الإيجاد kelimeleri arasındaki vezin ve kafiye uyumuna ilave olarak çapraz bir şekilde cinas sanatı uygulamıştır.

İbn Acîbe, bazen murassa' tarzı seci'ler yazmıştır.¹¹²

إِيَّاكَ نُعْبُدُ لِأَهْلِ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَهُمْ الْمُخْلِصُونَ، وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ لِأَهْلِ الْعَمَلِ بِاللَّهِ وَهُمْ الْمَوْجِدُونَ.¹¹³

¹⁰⁶ Ahmed İbn Acîbe eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Kahire: Neşreden: Hasan Abbâs Zekî, 1419), 1: 55; 1: 100; 1: 228; 1: 235; 1: 264; 1: 365; 1: 534; 2: 110; 2: 180; 3: 165.

¹⁰⁷ Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Marife Dergisi* 10/3 (Kış 2010), 269-270; Dilaver Selvi, "İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd-Kur'an'ın Tefsiri ve Tasavvufî İşâretleri* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 1: 132.

¹⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 62; 1: 73.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 56; 1: 57; 1: 58; 1: 59; 1: 60; 1: 61; 1: 62; 1: 67; 1: 68; 1: 72; 1: 73; 1: 321; 1: 322; 457: 1; 2: 195; 2: 198; 2: 448; 3: 80; 3: 441; 3: 505; 4: 360; 4: 590; 4: 623; 5: 383; 7: 39.

¹¹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 55; 1: 56; 1: 57; 1: 58; 1: 59; 1: 60; 1: 61; 1: 62; 64; 1: 65; 1: 66; 1: 67; 1: 68; 1: 70; 1: 71; 1: 72; 1: 73; 1: 321; 1: 322; 1: 457; 2: 195; 2: 198; 3: 79; 3: 505; 4: 359; 4: 360; 4: 599; 4: 623; 7: 34.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 58.

¹¹² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 57; 1: 58; 1: 67; 1: 72; 1: 322; 1: 505; 2: 219; 2: 447; 3: 77; 4: 599.

¹¹³ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 61.

Nadir olarak mütevâzin ve mütemâsil seci'ler de yazmıştır.¹¹⁴ Bu türlere şu fıkraları örnek verilebilir:

الذين يخلصون العمل الظاهر بمقام الإسلام، والعمل الباطن بمقام الإيمان.¹¹⁵

Fıkra sonlarındaki aynı vezinli الإسلام ve الإيمان kelimelerinde mütevâzin; her iki fıkradaki karşılıklı kelimelerde bulunan vezin birliği ve son kelimelerdeki kafiye uyumsuzluğu nedeniyle mütemâsil seci' vardır.¹¹⁶

Müfessir bazen seci' için kelime veya mana tekrarları yaparak tatvile düşmüştür.¹¹⁷ Fâtîha sûresi 6. âyeti tefsir ederken iki sayfa içinde حصل kelimesini yaklaşık 20 defa seci'de veya fıkra içinde kullanmıştır. Bu da gözü ve kulağı tırmalamaktadır.¹¹⁸

2.2. Tamamı Seci' ile Yazılan Tefsir

2.2.1. İbn Korkmaz'ın "Nesru'l-cumân el-muntazam min fethi'r-rahmân" Adlı Tefsiri

Yukarıda da geçtiği gibi bu kitap "Fethu'r-rahman" tefsirinin özetidir.¹¹⁹ Seci'li bir anlatımla,¹²⁰ dirâyet yöntemiyle telif edilmiş 4 ciltlik bir eserdir. Fethu'r-rahmân'daki seci' tarzıyla tefsir yazma yöntemi müfessirce veya onun yakın çevresince beğenilmiş olmalı ki müellif Nesru'l-cumân'ı baştan sona seci'li bir üslûpla yazmaya karar vermiştir. Kitap, Kur'ân-ı Kerim'in bu şekilde tefsir edildiği tek eserdir. Seci' sanatının bütün incelikleri tefsirde icra edilmiştir.

Müfessir ele aldığı âyetlerin tefsirine geçmeden önce o âyet grubunun üslûp özelliği hakkında çoğunlukla iki, nadiren de üç- dört veya altı fıkralı müstakil seci'ler yazmıştır. İbn Korkmaz, her iki tefsirinde de âyetlerin üslûp özelliklerini seci'li ifadelerle anlatmıştır. O, bu tarzıyla da tektir. Kısa olan fıkralar çoğunlukla iki-üç, bazen de dört-beş, nadiren daha fazla kelimedenden oluşmaktadır.¹²¹ Ancak on kelimeyi aşan fıkralar yazmamıştır.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 62; 1: 457; 3: 77; 5: 383.

¹¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 62.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 54; 1: 55; 1: 57; 1: 61; 1: 63; 65; 1: 73; 1: 322; 3: 561; 4: 623.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 58; 1: 62; 1: 63; 2: 219; 3: 561.

¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1: 62-63.

¹¹⁹ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 1b.

¹²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 8: 292.

¹²¹ Uzun fıkraları için bk: İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 53b; 1: 54a; 1: 68b; 1: 69a; 1: 71b; 1: 74a, b; 1: 76b; 1: 78b; 1: 88a; 1: 90a; 1: 92a; 1: 96a; 1: 97b; 1: 112b; 1: 139b; 1: 196b; 1: 198a; 1: 205b; 1: 207b; 1: 212a; 1: 229b; 1: 241b; 1: 252a; 1: 253a; 1: 254b; 1: 255b; 1: 259b; 1: 265a; 1: 279b; 1: 299a; 1: 305a; 1: 325a, b; 1: 340b; 1: 352a;

Âyetlerin üslûbuyla ilgili yazdığı seci'lerde edebî sanata özen göstermiştir. Hem kafiye hem de vezin açısında ifadelerini süslemiştir. Göze ve kulağa hoş gelen çok miktarda mutarraf, mütevâzî ve murassa' türü seci'ler yazmıştır. Bu bölümdeki seci'leri tefsir metnindekilerden daha güzeldir.

Bu seci'ler sanat açısından büyük değer ifade ederken içerik olarak sönük kalmıştır. Müfessir farklı âyetlerle ilgili pek çok zaman aynı kelimelerden oluşan cümlelerle meramını ifade etmiş ve bu yüzden çok miktarda âyet grubuyla ilgili kelime veya ifade tekrarları yapmıştır. Bazen seci'deki her iki fıkrayı, bazen de sadece fıkranın başındaki kelimeleri tekrar etmiştir. Kelime tekrarları çok fazla olduğu için bazen kalıp cümle görüntüsü vermektedir. Onun âyetlerin üslûbuyla ilgili seci'lerine şu fıkralar örnek verilebilir:

¹²²بيان بتقرير، وبرهان بتحرير.

¹²³تهذيب مسرود، في افعال اليهود، اهل البغي والحدود.

Müellif, âyetleri tefsir ederken de kurduğu bütün cümleleri seci'lidir. Bu kısımları genellikle ikili, bazen üç, dört ve daha fazla fıkradan oluşan seci'li cümleler hâlinde yazmıştır. Fıkranın son kelimesinde vezin uyumuna bazen riayet etmiş, bazen kafiye uyumuyla yetinmiştir. Bazen iki kelimele kısa seci'lerle meramını ifade ederken bazen de 4-5 kelimele fıkralar kurmuştur. 10 ve daha fazla kelimedenden oluşan fıkraları yok gibidir. Uzun cümleler kurmak zorunda kaldığında atf "و" ile birbirine bağlanan cümleciklerin arasında kafiye birliği sağlamıştır. Ayrıca araya virgül koyarak görünürlüğü de arttırmıştır. Böylece ifadelerine belli bir ritim kazandırmıştır.

Bedî ilminde eser yazacak kadar birikimli olan müfessir seci'in inceliklerini ifadelerine mahirane yansıtmıştır. Seci'li nesir yazmak çok kolay olmayan bir tarzdir. Zira bu sanat ahengi ve ses uyumunu yakalamak için kelime, ifade veya mana tekrarlarına düşmek gibi bir kusuru barındırmaktadır. Kafiye veya vezin bazen mananın önüne geçebilmektedir. Gereksiz uzatmalara düşme riski bulunmaktadır. Estetik sağlamak çabasıyla konudan uzaklaşma tuzağına düşülebilmektedir. Bu

1: 365b; 1: 387b; 2: 8a; 2: 10b; 2: 30a; 2: 40b; 2: 45b; 2,50b; 2: 52b; 2: 71b; 2: 56/2a; 2: 95b; 2: 128b; 2: 137b; 2: 141a; 2: 168b; 2: 171a; 2: 191a; 2: 237b; 2: 242b; 2: 254a; 2: 267a; 2: 288b; 2: 289a; 2: 319a; 2: 365b; 2: 377a; 2: 393b.

¹²² İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 91b. Başka örnekler için bk.: 1: 21b; 1: 52a; 1: 93a; 1: 98a; 1: 123a; 1: 131b; 1: 174b; 1: 223b; 1: 299b; 1: 301a; 1: 373a, b; 2: 56/2b; 2: 59/2b; 2: 60/2b; 2: 62/2b; 2: 65/2a; 2: 69/2b.

¹²³ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 299b. Başka örnekler için bk.: 1: 21b; 1: 52a; 1: 93a; 1: 98a; 1: 123a; 1: 131b; 1: 174b; 1: 223b; 1: 299b; 1: 301a; 1: 373a,b; 2: 56/2b; 2: 59/2b; 2: 60/2b; 2: 62/2b; 2: 65/2a; 2: 69/2b.

hacimdeki tefsiri göz önünde bulundurulduğunda İbn Korkmaz, seci' sanatının kusurlarından sayılan bu tür tatvillerden kaçmayı başarmıştır. Müfessir kelime zenginliğinden ve sarf ilmindeki vukufiyetinden yararlanarak başka eserlerden yaptığı alıntılarda, küçük değişikliklerle seci'i sağlamaya gayret etmiştir. Mutarraf, mütevâzî ve murassa' seci'ler yazarak ses ahengini oluşturduğu fıkralara müzikal bir estetik kazandırmıştır.

Seci'lerin kısa ve uzunluğu bakımından *Nesru'l-cumân*'da birinci fıkranın ikinciden uzun veya kısa olduğu cümleler hemen hemen her sayfada bulunmaktadır. Âyetlerin üslûbuyla ilgili seci'leri haricinde fıkraların kelime sayısı ile kendisini sınırlamamıştır. Tefsirin hemen hemen her sayfasında fıkraları eşit olan, ikinci fıkrası birincisinden az uzun olan, üçüncü fıkrası birinci ve ikincisinden az uzun olan, ikinci fıkrası birinciden az kısa olan türlerine rastlamak mümkündür. Ancak fıkraları 11 kelimedenden fazla olan uzun seci'ler yazmamaya özen göstermiştir. Buna şu fıkraları örnek verilebilir:

الهي انت العلي الاعلي المتعال، ذو العظمة والكبرياء والبهاء والعز والجلال. تعاليت عن تصور **الاهام**، وتباركت عما تحده **الافهام**، لا تصل العقول الي ادراك صفات **كمالك**، ولا تحيط بغاية من معرفة **جلالك**. كيف يحيط بك عقل تحير في بدائع **عجاب مصنوعاتك**، ام كيف يدرك وهم وهو لا يدرك **دقائق مقدوراتك**.¹²⁴

İbn Korkmaz bazen 1. ile 3. ve 2. ile 4. fıkrası arasında kafiye ve vezin uyumu oluşturmuştur.

ومجموعهم بشر وهم مختلفون المنل، والأراء و النحل، كالروم والفرس والكرج، وما شاكلهم من **البيضان**، والحيش والتكرور و**الزنج**، وما شاكلهم من **السودان**.¹²⁵

Nesru'l-cumân'ın "mütevâzî" seci'lerine şu fıkralar örnek verilebilir:

وقف الشيطان يوما بباب المسجد وقلبه **مغوص**، وحظه **منقوص**. لما رأي العموم والخصوص، كانهم بنين **مرصوص**، فسالني عن **حرفتي**، وما من القوم و**وظيفتي**.¹²⁶

Müfessirin "murassa'" seci'lerine şu fıkralar örnek verilebilir:

منه ما اطلع الله علي انبيائه اطلاعا علي حسب منازلهم، و منه ما اطلع الله علي اوليائه اطلاعا علي حسب مراتبهم.¹²⁷

¹²⁴ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 110b. Başka örnekler için bk.: 1: 5b; 1: 108b; 1: 109b; 1: 111a; 1: 125b; 1: 197b; 1: 198b; 1: 234a-b; 1: 261b-261a; 1: 263b; 1: 284a; 1: 306a-b; 1: 330a-b; 1: 331a; 1: 338a; 2: 3a; 2: 64/2b; 2: 129a; 2: 159b; 2: 314a; 2: 370a-b; 2: 371b.

¹²⁵ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 2: 188b.

¹²⁶ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 2: 105b. Başka örnekler için bk.: 1: 5b; 1: 108b; 1: 109b; 1: 111a; 1: 125b; 1: 197b; 1: 198b; 1: 234a-b; 1: 261b-261a; 1: 263b; 1: 284a; 1: 306a-b; 1: 330a-b; 1: 331a; 1: 338a; 2: 3a; 2: 64/2b; 2: 129a; 2: 159b; 2: 314a; 2: 370a-b; 2: 371b.

¹²⁷ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 11b. Başka örnekler için bk.: 1: 6a; 1: 9b; 1: 379a; 2: 38a-b; 2: 156b; 2: 327a-b.

İbn Korkmaz, her fıkranın kendi içindeki tarsi' türünü de uygulamıştır. Onun tarsi'li seci'lerine şu fıkralar örnek verilebilir:

واتبعوا في الافك اهوائهم وعدلوا عن كل سعيد رشيد، والذي تولى كبره فهو العنيد الطريد. اختار لنفسه الشقاوة علي السعادة.¹²⁸

İbn Korkmaz bazen seci'in fıkralarını bir âyetten veya âyetin bir bölümünden oluşturmuştur. Bazen birinci fıkradaki manayı desteklemek için âyeti diğer fıkra yapmış veya ele aldığı âyeti doğrudan birinci fıkra yaparak seci'li ifadeler yazmıştır.

Müfessir seci' sanatı uğruna bazen eşanlamli kelimeler kullanmış, bazen mana tekrarlarına düşerek uzatmalar yapmış, bazen de nitelemelerle süslediği seci'li ifadeler sebebiyle ele aldığı âyetin tefsirinden uzaklaşmıştır.¹²⁹ Buna rağmen bu hacimdeki bir tefsir için seci' kaygısıyla yaptığı uzatmaların sınırlı olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Cahiliye döneminden beri kullanılmakta olan seci', özellikle sanatlı bir dilin önemsendiği bazı edebî türlerde daha çok tercih edilmiştir. Ancak tefsir yazımında süslü bir üslûba pek rağbet edilmemiş, sade nesirle yetinilmiştir. Rivâyet ve dirâyet yöntemiyle yazılan tefsirlerde mana esas alınmış, dilin sanat yönü öne çıkmamış, etkilemekten ziyade öğretme öncelenmiştir. Bu nedenle süslü bir anlatıma tevessül edilmemiştir. Ancak tasavvufî çevrelerde vaaz ve irşâd çalışmalarında seci'li üslûba başvurulduğu için bu sanata karşı bir aşinalık vardır. Bunun sonucunda da işârî tefsir yazan müfessirlerin bir kısmı seci'li üslûpla yazmayı tercih etmişlerdir. Özellikle seci'in yoğun kullanıldığı hicri V. asırdan X. asra kadarki dönemlerde müfessirlerin bir kısmı seci'den istifade etmişlerdir.

Müellifin kelime dağarcığının zengin olmasını icap ettiren seci'li bir yazım tarzı dile hâkimiyeti ve edebî zevke sahip olmayı gerektirmektedir. Belâgat ve bedî' ilimlerinde mahareti olmayanlar için zorlamaya yelteneceği ve bunun da kulağı tırmalayacağı hakikatinden ötürü seci'den kaçınma zarureti doğmaktadır. Bu nedenlerle az sayıdaki müfessir dışında seci' sanatı, tefsir yazımında pek tercih edilmemiştir. Ancak seci' ile tefsir yazarların ortak özelliği hepsinin şeyh veya tasavvuf erbabı olmalarıdır. Diğer bir özellikleri ise dili ustaca kullanmalarıdır.

¹²⁸ İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 2: 104b. Başka örnekler için de bk.: 1: 347a; 2: 38a-b; 2: 104b; 2: 327a-b.

¹²⁹ Bk.: İbn Korkmaz, *Nesru'l-cumân*, 1: 14b; 1: 15a; 1: 108a; 1: 127b; 1: 134a; 1: 187b; 229a; 1: 232b; 1: 243b; 1: 275b; 1: 293a-b; 1: 302b; 1: 360a; 2: 16a; 2: 32b; 2: 36b; 2: 43b; 2: 57/1b; 2: 141a-b; 2: 211a; 2: 225b; 2: 227a-b; 2: 265b; 2: 279a; 2: 290a; 2: 294a-b; 2: 298a; 2: 336a.

Bu sanatı kitabında uygulayan ilk işârî tefsir müellifi Kuşeyrî'dir. O, *Letâifu'l-işârât* tefsirinde akıcı bir üslûp kullanmış ve seci'li ifadelerle bol miktarda yer vermiştir. Özellikle Fâtiha sûresinin tefsirinde seci'li olmayan cümleler nadirdir. Onun kısa fıkraları şiir gibidir. Eser bu yönüyle de işârî tefsirlere öncülük etmiştir.

Necmeddîn Dâye'nin "*et-Te'vîlâtü necmiyye*" diye de şöhret bulan "*Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî*" tefsiri de seci'li yazılmıştır. Müfessirin tefsirde kullandığı edebî üslûp kulağa pek hoş gelmektedir. Seci'in bütün türlerini ifadelerinde kullanmış ancak mütevâzî türünü daha çok tercih etmiştir. Az sayıda mütevâzın ve mütemâsil seci'ler de yazmıştır. İşârî açıklamaları başka müfessirlere kaynak olduğu gibi bu üslûbuyla da, ondan çokça alıntı yapan İbn Korkmaz'ı etkilemiş benzerdir.

İzzuddîn b. Abdusselâm es-Sülemî, "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*" eserinde seci'li cümleleri sık kullanmamış olmasına rağmen mutarraff ve mütevâzî tarzında çok miktarda fıkra yazmıştır. Bazen cinaslı seci'ler kaleme almıştır. Ancak murassa' türünde yazmamıştır.

Ni'metullah en-Nahcuvânî, "*el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*" tefsirinde bütün cümlelerini seci'li yazmamışsa da her sayfasında seci' vardır. Sanatı mananın önüne geçirmemiştir. Seci'li fıkralarda mütevâzî ve mutarraff çeşitlerini bolca ve ustaca kullanmış, nadiren de murassa' seci'ler yazmıştır. Zorlamalara tevessül etmemiştir.

İbn Acîbe bu üslûbu "*el-Bahrü'l-medîd*" tefsirinde kullanan son müfessirdir. Kitabın her sayfasında seci'li ibareler görmek mümkündür. Fıkraları çoğunlukla orta uzunluktadır. Üç ile beş kelime uzunluğundaki mütevâzî ve murassa' seci'li fıkraları kulağa hoş gelmektedir.

Diğer müfessirler paragraftaki birkaç cümleyi seci'li yazmışken İbn Korkmaz, "*Fethu'r-rahmân*" tefsirinde araya bir veya birkaç paragraflık seci'ler yazmıştır. Hacimli bu eserin özeti olan "*Nesru'l-cumân*" tefsirinin tamamını seci'li olarak te'lif etmiştir. Belâgat ve bedî ilimleriyle ilgili kitaplar yazan müfessir seci'in bütün türlerinde fıkralar yazmıştır. Daha çok mutarraff ve mütevâzî tarzında, bazen de murassa' türünde fıkralar kaleme almıştır. Aynı fıkra içinde tarsi' sanatını da bazen kullanmıştır. *Nesru'l-cumân* baştan sona seci'li olan tek tefsirdir. Buna rağmen konudan uzaklaşmamış, tatvîl olarak sayılabilecek uzatmaları pek azdır.

Tefsirlerin seci'li dil ve üslûp özellikleri metne güzellik; vezin ve kafiye birliği esere hoş bir hava katmıştır. Bu da okuyucuya sanat zevki tattırmıştır. Dâye, Sülemî, İbn Korkmaz ve İbn Acîbe birbirini takip eden fıkralar arasında seci' uyumuyla yetinmemişler; bazen 1. ile 3. ve 2. ile 4. fıkralar arasında (a-b-a-b tarzında) kafiye ve vezin uyumu oluşturmuşlardır.

Bütün tefsirlerin sanatsız bir ifadeyle yazılmadıklarını göstermesi bakımından seci' ile yazılan tefsirler önemlidirler. Ayrıca bunlar, tefsirlerin belâgat ve bedî' sanatları açısından incelenmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. "Kur'ân'da seci' var mıdır?", "âyet sonlarındaki uyak seci' midir, fâsıla mıdır?" tartışmalarının yapıldığı dönemlerde bazı müfessirlerin seci' ile tefsir yazmış olmaları, onların Kur'ân'da seci'in varlığını kabul ettikleri şeklinde yorumlanabilir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aşık, Nevzat. "Hicri IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazarlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 55-74.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-medîd"*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- el-Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-muellifîn ve âsâri'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Bedir, Ahmet. "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-işârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele"nin Yorumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001): 189-213.
- Birinci, Ahmet. *İbn Nâkiyâ'nın Makâmeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Cemâl, Mâlik Muhammed, Beni Atâ. *es-Sece'u fi'l-asri'l-câhilliyye*. Doktora Tezi, Ürdün Câmîiatu Mute imâdetü'd-dırâsâti'l-ulyâ, 2011.
- Çaldak, Süleyman. "Eski Türk Edebiyatında Nesir (Düz Yazı)". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 7/77-78 (Temmuz-Ağustos 2006): 74-90.
- Çiçek, Hacı. "es-Suyûtî'nin Makâmât'ında Konuşan Değerli Taşlar: el-Makâmâtü'l-yâkûtiyye Örneği". *İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017/2): 21-42.
- ed-Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-ilmîyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Seci'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Eroğlu, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 251-291.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Görener, İbrahim. "İlmî Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. 1: 281-294. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2011.

Gülle, Sıtkı. "Arap Edebiyatında 'Makâme' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmât'ı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 179-201.

Hizânetü't-Turâs. *Fihrisü'l-mahtûtât*. Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.

es-Sülemî, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1996.

İbn Acîbe, Ahmed, eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. Kahire: Neşreden: Hasan Abbâs Zekî, 1419.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Câmiu'l-kebîr fi sinâati'l-manzûm mine'l-kelem ve'l-mensûr*. Thk. Mustafa Cevâd. Metbeu'l-mecmeu'l-ilmî, 1375.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Kahire: Dâru'n-nehda, ts.

İbn Hicce, el-Hamevî, Ebû Bekir b. Ali. *Semerâtu'l-evrâk*. Mısır: Mektebetü'l-cumhûriyeti'l-Arabiyye, ts.

İbn Korkmaz, Muhammed, b. Abdullah Nâsiruddîn el-Aktemurî. *Nesru'l-cumân el-muntazam min fethi'r-rahmân*. 587-588, Beyazıt Kütüphanesi.

İbn Korkmaz, Muhammed, b. Abdullah Nâsiruddîn el-Aktemurî. *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*. III. Ahmed, A.35, Topkapı Kütüphanesi; Sofya Milli Kütüphanesi, OP 548, Bulgaristan; Mektebetü'l-mahtûtât 2215 (3716), Kuveyt.

İbn Korkmaz, Muhammed, b. Abdullah Nâsiruddîn el-Aktemurî. *Zehru'r-rebî' fi şevâhidi'l-bedi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2007.

İbn Korkmaz, Muhammed, b. Abdullah Nâsiruddîn el-Aktemurî. *Gaysü'l-merî' ala şevâhidi'l-bedi'*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 1042.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.

İbn Sîde, Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Cefâl. Beyrut: Dâru ihyaî turasi'l-Arabî, 1996.

Kalkaşandî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.

Katib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.

- Kılıç, Filiz - Yıldız, Ayşe. "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerinde Seci'". *Osmanlı Araştırmaları*, Neşir Heyeti - Halil İnalçık - İsmail E. Erünsal. 27: 235-254. İstanbul: 2006.
- Köksal, M. Fatih. "Tartışmalı Bir Seci' Türü: Sec'i Mütevâzin". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (2018): 589-604.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. Thk. İbrâhim Besyûnî, Mısır: ts.
- Nahcuvânî, Ni'metullah. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-muvaddiha li'l-kelimi'l-kur'ânîyye ve'l-hikemi'l-furkânîyye*. Mısır: Dâru rekâbî li'n-neşr, 1999.
- Necmeddîn el-Küb râ. *et-Te'vîlâtü necmiyye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- Okuyan, Mehmet. *Necmeddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994.
- Rahmetü'ş-Şâmisî, Yusuf Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm li İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî* (ö. 660/1262) *min evveli sûreti'l-Fâtiha ila âhiri sûreti't-Tevbe*. Doktora Tezi, Suûdi Arabistân Câmîatü ümmi'l-kurâ kulliyetü'd-da'veti ve usûli'd-dîn, 1998.
- Recâizâde Mahmud Ekrem. *Ta'lîm-i Edebiyyat*. İstanbul: 1299.
- Selvi, Dilaver. "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu". *Marife Dergisi* 10/3 (Kış 2010): 261-281.
- Selvi, Dilaver. "İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu". *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd-Kur'an'ın Tefsiri ve Tasavvufî İşâretleri*. 1: 69-152. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-işârât" İsimli Tefsiri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991): 35-54.
- Ulvî, el-Mueyyed. Yahya b. Hamza b. Ali. *et-Tırâzu li esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1423.
- Uzun, Mustafa. "Seci'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yalar, Mehmet. "Önsöz". *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri - Letâifu'l-işârât*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.

Yıldız, Ayşe. "Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Seci'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler". *Türkoloji Araştırmaları: Turkish studies international periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic volume, 2/4 (2)*, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 2 (2007): 1055-1065.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabî, 1957.

ez-Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 141-172

Objektif Kur'an Çalışması

Objective Quran Study

Yunus AKÇA

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

Teacher, Ministry of National Education

Elazığ/Turkey

akcayunus@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7969-433X

Atıf: Akça, Yunus. "Objektif Kur'an Çalışması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 141-172.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.559059>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 141-172.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Objektif Kur'an Çalışması*

Öz: Deizm, kökenleri eski tarihlere dayanan, Avrupa'da 17 ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkmış felsefi ve dini bir harekettir. Hıristiyanlığın toplum üzerine uyguladığı baskıcı dini tutumlar başta birçok bilim adamı tarafından tenkit edilmiş, bunun sonucunda da yeni dini arayışlar ortaya çıkmıştır. Deizm'in, Hıristiyanlığın baskıcı tutumuna karşı ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Deizm, ateizmin aksine Allah'ın varlığını, yaratıcılığını kabul eder; diğer yandan nübüvveti, vahyi ve bunların sonucu olarak insanın dini sorumluluklarını ise reddeder. Zira bunlara göre Allah'ın insana verdiği akıl, bilgi kaynağı olarak yeterlidir, hatta akıl o kadar mükemmeldir ki nübüvveti ve vahye ihtiyacı yoktur. Deistler, âlemin Allah tarafından yaratıldığını kabul ederken, Allah'ın sürekli olarak yarattığı varlıklara müdahale ettiğini reddederler. Bu nedenle Allah'ın insanlara gönderdiği emir ve yasakları kabul etmeyerek, aklın öncülüğünde sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük içinde hayat yaşarlar. Deizmin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmeye çalıştığı bir gerçektir. Zira "World Union of Deists" (Dünya Deistler Birliği) adlı sitenin yapmış olduğu çalışmalar, yayımlanmış olduğu dergiler, bunlar yanında Türkiye de dâhil olmak üzere dünyanın birçok yerinde temsilcilerinin bulunması, bunun açık bir göstergesidir. Bu çalışma, "World Union of Deists" sitesinde Aamir Saleem Bhinder tarafından "Objective Quran Study" (Objektif Kur'an Çalışması) başlığıyla yayınlanan, sitenin Kurucu ve Yönetmeni olan Bob Johnson tarafından da takdirle karşılanan makalenin bir eleştirisidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Deizm, Kur'an, âyet, by Aamir Saleem Bhinder .

Objective Quran Study

Abstract: Deism is a philosophical and religious movement which was initiated in Europe in the 17th and 18th centuries and originally dates back to ancient times. Christians' oppressive religious attitudes to society were then criticized by many scientists, and so people sought a new religion; Deism. Deism, contrary to atheism, accepts the existence and creativity of Allah; on the other hand, it rejects the prophecy, the revelation, and as a result of these, the religious responsibilities of humankind. According to the belief, the wisdom given to the human being by Allah is sufficient as a source of information; in other words, the wisdom is so magnificent that there is no need for the prophet and the revelation. While Deists accept the universe is created by Allah, they refuse the intervention of Allah in their life. Therefore, by refusing the commands and prohibitions sent to human being by Allah, they live in an unlimited and irresponsible life using their wisdom. Deism tries to continue its existence in today's world as in the past. The studies which can be found in the website "World Union of Deists", published magazines and representations all over the world including Turkey are an explicit sign of this. In this study, we try to examine and criticize the article, "Objective Quran Study" by Aamir Saleem Bhinder on the site of "World Union of Deists" which is appreciated by Bob Johnson who is the founder and the director of the site.

Keywords: Tafsir, Deism, Qur'an, Verse, Aamir Saleem Bhinder.

دراسة القرآن الموضوعية

ملخص: الربوبية هي حركة فلسفية ودينية ظهرت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وترجع جذورها إلى العصور القديمة. وقد انتقد العديد من العلماء الاضطهادات المسيحية ضد المجتمع، ونتيجة لذلك، ظهرت اتجاهات دينية جديدة. ومن الممكن أن نقول إن الربوبية قد برزت ضد الموقف القمعي المسيحي. والربوبية، على عكس الإلحاد، إذ تقر بوجود الله، وإبداعه، إلا أنها ترفض النبوة والوحي، ونتيجة لذلك، ترفض أيضا مسؤوليات الإنسان الدينية. لأن العقل الذي وهبه الله للإنسان يكفي كمصدر للمعلومات، فالعقل مثالي لدرجة أنه لا يحتاج إلى الوحي والنبوة رغم قبولها أن الكون قد خلق من قبل الله، إلا أن الربوبيين يرفضون تدخل الله في الكائنات باستمرار. لهذا السبب، فهم لا يقبلون أوامر الله المرسلة إلى الناس، لذلك فهم يعيشون الحياة تحت قيادة العقل في حرية غير محدودة وبدون مسؤولية. والربوبية تحاول الاستمرار كما كانت في الماضي. يشير إلى ذلك دراسات موقع "اتحاد الربوبيين العالمي" التي قام بها والمجلات التي أصدرها، ووجود ممثلين لها في أنحاء مختلفة من العالم، بما في ذلك ممثلون من تركيا هو مؤشر واضح على ذلك. وهذا العمل يدرس مقالة "دراسة القرآن الموضوعية" التي تم نشرها من قبل عامر سليم بهيندر في موقع "اتحاد الربوبيين العالمي"، والتي نالت تقدير بوب جونسون، مؤسس الموقع ومديره.

الكلمات المفتاحية: تفسير، ربوبية، قرآن، آية، عامر سليم بهيندر.

* Bu çalışma "World Union of Deists" sitesinde Aamir Saleem Bhinder tarafından "Objective Quran Study" başlığıyla yayınlanan makaledeki bazı kontuların incelemesidir.

GİRİŞ

17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da düşünce alanında köklü değişiklikler yaşanmış ve bu döneme "Aydınlanma Çağı" denmiştir. Batı felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan Kant'ın (ö. 1804) "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!" ifadesi ise, aydınlanma döneminin parolasını oluşturmuştur. Bu dönemde insan merkezli bilim ve düşünce anlayışı ön plana çıkmış, din ve metafizik düşünce anlayışı önemini kaybetmeye başlamıştır.¹ Toplumun ve Hıristiyan din adamlarının Hz. İsa'nın mucizelerini yanlış yorumlayarak ona ilahlık atfetmeleri ve din adamlarının peygamberlik makamını doldurmaya çalışmaları, Orta çağ Avrupa'sında deizm inancının doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur.² Rönesans'ın etkisiyle dini nasların kaynağı akılda aranmaya başlanmıştır. Bu arayışın köklerini ilk çağın stoa felsefesinde görmek mümkündür. Zira bu felsefi inancıya göre din Tanrı'dan gelen vahiy değil aklın bir ürünüdür.³

1645'de İngiltere'de ortaya çıkmaya başlayan⁴ deizmin temel düşünce sistemini Aristoteles felsefesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Fransa başta olmak üzere batı dünyasında giderek yayılan deizm, en parlak dönemini 17. ve 18. yüzyıllarda yaşamıştır.⁵ Ayrıca 17. yüzyıl Avrupasında kilise, bilim ve moderniteye ayak uyduramamış, din adamları gelişen bilim karşısında kendini yenileyememiş, insanların istek ve arzularına cevap verememiş olması da toplumu sosyal açıdan bir çıkmaza sürüklemiştir.⁶

Deizm kelimesi, Latince'de "Tanrı" anlamına gelen "Deus" tan gelmektedir. Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı yanında akla ve bilime gösterilen büyük güven, deizmin en temel iki anlayışını oluşturmaktadır.⁷ Deizm, herhangi bir dine bağlı kalmadan Allah'ın varlığını kabul etmek, O'nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, âhireti inkâr etmek, Allah'ın kâinatta olanlara müdahalesini

¹ Vahdettin Başcı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018): 34-35.

² İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri*, ed. Vecihi Sönmez (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 49, 51.

³ Erol Çetin, *İnançm İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*, (Ankara: İKSAD Yayınevi, 2018), 15.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 407.

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 140-141; Mahsum AYTEPE, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017): 114.

⁶ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 101-103.

⁷ Başcı, "Deizm Kavramı", 36.

kabul etmemektir.⁸ Yani deist anlayışta Allah, her şeyin yaratıcısı ve sahibi olmakla birlikte yarattıklarına hükmetmeyen, onlara herhangi bir şeyi emretmeyen ve onları birtakım şeylerden nehyetmeyen biridir. Deist ise, Tanrı'nın her şeyi yarattığına inanan ve yaratma sonrasında varlıklara herhangi bir müdahalede bulunmadığına inanan kişidir. Bundan dolayıdır ki o, vahyi reddeden ahlakî bir yaşayışa, din olmadan da insan aklıyla ulaşılabileceğine inanır. Bazı deistlerin ise Tanrı'nun evrene müdahalesini kabul ettikleri, âhiretin varlığına, orada ödül ve cezanın olduğuna inandıkları görülmektedir.⁹

Deizme göre, Tanrı ilk olarak evreni varlık sahasına getirmiş, düzeni sağlamış ve değişmeyen kanunları koyduktan sonra da onunla iç içe olmamış, yarattıklarıyla iletişim kurmamış aşkın bir varlıktır.¹⁰ Deizm'de dinler ve metafizik düşünceler reddedildiği içindir ki vahiy, kutsal kitap, peygamberlik, mucize, cennet, cehennem, melek, şeytan gibi inançlara yer verilmez.¹¹ Deist anlayışa göre, Tanrı bile yarattığı varlıklara müdahale edemiyorsa, başkalarının O'nun adına böyle bir davranışa kalkışmaları olacak şey değildir.¹² Deizm'de vahyin imkânından ziyade gerekliliğinin reddedildiğini söylemek mümkündür.¹³

Kur'ân'da anlatılan müşrik kimseler ile deist ve brahmanist kimselerin inanışları arasında birçok benzerliğin bulunduğu açıktır. Eski çağlardan beri bazı toplumların Allah'ı kabul ettikleri; ancak peygamberleri ve vahyi inkâr ettikleri bilinmektedir. Bu durum deizm inancının kökenlerinin çok eski tarihlere kadar uzandığının bir göstergesidir.¹⁴

Deist anlayışta Allah'ın varlıklara müdahale etmemesinin sebebi, başlangıçta her şeyi mükemmel, eksiksiz bir şekilde yaratmış olmasıdır. Deistlere göre Allah, zavallı ve aciz bir varlık değildir. Bu kadar karmaşık bir sistemi yaratan ve her birine belirli görevler veren Allah'ın yarattıklarına müdahale etmemesi akla uygun gelmemektedir. Toplu halde yaşayan insanlar, düzenin sağlanması için birtakım kurallar koyarlar ve bunlara uyulmasını isterler. Allah'ın kâinattaki düzenin

⁸ Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 110.

⁹ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 2.

¹⁰ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 128.

¹¹ Başcı, "Deizm Kavramı", 36.

¹² Aydın, *Din Felsefesi*, 141.

¹³ Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması*, 16.

¹⁴ İbrahim Halil Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018): 790.

sağlanması için en değerli varlık olarak yarattığı insana sorumluluklar yüklememesi ve bunlardan dolayı onu hesaba çekmemesi aklın kabul etmeyeceği bir gerçektir.

Hıristiyanlığa bir tepki olarak doğan deizm'in İslam âleminde gerçek anlamda kendine bir yer bulması mümkün değildir. Kur'an dışındaki İncil, Tevrat, ve insanlar eliyle yazılan diğer kutsal metinlerde akla, mantığa aykırı ve hurafelerle doldurulmuş birçok şey bulmak mümkündür. Deizm'in en önemli temellerinden biri olan aklın ve akli kullanmanın, Kur'ân'da ne kadar çok yer aldığı bilinen bir gerçektir. Deistler, vahye ve nübüvvele karşı olduklarından, Kur'an'da yer alan bazı âyetlerin Allah'ın sözleri olmadığını, Hz. Muhammed tarafından yazıldığını ileri sürmüşlerdir. Ancak âyetler tarafsız bir şekilde derinlemesine tahkik edildiğinde, durumun onların söylediği gibi olmadığını açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mustafa Emre Dorman'ın "*Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*" adlı doktora çalışması başta olmak üzere deizm'le ilgili birçok akademik çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Van'da 2017 yılında yapılan "*Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*" sempozyumunda birçok akademisyen deizmle ilgili bildiri sunmuş, bunlar daha sonradan kitap haline getirilmiştir. Erol Çetin tarafından yazılan "*İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*" adlı eserde gençleri deizm gibi İslam dışı akımlardan korumanın yolları güzel bir şekilde anlatılmıştır. Günümüzde yapılan bu çalışmaların ses getirdiğini ve toplumsal bir farkındalık sağladığını söyleyebiliriz. Deizm'in farklı yönlerini ele alan bu çalışmalarda doyurucu bilgiler bulmak mümkündür.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de deistlerin, düşüncelerini yaymak için dünya çapında çalışmalar yaptıkları bir gerçektir. Bob Johnson tarafından kurulan ve yönetilen "World Union of Deists" sitesinin faaliyetleri de bunu göstermektedir. Bu sitenin ülkemizde ve dünya çapında birçok ülkede temsilcilerinin bulunduğu bilinmektedir. Dinlerin insan ürünü olduğuna inanan deistler, bunu ispat etmek için başta Kur'an olmak üzere Tevrat ve İncil üzerine araştırmalar yapmaktadırlar. Biz bu çalışmamızda Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in sözleri olduğu iddiasında bulunan Aamir Saleem Bhinder'in sitede yayınlanan "Objective Quran Study" adlı makalesinde ele aldığı bazı konulara değineceğiz.

Objektif Kur'an Çalışması

1. Bhinder'in rahmet ve gazab âyetlerine bakışı

Aamir Saleem Bhinder, Allah'ın mükemmel niteliklere sahip olduğunu ve bu özelliklerin de Kur'an'da ifade edildiğini söylemektedir. Buna göre Allah, her şeyi bilen, gören, duyan ve istediğini yapabilme gücüne sahip olandır. O aynı zamanda

hiçbir şeye ihtiyacı olmayan akıllı ve yardımseverdir. Bhinder, bu sözlerini söyledikten sonra Allah'ın diğer niteliklerine de değinir. Buna göre Allah, insanları zorlayıcı, buyurucu, onlara karşı öfkelenen, bazen de onlar için sinsice planlar kuran bir komplocudur. Ona göre birbirine zıt olan bu özelliklerin Allah'da bulunması imkansızdır. Zira Allah, kendiliğinden var olan, kendisinde kusurların ve eksikliklerin bulunmadığı bir varlıktır. Bundan dolayı zayıflığın göstergesi olan alınganlık, öfke gibi ruh hallerinin O'nda bulunması imkansızdır. Ayrıca mutlak güç ve kudrete sahip olan Allah, câhil olan kullarının kendisini tanıyamamalarından dolayı gösterdikleri cehalet ve aptallıklar sebebiyle onlara karşı alınganlık gösterip öfkelenmez.

Bhinder, Kur'an'da yer alan "Yûsuf dedi ki: "Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir."¹⁵ (Yûsuf 12/92). "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz... Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur." (en-Nisâ 4/48). "Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz, Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (en-Nisâ 4/56) âyetlerinin birbiriyle çeliştiğini söylemektedir. Ona göre bu kadar merhametli olan birinin kullarını işledikleri suçtan dolayı akıllarını başlarına almaları için ebedi olarak ateşle cezalandırması olacak şey değildir. Bu durum adaletsizliği gerektirir, zira O, "Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim."¹⁶ (Kâf 50/29) buyurmaktadır. Ayrıca böylesine ağır bir işkence ancak doyumsuz bir öfkenin eseri olabilir. Oysaki Allah, böylesine zayıflıklardan uzak bir varlıktır.

Bize göre ise; Rahmet, gazab meselesi Allah'ın sıfat ve isimleriyle alakalıdır. Zira Allah, Kur'an'da kendini tanıtırken hiçbir varlığa benzemediğini açık bir şekilde bildirmektedir.¹⁷ Bazı âyetlerde ise, Allah'ın gören, işiten, bilen, bağışlayan, gazab eden gibi insanlara nispet edilen birtakım isim ve sıfatlarından bahsedildiğini görmekteyiz. Çünkü somut ve fiziki bir ortamda yaşayan insanın Allah'ı ve gaybi meseleleri bilebilmesi ancak beşerî ifadeler kullanılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla; Allah'ta bulunan bazı isim ve vasıfların insanda da bulunması, bunların Allah'da bulunanlara denk ve aynı olduğu anlamına gelmez. Zira Allah, bu vasıfların ve insanda bulunmayan daha birçok vasfın kendinde bulunduğunu âyetlerde bildirmiştir.

¹⁵ Bkz., el- A'râf 7/151; Yûsuf 12/64; el-Enbiyâ 21/83 vb.

¹⁶ Bkz., et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/44, 47; er-Rûm 30/9.

¹⁷ eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/4.

Bu bağlamda; Allah'ın rahmetini kabul edip, cezalandırmasına karşı çıkanlara karşı Elmalılı şunları söylemektedir: "Affedici ve bağışlayıcı olan Allah, küfür ve isyandan sonra tövbe edip hakka dönenleri, iman edip pişman olarak kendine sığınanları affeder ve bağışlar. Buna karşılık, bâtil üzere hayat sürenleri, sonrasında da tövbe edip pişman olmayanları adaleti gereği cezalandırır. Şu var ki; Allah'ın bu ceza yönünü kabul etmeyenler "Biz şerre karşı intikama kâdir olan ilâh istemeyiz." diyerek hakkı inkâr etmektedirler. Böylece onlar, günahı ve günah işlemeyi yaratılışın bir zarureti olarak görürler, bu nedenle de işlenen günahlardan dolayı bağışlayıcı olan Allah'ın cezalandırmada bulunmayacağını ileri sürerek ceza korkusundan da sıyrılmak isterler.¹⁸

Bu bağlamda İzutsu da Allah'ın ahlaklı olduğu prensibinden hareketle, Allah ile insan arasındaki münasebetin de ahlaklı olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre Allah, insana karşı ahlaklı bir şekilde davranmış ona birçok nimetlerde bulunmuş ve bu nimetler için de şükürün yapılmasını istemiştir. Şükürü yerine getirenlere nimetlerini arttıracaklarını, getirmeyip nankörlük edenlerin ise cezalandırılacağını bildirmiştir. Ancak Allah'ın bir yandan merhametli olmasını diğer yandan gazab etmesini mantıklı düşünen kimseler bunu zıtlık olarak nitelendirmişlerdir. Oysa şükür yerine küfrü benimseyip Allah'a boyun eğmeyen kimselerin ve zamanlarını Allah'ın istediği gibi değil de heva ve heveslerine uyarak geçirenlerin, Allah'ın gazabıyla karşılaşmaları da Allah ile insan arasındaki ahlaki iletişimin bir sonucudur. Diğer taraftan gazab ve ceza durumunun bilinmesi, insanları daha adaletli olmaya ve dikkatli davranmaya sevk etmektedir."¹⁹

Fazlurrahman (ö. 1988) da Kur'an'ın yüzeysel bir şekilde okunduğunda ve âyetleri üzerinde düşünüldüğünde Allah'ın kulları üzerinde ne kadar lütufkar davrandığının açıkça görüleceğini söylemektedir. Bunu görmek istemeyen, sadece Allah'ın gazabıyla ilgili âyetlere bakan bazı müsteşrikler ise, Allah'ı kaba kuvvet kullanan, kaprisli, despot biri olarak tanımlamaktadırlar.²⁰

Görüleceği üzere Bhinder, inandığı ve algıladığı Allah tasavvurunu ispat edebilmek için Kur'an'da âyetleri deyim yerindeyse cımbızlayarak çıkarmakta ve kendi düşüncesi doğrultusunda bu âyetleri yorumlamaktadır. Şunu söyleriz ki; Bhinder'in, Allah'ın mükemmelliği hususundaki görüşlerine katılmamak mümkün

¹⁸ Yazır, *Hak dini*, 2: 378-381.

¹⁹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 218-222.

²⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1987), 42.

değildir. Zira Allah'ın her şeye gücünün yettiği,²¹ hiçbir şeye ihtiyacının olmadığı,²² her şeyi bildiği,²³ gördüğü²⁴ ve işittiği²⁵ birçok âyette anlatılmaktadır. Ayrıca Fâtır Sûresi 45. âyette, "Eğer Allah insanları, kazandıkları yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı, yerkürenin sırtında hiçbir canlı bırakmazdı. Ne var ki, onları belirli bir süreye kadar erteliyor. Nihâyet süreleri gelince, (gerekeni yapar). Çünkü Allah, kullarını hakkıyla görmektedir." buyurarak kullarına karşı merhametini göstermiş akıllarını başlarına almaları için onlara mühlet vermiştir.

2. Bhinder'in "mekr" ifade eden âyetlere bakışı

Bhinder, Enfâl suresi 30. âyetine karşı çıkmaktadır: "Hani bir zaman o küfredenler seni tutup bağlamaları, ya seni öldürmeleri, yahut seni (yurdundan zorla) çıkarmaları için sana tuzak kuruyor (lar) idi. Onlar bu tuzağı kurarlarken Allah da onun karşılığını yapıyordu. Allah tuzak kuranlara mukaabele edenlerin en hayırlısıdır." Bu anlama gelen âyetlerden bazıları da şunlardır; "(Onlar) böyle bir hîle ile tuzak kurdular; hâlbuki (biz de) tuzak (larını neficesiz bırakmak) ile onlar farkında olmadan hîle (lerini başlarına geçirmekle mukabele) ettik." (en-Neml 27/50). "Yahudiler, (Îsâ'yı öldürmek için) hileye saptılar. Allah'da (Îsâ'yı göğe kaldırıp kendilerinden, Îsâ'ya benzeyen birini hilekârlarına öldürtmekle onlara) hile yaptı, ceza verdi. Allah fenalığa karşı ceza verenlerin en kuvvetlisidir." (Âl-i İmrân 3/54). "Yoksa Allah'ın tuzağından emin mi oldular? Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah'ın tuzağından emin olamaz."²⁶ (el-A'râf 7/99). Bhinder'in bu âyetlerden çıkardığı sonuca göre Allah, kullarına karşı komplolar, tuzaklar, entrikalar kuran sinsi bir yapıdadır.

Bize göre, onun bu tür âyetlere getirdiği yorumlar tamamen yanlış, taraflı ve derinlemesine bir araştırma yapılmadan söylenmiş sözlerdir. Çünkü Allah'a nispetle Kur'an'da yer alan "mekr", "keyd" ve "istihza" gibi ifadelerdeki edebî sanatlardan ve hangi anlamlarda kullanıldığından haberdar olmayan kimselerin bu ifadelerdeki gerçekleri anlamaları da beklenemez. Oryantalistlerin bu ve benzeri âyetleri ileri sürerek Müslümanların özellikle de gençlerin akıllarını bulandırmaya çalıştıkları bilinmeli ve gereken tedbirler alınmalıdır.

²¹ Bkz., el-Bakara 2/29, 33, 231; el-En'âm 6/59, 73; er-Ra'd 13/9 vb.

²² Bkz., el-Bakara 2/263; el-İbrâhîm 14/8; en-Neml 27/40; Fâtır 35/15 vb.

²³ Bkz., Âl-i İmrân 3/29; el-Mâide 5/7, 9.

²⁴ Bkz., Âl-i İmrân 3/15, 20; en-Nisâ 4/ 58; el-İsrâ 17/1, 30; el-Hac 22/61, 65 vb.

²⁵ Bkz., el-Bakara 2/127, 137; Âl-i İmrân 3/34; en-Nisâ 4/ 58; el-En'âm 6/13; el-A'râf 7/206 vb.

²⁶ Bkz., el-A'râf 7/183; el-Enfâl 8/30; Yûnus 10/21; er-Ra'd 13/42; en-Neml 27/50 vb.

Çetin'in belirttiği gibi günümüz gençliği din dışı akımlara karşı savunmasız bırakılmamalıdır. Gençlerimizin sağlam bir inanç ve iman hayatına sahip olmaları için onların aklen, kalben ve ruhen tatmin olabilecekleri bir din eğitimi verilmelidir. Dini inancın sağlam bir temel üzerine inşa edilmesi bu inancın iman hayatına yansımalarını olumlu şekilde etkileyecektir. Aynı zamanda böyle bir eğitim gençlerimizi her türlü olumsuz görüş ve anlayışa karşı koruyan bir kalkan vazifesi görecektir.²⁷

Kur'an'da "mekr ve keyd" ifadelerinin geçtiği âyetler incelendiğinde durumun Bhinder'in anlattığı gibi olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Mekr, sözlükte "hile, aldatma, kurnazlık, Allah'tan bir ceza, başka birini bir plan dahilinde maksadından uzaklaştırmak" gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Bu kelime Kur'an'da türevleriyle birlikte birçok âyette geçmektedir. Bunların yedisinde isim ve fiil sigalarıyla birlikte Allah'a nisbet edildiği görülmektedir.²⁹ Bu kelimenin geçtiği âyetlere baktığımızda hiçbir âyette mekrin başlangıç itibarıyla Allah'a nisbet edildiği görülmez. Bu da bizlere; mekrin Allah tarafından başlatılan bir eylem olmadığını; aksine zâlim, inkârcı ve münâfıkların hile ve tuzaklarının kendi aleyhlerine çevrildiği bir durumu ifade ettiğini bizlere göstermektedir.³⁰

Birçok âyette mekr müşâkele yoluyla ikinci mertebede Allah'a nisbet edilmiştir. Yani öncelikle ilahî emirlere karşı gelen kimselerin mekri zikredilmiş sonrasında da Allah'ın mekri zikredilerek, onların bu mekrlerinin boşa çıkarıldığı anlatılmıştır.³¹ Enfâl Suresi 30. âyetteki müşriklerin mekrinden kasıt, Hz. Peygamberi hapsetmek, öldürmek veya yurdundan çıkarmak maksadıyla gizlice toplanıp düzen kurmalarıdır.³² Allah'ın mekri ise onların kurdukları tuzağa karşılık onları farketmeyecekleri bir şekilde azap ile cezalandırması, onların bu tuzağını Hz. Peygambere bildirerek ona hicret emrini vermesiyle de tuzaklarını boşa

²⁷ Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansımaları*, 65, 68.

²⁸ Muhammed bin Yakub el-Firuzâbâdî, "Mekr", *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1: 477; İbn Manzûr, "Mekr", *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâder, 1994), 5: 183-184; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "Mekr", *es-Sihâh tâcu'l-lüğa ve sihâhu'l-arabiyye* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2: 819; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfahanî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1992), 1:772.

²⁹ Muhammed Fuad Abdulbâkî, "Mkr", *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945), 671.

³⁰ Bekir Topaloğlu, "Mekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 28: 581.

³¹ Veysel Güllüce, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Erzurum, 2006): 50.

³² Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Atfeş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 7: 397.

çıkarmasıdır.³³ Ayrıca Allah, onların bu gizli tuzaklarının karşılığını Bedir savaşında Müslümanlara yardım ederek göstermiş ve onların kaybetmelerini sağlamıştır.³⁴

Bir başka âyette “Onlar bir tuzak kurdular. Farkında değillerken Allah da bir tuzak kurdu.” (en-Neml 27/50) buyrularak müşâkele yoluyla Allah’ın kurduğu bir tuzaktan bahsedilmektedir. Aslında bir önceki âyette onların tuzakları şu şekilde anlatılmıştır; “Aralarında Allah adına and içerek şöyle dediler: "Mutlaka onu ve ailesini geceleyin öldüreceğiz sonra da velisine; 'Biz onun ailesinin öldürülüşüne şahit olmadık. Biz kesinlikle doğru söyleyenleriz', diyeceğiz.” (en-Neml 27/49) Onların bu tuzaklarına karşılık, “Bak onların tuzaklarının sonucu nasıl oldu: Biz onları ve kavimlerini topyekün helak ettik.” (en-Neml 27/51) buyrulmasıyla Allah’ın mekrinin onların yaptıkları sebebiyle cezalandırması olduğu görülecektir.

Bu ayetlerden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere Allah durup dururken kullarına karşı bir mekr hazırlamamakta, onların yaptıkları hile ve mekrden sonra bir cevap niteliğinde onlara hak ettikleri karşılığı vermektedir. Bu nedenle Bhinder’in iddia ettiği gibi Allah’ı bir tuzak kurucu, komplocu ve cezalandırıcı olarak görmenin makul bir yanı yoktur. Allah’ın bu mekrini görenlerin her şeyden önce kimin, hangi maksatla mekr kurduğuna, planladığına dikkat etmeleri gerekmektedir. Bunu yapanlar bir suç işlemiş olmayıp bunlara cevap veren Allah mı komplocu olmaktadır. Bhinder ve onun gibi düşünenler hem akli temel alıp hem de makul olmayan iddialarda bulunarak bizzat kendileriyle çelişmektedir.

3. Bhinder’in Allah’ın kudretiyle ilgili âyetlere bakışı

Bhinder, Allah’ın her şeye gücü yettiğini ve her şeyi bildiğini söyleyerek Kur’an’da yer alan “Ey îmân edenler! Allah'ın (dîninin) yardımcıları olun; nitekim Meryemoğlu İsâ, havârîlere: “Allah'a, (O'nun dînine olan hizmette) benim yardımcılarım kimlerdir?” demişti. Havârîler dedi ki: “Allah'ın (dîninin) yardımcıları, biziz!”” (es-Saff 61/14) “Allah, kendine ve peygamberlerine gıyâben (Allah'ı görmedikleri hâlde îmân ederek dînine) kimin yardım edeceğini ortaya çıkarsın!” (el-Hadîd 57/25) gibi âyetleri reddetmektedir; zira ona göre Allah’ın insanların yardımına ihtiyacı bulunmamaktadır.

Bhinder’in itiraz ettiği âyetleri incelediğimizde, Allah’ın insanların yardımına muhtaç olduğu gibi bir anlamın çıkmadığı açıkça görülecektir. Âl-i İmrân

³³ Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 3: 57.

³⁴ Muhammed b. Muhammed Mustafa Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l Aklî's-Selim İlâ Mezâyali'l-Kitebi'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, trs.), 4: 19.

suresindeki "İsa, onlardaki inkârcılığı sezince: Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir?" demesi, "haydi gelin! Allah'a yardım edelim" anlamında değildir. Bu ifade, "kim yardımını, Yüce Allah'ın bana olan yardımına katar?" anlamındadır.³⁵ Nitekim Süddi ve Enbârî'ye göre bu yardımdan kasıt, "insanlara dini tebliğ etme hususunda Hz. İsa'ya kimlerin yardım edip etmeyeceğidir." Mücahid'e göre ise; buradaki yardım talebi, kavmi tarafından öldürülme teşebbüsüne karşılık havarilerden kendisini savunmalarını istemesidir.³⁶ Ebu's-Suud da, Hz. İsa'nın bütün İsrailoğullarından değil de sadece havarilerden (has dostlarından) yardım istemesinin, Yüce Allah nasıl peygamberlerine yardım ediyorsa, inananların da peygamberlerine yardımcı olmaları gerektiği anlamına geldiğini söylemiştir. Çünkü, peygambere yardımcı olmak, inananlar üzerine düşen bir görevdir.³⁷ Elmalılı (ö. 1362/1942) ise, havarilerin "Biz, Allah yolunun yardımcılarıyız; Allah'a inandık, şahit ol ki bizler müslümanlarız" şeklindeki söylemlerinin, "Sen Allah değilsen, biz sana yardım etmeyiz." ya da "Sen Allah'sın, şu halde biz de senin yardımcılarıyız." gibi olumsuz ve yakışık almayan yorumların çıkmasını engelleyecek nitelikte olduğunu söylemektedir.³⁸

Bu bağlamda, Saff sûresindeki "Ey iman edenler! Allah'ın yardımcıları olun..." buyruğu da, tıpkı havarilerden Allah yolunda Hz. İsa'ya yardım etmelerinin istenmesi gibidir. Yani bu âyette, "Ey İman edenler! Havariler, Hz. İsa'ya Allah yolunda nasıl yardımcı olmuşlarsa siz de peygamberinize öyle yardımda bulunun" denmiş olmaktadır.³⁹ Taberî de, bu âyet üzerinden sahabelerin Hz. Peygambere yardımcı olmalarının emredildiğini söylemektedir.⁴⁰

Âyetler iyice tetkik edildiğinde Allah'ın acizliği, yardıma muhtaçlığı gibi bir durumun olmadığı net bir şekilde görülecektir. Genel olarak âyetlerin vermek istediği mesaj, inananların dini yayma ve dinin emirlerini uygulama hususunda peygamberlerine yardımcı olmaları gerektiğinin bildirilmiş olmasıdır. Bhinder, vahye ve peygamberliğe inanmadığı için olaya bu açıdan bakmayarak makul olmayan bir tutum sergilemiştir. Sayın Çetin'in de dediği gibi deizm'de Allah-insan

³⁵ Kurtubî, *el- Câmi*, 4: 97.

³⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 6: 444-445; Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi el-Kureşi el-Bağdadî, *Zâdü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, thk. Abdu'r-Rezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000), 1: 285.

³⁷ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l Aklî's-Selim*, 2: 41.

³⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 2: 454-455.

³⁹ Abdullah İbn Ahmed Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 3: 477-478; İsmail Hakki b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 9: 510.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 365.

arasındaki ilişki gün geçtikçe zayıflamakta, zaman içinde Allah hayatın dışına itilmektedir. Allah ile bağlarını koparan bu insanların bunalıma girerek birçok kötülük yapmaları da mümkün hale gelmektedir.⁴¹

4. Bhinder'in nübüvvetle ilgili âyetlere bakışı

Diğer bir husus da, Bhinder; Allah'ın, peygamberlerin hayatlarına müdahalede bulunup, onlara karşı gelenleri tehdit ederek engellemeye çalışmasını tuhaf karşılamakta ve bu şekilde gelen âyetleri kabul etmemektedir. O, Hz. Peygamberin Zeyneb'e aşık olduğunu ve Zeyd'in onu boşamasından sonra sanki bir fırsat bekliyormuşçasına onunla evlendiğini iddia eder. Ayrıca bu durumun, Allah'ın emri olarak gelmesinin kabul edilebilecek bir şey olmadığını da öne sürer.

Oysa âyet dikkatli bir şekilde incelendiğinde Bhinder'in bu konuda da yanlıgı içinde olduğu görülecektir. Bu husus âyette şöyle geçmektedir:

“(Resûlüm!) Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah'tan kork! diyordun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâıyk olan Allah'tır. Zeyd, o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlâtlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir.” (el-Ahzâb 33/37).

Kur'an metnine ve sahih rivayetlere⁴² bakıldığında olayın şu şekilde gerçekleştiği anlaşılmaktadır: “Çok öncelerde Zeyneb b. Cahş (r.a), Hz. Peygamber'le evlenmeyi arzulamıştı. Hatta mehirsiz onun eşi olmayı kendisine teklif etmişti. Yakın akraba oldukları için de, örtünme emri gelmeden önce Peygamberimiz Zeyneb'i sık sık görüyor ve onu her yönüyle tanıyordu. Denilebilir ki; çekici bir kadın olmasına rağmen Allah Rasûlü bu teklifi kabul etmemişti. Aradan zaman geçmiş, yukarıda sözü edilen sosyal değişimin perçinlenmesine sıra gelmişti. Bu uygulama için uygun bir örnek olarak Zeyneb, pek de istekli olmamasına rağmen Resûlullah'ın tebliğ ettiği emre uydu, Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd ile evlendi. Bu evlilik bir yıldan biraz fazla sürdü. Sosyal değerler ve örfe dayalı duygular kısa zamanda değişmediği için Zeyneb kocasını küçük görüyor, ona karşı sert ve kırıncı davranıyordu. Bu davranışlarından dolayı Zeyd onu boşamak istiyor, fakat kendilerini Peygamber

⁴¹ Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması*, 40.

⁴² “Deizmi besleyen en temel sorun, ilahî vahiyle bildirilen hak dinin içerdiği üstün hakikatler değil, dindarların ortaya koyduğu tutarsız itikatlar ve fasit amellerdir. Bundan dolayı din ve teoloji ayrımına dikkat etmek gerekmektedir. Zira teoloji, insanî ve beşerî bir etkinliktir.” Vezir Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2018): 36.

evlendirdiği için bunu yapamıyordu. Bu esnada Allah da peygamberine, Zeyneb'in boşanacağını ve kendisinin eşi olacağını bildirmişti. Çok geçmeden Zeyd, Hz. Peygamber'e gelerek Zeyneb'den boşanmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber, özel bilgisine göre değil, genel, objektif hukuk ve ahlâk kurallarına göre davranarak, bu arada halkın, özellikle münâfıkların, "evlâtlığın boşadığı eş ile evlenme" konusunu kötüye kullanıp dedikodu yapmalarından da çekinerek Zeyd'e, eşini boşamamasını tavsiye etti. Buna rağmen Zeyd eşini boşadı. Dul kalan Zeyneb, önemli bir inkılâbın yerleşmesinde fedakârca rol aldığı için ödüllendirilmeyi hak etmişti. Allah ona dünyada bu ödülü, peygamber eşi olma şerefine nâil kılarak vermeyi murâd etti. Murâdını Peygamber'ine bildirdi, o da emri yerine getirdi. Âyette geçen "saklama" ve "çekinme" nin ifadeleri ileride Zeyneb'in boşanacağını ve Hz. Peygamber'in eşi olacağını bildirilmesidir. Bu sırrı önceden açıklamasının birçok sakıncası olduğundan "Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi gizliyordun" cümlesi bir kınama değil vâkıanın ifadesinden dolayıdır."⁴³

Râzî, (ö. 606/1210) ise, Hz. Peygamberin evlenmesinin, şehevî duygulardan kaynaklanmadığını, tam aksine şeriatı bizzat tatbik edip anlatmak için olduğunu söylemektedir. Zira şeriat, peygamberlerin fiilleri ile anlaşılabilir. ⁴⁴ Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de Araplar arasında, evlatlıkların boşamış oldukları kadınlarla evlenilmez düşüncesinin bizzat Hz. Peygamber'in hayatında tatbik edilerek ilahi emirle ortadan kaldırıldığını söylemektedir. ⁴⁵

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Hafsa'ya aşık olarak onunla evlenmemiştir. Onun içinde gizlediği şey ise; onunla ileride evleneceğine dair Allah'tan aldığı bilgidir. Ayrıca Hz. Peygamber bu davranışıyla, Araplar arasında o zamana kadar geçerli olan bir adeti de kaldırmış oldu.

Bhinder'in öne sürdüğü bir diğer iddia ise şöyledir: Yüce Allah'ın, Hz. Peygamberin hanımlarıyla olan meselelere karışması ve bunların çözümü için âyetler göndermesi kabul edilebilecek bir şey değildir. Bu davranışların Allah tarafından yapılmayacağını düşünen Bhinder, Kur'an'ın Allah'tan gelen bir kitap olmadığı kanaatini taşımaktadır. Kur'an'da, Hz. Peygamberin eşleriyle olan bazı meseleler anlatılmaktadır. Örneğin, Ahzab suresi 28-29 âyetlerinde "Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size

⁴³ Hayretti Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 4: 351-352.

⁴⁴ Fahrudin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 25: 170.

⁴⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen yayınevi, 1985), 6: 2810-2811.

boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allah'ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük bir mükâfat hazırlamıştır.” Buyrularak; eşlerinden, Hz. Peygamber veya dünya nimetleri arasında tercih yapmaları istenmiştir. Âyetlerin, Hz. Peygamberin eşlerinin kendinden fazla nafaka istemeleri üzerine indiği bilinmektedir. Bu durum dünya hayatına önem vermeyen, hayatını risâlet görevini yerine getirmeye adanmış Rasûlullah'ı üzümüştür. Çünkü O, bütün imkânlarla rağmen zühd bir hayat yaşamayı seçmiştir. O halde O'nunla birlikte olan eşleri de ya bu hayatı yada dünya hayatını tercih edeceklerdi. Burada herhangi bir zorlama olmadan eşlerinin tamamı Hz. Peygamberle olmayı tercih etmişlerdir.⁴⁶ Aynı surenin 37. âyetinde de “... Zeyd, o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikâhladık...” buyrularak evlatlık olan Zeyd'in boşadığı Zeynep ile evlenmesi Allah tarafından Hz. Peygambere emredilmiştir. Bhinder, bu durumu da Allah'ın, Peygamberin hayatına bir müdahalesi olarak görmektedir.

Tahrîm suresi 1. âyetinde “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” buyrularak eşleri sebebiyle kendisine helal olan bir şeyi haram kılmaması gerektiği bildirilmektedir. Aynı surenin 3. âyetinde de “Hani Peygamber zevcelerinden birine, (Hafsa'ya Mariye'yi kendisine haram kıldığına dair) gizli bir söz söylemişti. Bunun üzerine o (Hafsa), bunu (Hz. Aişe'ye) haber verince; Allah da Peygambere onu (Hafsa'nın ifşasını) açıkladı. Peygamber de, (Hafsa'nın Aişe'ye söylediklerinden) bir kısmını (Hafsa'ya) bildirmiş, bir kısmından bahs etmemişti. Peygamber, ona bu şekilde anlatıverince, (Hafsa): “- Bunu sana kim haber verdi.” dedi. Peygamber de buyurdu ki: “- Bana, her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah haber verdi.” buyrularak eşlerinden birinin yapmış olduğu yanlış davranış anlatılmıştır.

Bu ve benzeri âyetler bizlere, Hz. Peygamberin ailesiyle yaşadığı bazı sıkıntıları anlatmakta ve bunların Allah tarafından çözüme kavuşturulduğunu bildirmektedir. Kur'an'da bu tür âyetlerin bulunması onun Allah kelâmı olmadığı, Hz. Peygamberin kendi sözleri olduğu sonucuna bizleri götürmez. Aksine bu âyetlerle; Hz. Peygamberin de bizler gibi bir beşer olduğu, hayatında bazı sıkıntılar çektiği ve bunların Allah tarafından çözüme kavuşturulduğunu bildirilmiş olmaktadır.

⁴⁶ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1963), 7: 371-373.

5. Bhinder'in Bedir savaşıyla ilgili âyetlere bakışı

Bhinder, Allah'ın mükemmelliğini ifade ettikten sonra kendince O'nun mükemmelliğine zarar verecek birtakım özelliklerden de bahsetmektedir. O, 622-632 yılları arasında evrenin ve dünyanın diğer bölgelerinin unutulduğunu veya gözardı edildiğini söylemektedir. Çünkü Allah, kendisini yeni tanımaya başlayan Hicaz ve Necid bölgesindeki Araplarla meşguldü. Altlarından ırmaklar akan cennetler vaad ederek veya cehennem ateşiyle tehdit ederek o günkü Arapları kendi yolunda savaşmaya teşvik ediyordu. Bu uğurda Hz. Peygamberin ve inananların moralleri bozulunca da "(Seninle) alay edenlere karşı biz sana yeteriz." (el-Hicr 15/95) gibi âyetler göndererek onlara teselli veriyor ve sabretmelerini söylüyordu.

Bhinder, Enfâl suresindeki Bedir savaşıyla ilgili âyetlere işaret ederek bazı yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre; sûrenin 7. âyetindeki "Hatırlayın ki, Allah size, iki taifeden (kervan veya Kureyş ordusundan) birinin sizin olduğunu vadediyordu; siz de kuvvetsiz olanın (kervanın) sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı gerçekleştirmek ve (Kureyş ordusunu yok ederek) kâfirlerin ardını kesmek istiyordu." ve 9. âyetindeki "Hatırlayın ki, siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da, ben peşpeşe gelen bin melek ile size yardım edeceğim, diyerek duanızı kabul buyurdu." ifadeleri, Arapların sorunlarına Allah'ın açık bir müdahalesidir. Ona göre Allah, bu âyetlerle kervana saldırmayı teklif edenleri azarlamakta, meleklerle yardım edeceğini bildirerek de inananları savaşa zorlamaktadır. Oysaki Allah'ın, kulları üzerinde zorlayıcı, baskıcı ve buyurucu bir davranışı, isteği olamaz. Bu nedenle, "Andolsun ki senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik. Ardından, belki yalvarıp yakarırılar diye onları darlık ve hastalıklara uğrattık." (el-En'âm 6/42) "Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek mutlaka ora halkını, Allah'a yönelip yalvarsın yakarsınlar diye dert ve sıkıntıya uğratmışızdır." (el-A'râf 7/94) gibi âyetler kabul edilemez ilâhi sözlerdir. Bhinder ve onun gibi düşünen deistlere göre böyle bir Allah olamaz. Zira onların inancına göre Allah mükemmeldir ve her şeyi mükemmel olarak yaratmış sonrasında da kenara çekilmiş ve hiçbir şeye karışmamıştır.

Aynı şekilde; Enfâl sûresinin 17. âyetindeki, "(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu). Ve bunu, müminleri güzel bir imtihanla denemek için (yaptı). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir." âyetinde öldürenin ve oku atanın Allah olduğunun bildirilmesi de Bhinder tarafından tuhaf karşılanmaktadır.

Ancak, bu âyetin iniş sebebi ve sunduğu mesaj dikkate alındığında durumun Bhinder'in iddia ettiği gibi olmadığı görülecektir. Şöyle ki; Hz. Peygamber ashabıyla birlikte Bedir Savaşından döndüğünde bazı sahabeler savaşta kimleri nasıl öldürdüklerini ve savaş sırasında neler yaptıklarını övücü ifadelerle anlatmaya başlamışlardı; işte bunun üzerine de bu âyet inmiştir. Zira o gün Müslümanların sayısı az olmasına rağmen onlar müşrik ordusuna galip gelmişlerdi.⁴⁷ Hatta rivâyete göre savaş günü Hz. Peygamber; "Allah'ın elçisini yalanlayan Kureyşliler buraya kibirli, gururlu bir şekilde geldiler. Allah'ım! Bana vadettiğin dileğini yerine getirmeni istiyorum" demişti. Bunun üzerine Cebrâil (as), Hz. Peygambere gelerek yerden bir avuç dolusu çakıl taşı (toprak) alarak atmasını söylemiş, Hz. Peygamber de "yüzleri kararsın" şeklinde dua ederek bunları atmış ve müşriklerin gözlerine isabet eden bu çakıl taşları onların görme yetilerini bozmuştu. Bunun üzerine Müslümanlar da müşrikleri öldürmeye ve esir etmeye başlamışlardı; ancak bunları yaparken, "ben öldürdüm, ben esir ettim" gibi sözler söylemişlerdi. İşte bunun sonucunda bu âyet inmiştir.⁴⁸

Ayrıca bu âyet bizlere ölüm dâhil her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğunu ve kulların fiillerinin kullar tarafından değil de Allah tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Zira, her ne kadar burada öldüren müminler, atan Hz. Peygamber olsa da bu fiilin yaratıcısı Allah'tır. Bu âyetle bu hususa dikkat çekilmiş ve bu eylemlerin gerçekte Allah'ın izniyle gerçekleştiği vurgulanmıştır. Kısacası fiiller kesbetme bakımından kullara nisbet edilirken yaratma ve tesir etme bakımından da Allah'a nisbet edilmiştir.⁴⁹

6. Bhinder'in hidâyet ve dalâlet ile ilgili âyetlere bakışı

Bhinder, "Gerçekten haklarında Rabbinin sözü (hükmü) sabit olanlar, kendilerine (istedikleri) bütün mucizeler gelmiş olsa bile, elem verici azabı görünceye kadar inanmayacaklardır." (Yûnus 10/96-97). "Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik. Fakat, 'Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım' diye benden kesin söz çıkmıştır. (O gün onlara şöyle diyeceğiz:) Bugüne kavuşmayı unutmanızın cezasını şimdi tadın bakalım! Doğrusu biz de sizi unuttuk; yaptıklarınızdan ötürü ebedî azabı tadın!" (es-Secde 32/13-14) gibi âyetlerden

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 384; Ebu's-Suûd, *Îrşâdü'l Aklî's-Selim*, 4: 13.

⁴⁸ Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4: 26; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsir, 2007), 9: 277.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 384.

hareketle; insanların iradelerinin yok sayıldığını, Allah'ın iradesi ve seçimi olmadan onların hidâyete kavuşamayacaklarını iddia etmektedir.

Bhinder, Kur'ân'daki hidâyet ve dalâletle ilgili âyetlerden hareketle Allah'ın kulların elinden iradelerini aldığını ve dilediğini doğruya dilediğini ise sapıklığa sürüklediğini belirtmektedir. Oysa, bu konuyla ilgili âyetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde insanın iradesinin elinden alınmadığı açık bir şekilde görülecektir. Hidâyet; dalâletin zıddı olup, "açıklamak, doğru yolu göstermek, selamet yoluna girmek" gibi anlamlara gelir.⁵⁰ Terim olarak ise, "cennete girecek olan müminlere doğru yolu göstererek onları oraya iletmek ve götürmektir."⁵¹ Hidâyetin zıddı olan dalâlet ise, "bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan sapmak, sapıklık içinde olmak, yolunu kaybetmek, gaflet içinde bulunmak, şaşkınlık, kaybolmak, gizlenmek, helak olmak, boşa gitmek" gibi anlamlara gelmektedir.⁵² Terim olarak ise dalâlet, "doğru yoldan, hak yoldan uzaklaşp gitmek ve ayrılmak" anlamına gelir.⁵³

Hidâyet ve dalâlet konusu bugünkü anlamda Mekke döneminde neredeyse hiç gündeme gelmemiştir.⁵⁴ Ancak daha sonraki dönemlerde bu mesele İslâm âlimleri ve İslâm düşmanları tarafından en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Çünkü bu konu bir yandan Allah'ın iradesi ve takdiri; diğer yandan insanın iradesi ve sorumluluğu ile ilgilidir. Hidâyet ve dalâletin tamamen insanın elinde olduğunu söyleyenler olduğu gibi Allah'ın elinde olduğunu ve insanın bunda bir rolünün bulunmadığını söyleyenler de vardır. Bütün bu görüşler Kur'ân âyetlerine dayandırılarak ortaya çıkmıştır. Zira Kur'ân'da hidâyet ve dalaletin Allah'ın elinde olduğunu bildiren âyetler olduğu gibi insanın elinde olduğunu bildiren âyetler de vardır. Bhinder ve onun gibi düşünenler bu gibi âyetleri öne sürerek inananların zihinlerini bulandırmak istemişlerdir. Onların bu amaçlarının boşa çıkarılması doğru bir din anlayışına sahip olmak, özellikle gençlere hakiki bir rol model olmak,

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 353-354; İsfehani, *el-Müfredât*, 1: 835-836.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 160.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 391-393; İsfehani, *el-Müfredât*, 1: 509-510.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 150.

⁵⁴ Hidâyet ve dalaletin Allah'ın elinde olduğunu bildiren âyetlerin büyük çoğunluğu Mekke döneminde inmiştir. Bu dönemde hidâyete ermek veya dalalete düşmek gibi meselelerde Allah'ın ve insanın iradesinin ne olduğu, bunların insanın sorumluluğu ile çeliştiği gibi sorular Müslümanlar ve İslâm karşıtları tarafından sorgulanmamıştır. O dönemde bu âyetlere Allah'ın vahyinin yanında veya karşısında bulunma şeklinde bakılıyordu. Ancak daha sonraları bu bakış açısı yerini insanın fiillerinde özgür olup olmamasına, Allah'ın adaletinin bu konuyla olan ilişkisine bırakmaya başladı. Bkz., Selim Türcan, "Hidâyet ve Dalaleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010): 83-97.

inanancının âhiret algısını güçlendirmek ve inancın amel sahasına aktarılmasıyla mümkündür.⁵⁵

Kur'ân'da hidâyet ve dalâletin Allah'ın elinde olduğunu bildiren âyetlerin başlıcaları şunlardır: "Allah'ın doğru yola yönelttiği kişi hidâyete ermiştir; O kimi saptırırsa işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir." (el-A'râf 7/178) . "Allah kime hidâyet verirse doğru yolu bulan işte odur; kimi de hidâyetten uzaklaştırırsa artık böylelerine Allah'tan başka destekçiler bulamazsın..."⁵⁶ (el-İsrâ 17/97).

Bazı âyetlerde ise hidâyet ve dalâletin insanın elinde olduğu anlatılmıştır: "De ki: "Ey insanlar! İşte size rabbinizden gerçek gelmiştir. Artık kim doğru yolu tutarsa kendi lehine bu yolu seçmiş, kim de saparsa kendi aleyhine sapsın olur. Ben sizin adınıza hareket edecek değilim." (Yûnus 10/108). "Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapsın olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz."⁵⁷ (el-İsrâ 17/15).

Hidâyet ve dalâlet konusunda Cebriyye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cebriyye'nin (Cehmiyye) kurucusu olan Cehm b. Safvan ve onunla aynı görüşü paylaşanlara göre kâinata Allah'ın fiili ve amelinin dışında hiçbir şey yoktur. Yaratılmış olan varlıkların amelleri kendilerine ancak mecaz yoluyla izafe edilebilir. Yani hidâyeti ve dalâleti yaratan Allah'tır, kulun iradesi olmadığı için bunda herhangi bir sorumluluğu yoktur.⁵⁸ Kurtubî ve İbn Kesîr, Cebriyye'nin bu görüşünü kabul etmez ve insanların yaptıkları fiillerden dolayı sorumlu olduğunu, suçu başkasına atamayacağını söyler. Yani hidâyeti bulup ona uyan mükâfatını alırken dalâleti tercih ederek sapan kimse de yaptıklarının cezasını görecektir.⁵⁹ Cebriyye düşüncesinde olanlar bu görüşlerini hidâyet ve dalâletin Allah'a ait olduğunu bildiren âyetleri göstererek delillendirmek istemişlerdir. Ancak onlar bunu yaparken kulun yaptığı tercihlerden dolayı sorumlu olduğunu, kendisine iyi ya da kötüyü seçme hususunda tercih hakkı tanındığını bildiren âyetleri görmezden gelmişlerdir.

Mutezile mezhebine göre Allah, her şeye hâkimdir ve yaptığı her şeyde âdildir. Allah, insanlara yapamayacağı şeyleri yüklemeyi ancak insanlar eylemlerini hür

⁵⁵ Çetin, *İnançın İman Hayatına Yansıması*, 68.

⁵⁶ Bkz. el-Kehf 18/17; ez-Zümer 39/36-37.

⁵⁷ Bkz. ez-Zümer 39/41.

⁵⁸ Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 1: 72; Muhammed b. Abdullah el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedid, 1977) 1: 199.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 10: 230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5: 49.

iradeleriyle yaptıklarından dolayı onları sorumlu tutar. İnsanların yaptıkları hayır ya da şer olan eylemlerde Allah'ın adalet prensibi gereği herhangi bir müdahalesi olmaz.⁶⁰ Yani kullar fiillerini kendileri yaratır ve bunların sonuçlarına da katlanırlar.⁶¹

Müfessir İbn Kesîr, hidâyet ve dalaletin Allah tarafından yaratıldığı görüşündedir. Allah, kullarını imtihan etmek için Kur'ân'da sivrisinek,⁶² örümcek gibi hayvanlardan misaller verir. İnkârcılar, dalâlet yollarını tercih ettiklerinden, bu misalleri küçümserler ve yersiz bulurlar. Onların bu tutumları azgınlıklarını ve sapkınlıklarını arttıran iman edenler ise hidâyet yolunu tercih ettiklerinden, bu misallerin Allah'tan olduğuna inanırlar ve bunu anlama yoluna giderler. Onların bu davranışları imanlarının artmasına vesile olmaktadır. Zaten âyette de fasıkların yani Allah'a itaatten çıkan ve ayrılan kimselerin saptırılmasından bahsedilmektedir.⁶³

Müfessir Râzî, Allah'ın kullarını dinden saptırmadığını ve dinden saptırmanın da "dini terk etmeye çağırarak ve dini o kimseye kötü göstermek" anlamında olduğunu söylemektedir. Bu yönüyle dinden saptırmak Kur'ân'da İblis'e,⁶⁴ cinlere, insanlara,⁶⁵ şeytanlara,⁶⁶ Firavun'a⁶⁷ nispet edilmiştir. Bu nedenle ümmet saptırmanın Allah'a izâfe edilemeyeceği hususunda ittifak etmiştir. Zira Allah, kullarını hiçbir zaman küfre, dalâlete davet etmemiş, tam tersine hidâyete ve kurtuluşa çağırmıştır.⁶⁸ Allah, insanları çeşitli şekillerde imtihan etmektedir. Nitekim Firavun ve ileri gelenler mal, mülk ve zenginlikle imtihan edilmiş ve bu durum onları sapkınlığa sürüklediği gibi başkalarını da sürüklemiştir. İşte bu nedenledir ki onlara verilen bu servet sanki kendileri ve başkalarının sapkınlığı için verilmiş gibi olduğundan Hz. Mûsâ, "Rabbimiz dedi, gerçekten sen, Fir'avun ve ileri gelenlerine dünya hayatında bir zînet ve mallar verdin. Rabbimiz, senin yolundan saptırsınlar diye (mi)?.." (Yûnus 10/88) şeklinde söz söylemiştir.⁶⁹ Nasûhi Bilmen de verilen bu zenginliklerin zamanla küfrânı nimete dönüşerek hem kendileri hem de başkaları için sapıtmalarına vesile olduğunu söylemektedir.⁷⁰

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1; 43-45.

⁶¹ Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 323.

⁶² Bkz., el-Bakara 2/26.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 117-118.

⁶⁴ "Hiç şüphesiz O (iblis), apaçık, saptıran bir düşmandır." (el-Kasas 28/15).

⁶⁵ "O kâfirler: 'Ey Rabbimiz, cin ve İnsanlardan bizi saptıranları göster bize de onları ayaklarımızın altına alalım' derler." (Fussilet 41/29).

⁶⁶ "Şeytan onlara kötü amellerini güzel gösterdi de onları yoldan saptırdı." (en-Neml 27/24).

⁶⁷ "Firavun kavmini saptırdı, onları hidâyete ulaştırmadı." (Tâhâ 20/79).

⁶⁸ Râzî, *Tefsîru'l-Kebir*, 2: 365-374.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 374.

⁷⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 3: 277.

Bazı insanları imanın davetinden alıkoyan şey, fıtratlarını şirk ile bozarak kibir, haset gibi kötülüklerle kirletmeleridir. Allah, mahlûkâtı kendi takdiri ve hikmetli kanunlara dayanan bir nizam çerçevesinde yaratmıştır. Ancak Kaderiyeciler bunu inkâr etmiş ve insanın fiillerinde serbest olmadığını kişinin Müslüman olmasını kendi irâdesi, ihtiyarı ve kazanmasıyla değil, yalnızca Allah'ın fiili ile olduğunu ileri sürerek iradeyi hiçe saymışlardır. Mutezile de kişinin imânının da küfrünün de kendi bağımsız fiillerinin bir sonucu olduğunu söyleyerek Allah'ın bu konuda müdahalesi olmadığını söylemiştir. Oysaki Allah her şeyi bir kader ile yarattığını ve önceden bir plan olmaksızın âni yaratmayla yaratmadığını belirtir. Kur'ân'da, mükellef olan kulun imânının kendi fiili ve seçmesi ile meydana geldiği ve onun irâde ve seçmesini yaratanın Allah olduğu, böylece kulun fiil ve kazancının Allah'ın yaratma ve meşiyetine aykırı olmadığı gibi, Allah'tan müstağni olarak, onun yardım ve desteğinden uzak olarak, bağımsız meydana gelmediği ifade edilmiştir.⁷¹

Hidâyet ve dalâletin Allah'ın elinde olduğunu söyleyen âyetlerle, insanın elinde olduğunu bildiren âyetler arasında bir teâruz söz konusu değildir. Zira insan eylemlerini kendi seçer ve seçtiği bu davranışlar da onu hidâyete ya da dalâlete sürükler. Buna göre; kendi iradeleriyle şer yolu seçen insanlar, Allah'ın bütün çağrılarına kulak tıkar, O'nun gösterdiği misallere yüz çevirirse bu durum onların sapkınlığını artırır. Hidâyet yolunu seçenler ise, Allah'tan gelen her şeyi kabul ettiklerinden dolayı bu onların imanlarının artmasına vesile olur.

Bhinder, "Onlardan seni (okuduğun Kur'an'ı) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne perdeler, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde: 'Bu Kur'an eskilerin masallarından başka bir şey değildir' diyerek seninle tartışırlar." (el-En'âm 6/25). "Kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatılıp da ona sırt çevirenden, kendi elleriyle yaptığını unutandan daha zalim kim vardır! Biz onların kalplerine, bunu anlamalarına engel olan bir ağırlık, kulaklarına da sağırlık verdik. Sen onları hidayete çağırırsan da artık ebediyen hidayete eremeyeceklerdir." (el-Kehf 18/57) meâlindeki âyetlerden hareketle iman etmenin önünde engeller olduğunu ve Allah'ın insanlara rehber olmak istemediğini ileri sürmektedir. Ayrıca ona göre Allah, birçok âyette dalâlete düşen kişileri cezalandıracağını haber vermektedir.

⁷¹ Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, trc. Bekir Karlığa, (byy.: Çağrı Yayınları, trs.), 6: 2824-2826.

Bhinder'e göre Kur'ân'da insanların hidayete ermelerini engelleyen birçok âyet vardır. Dolayısıyla bu sözler Allah'ın sözleri olamaz. Bu âyetler derinlemesine araştırıldığında Allah'ın, insanların iman etmelerini engelleyecek herhangi bir teşebbüste bulunmadığı net bir şekilde görülecektir. Öncelikle bu konunun iyi bir şekilde bilinebilmesi için varlıkların ve özellikle de insanın yaratılış amacının ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu durum Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır: "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına geleceklere!" (Sâd 38/27) "Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez." (ed-Duhân 44/38-39). Allah, kâinata en değerli varlık olarak yarattığı insanı boşuna yaratmamış ona birtakım görev ve sorumluluklar vermiştir. İnsan da irade ve ihtiyarları sebebiyle bunları yerine getirmekle yükümlüdür. İnsanın bu teklif esasına göre göstereceği tavır, ona mükâfat ya da ceza olarak yansiyacaktır.

Hak yoldan sapan ve böylece inkâra düşenler, hak din karşısındaki olumsuz düşüncelerini ve tutumlarını gizlememişler, tercihlerini açıkça inançsızlık ve red yönünde kullanmışlar, inkârcılıkla şartlanarak, hakka karşı kulaklarını tıkamışlar, göz ve gönüllerini kapatmışlardır. Hz. Peygamber inkârcılarla çok meşgul olmuş, onların İslâmı kabul etmeleri için çokça çalışmıştır. Ancak onun bütün gayretleri fayda vermemiş ve bu durum karşısında Hz. Peygamber çok üzülmüştür. Bu nedenle Allah, zaman zaman peygamberine iman-küfür gerçeğini anlatarak onu teselli etmiş ve âdetâ şöyle demiştir: "Habîbim! Bütün gayretlerine rağmen onların inkârdan vazgeçip imana gelmemelerinin kusuru sende ve tebliğ ettiğin dinde değildir, kusur kendi irade ve tercihleriyle inkârlarında ısrar eden, kulaklarını hak söze kapalı tutanlardadır. Sen ne kadar uğraşırsan uğraş böyle kâfirler iman etmeyeceklerdir."⁷²

Şu var ki; Yüce Allah'ın, kâfirlerin kalplerini mühürlemesi, kulaklarını hakikate kapaması ve gözlerini perdelemesi ilâhi adaletin bir gereğidir. Çünkü onlar yaptıkları sebebiyle bunları hak etmişler ve Allah'ın kendilerine lütuf olarak sunduğu hidâyeti reddetmişlerdir. Yoksa Allah, onların hak ettikleri bir şeyi ellerinden almamıştır.⁷³

⁷² Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 1: 22.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 187.

Allah, kâfirlerin kalplerini on nitelik ile nitelemiştir.⁷⁴ Bu özelliklere baktığımızda iman etmelerine engel olan şeylerin bizzat kendileri tarafından ortaya konduğu açıkça görülecektir. Bu niteliklerden bazıları şunlardır:

Tab' (damgalamak): "Şöyle ki, onlar sözde inandılar ama gerçekte inkâr ettiler; bu yüzden kalpleri damgalanmıştır, artık anlayıp kavrayamazlar." (el-Münâfikûn 63/3).

Maraz (hastalık): "Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır." (el-Bakara 2/10).

Reyn (kabuk bağlamak, günahların kalbi örtmesi): "Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır." (el-Mutaffifîn 83/14).

Kasvet (katılık): "... Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler." (ez-Zümer 39/22).

İnsiraf (haktan yüz çevirmek): "Ne zaman bir sûre indirilse, "Sizi biri görüyor mu?" diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir." (et-Tevbe 9/127).

Hamiyet (taassub): "İnkâra sapsmış olanlar o zaman kalplerini o gurura, Câhiliye dönemine ait büyülenme duygusuna kaptırmışlardı..." (el-Feth 48/26).

İnkâr: "Sizin tanrınız bir tek tanrıdır. Âhirete inanmayanlara gelince, işte onların kalpleri inkârcıdır; onlar ululuk taslayan küstahlardır." (en-Nahl 16/22).

İnkârcıların kalplerinin hakikate kapalı olmalarının bir sebebi de şu âyettir. Bu âyette kâfirler, inkâr sebeplerini meydan okurcasına şöyle dile getirmişlerdir: "Dediler ki: "Bizi çağırdığın şeylere karşı kalplerimiz kapalıdır, kulaklarımızda da sağırlık var; bir de seninle bizim aramızda perde bulunmaktadır. Sen yapacağını yap, biz de yapmaktayız!" (Fussilet 41/5). Âyette görüleceği üzere onlar, içinde buldukları duruma razı olup vazgeçme niyetinde değillerdir. Ayrıca onlar ilâhî vahye kalplerini kapattıklarını, kulaklarını tıkadıklarını ve vahyi görmezden geldiklerini kendileri ifade etmekte ve inkâr uğruna ne gerekiyorsa yapacaklarını da söylemektedirler.

İbn Kesîr, kâfirlerin kalplerinin ve kulaklarının mühürlenmesi, gözlerinin perdelenmesinin gerekçesi olarak birçok rivâyet zikreder. Katâde'den gelen bir

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 186.

yorumu göre, kâfirlerin bu şekilde cezalandırılmalarının sebebi, onların doğru yoldan çıkarak şeytana itaat etmeleridir. İbn Cüreyc, Ameş ve Mücâhid'den gelen rivâyetlere göre ise, iman etmenin önünde bir engel gibi görünen bu tür cezaların verilmesi, kişinin işlediği günahları sebebiyledir. Hatta bu öyle bir günahdır ki; bir kez işlenip terk edilen değil, ısrarla işlenen günahlardır.⁷⁵ Nitekim İbn Kesîr bunu, Ebû Hureyre'nin naklettiği şu hadisi aktararak delillendirir: "Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Günah işleyen bir mü'minin kalbinde siyah bir nokta oluşur. Şâyet tövbe eder, bağışlanma dilerse kalbi arınır. Yok, günaha ısrar eder ve işlemeye devam ederse kalbinin siyahlığı da giderek artar. Nihâyet öyle bir hale gelir ki bu siyahlık kalbi tamamen kaplar. İşte Allah'ın; "Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır." (el-Mutaffifîn 83/14) âyetiyle anlattığı budur."⁷⁶

Bu husus, Kur'ân Yolu tefsirinde güzel bir şekilde açıklandığından, oradaki yorumu burada zikretmeyi uygun gördük: "Kur'ân-ı Kerîm'de insanların doğru yoldan sapmaları (dalâlet) veya doğru yolu bulmaları (hidâyete) birçok âyette Allah'a nispet edilmekte, Allah'ın onlara böyle yaptığı, yaptırdığı ifade edilmektedir. Halbuki ilim, hikmet ve adalet sahibi olan Allah'ın hem kullarına, onların irade ve etkileri olmadan günah işletmesi, onları doğru yoldan saptırması, kalplerini mühürlemesi hem de bunlardan dolayı kullarını ayıplaması, cezalandırması düşünülemez. Kader Allah'ın ezeldeki bilgisi ve hükmü, kaza ise yaratılmışlar âleminde kaderin yerini bulması ve uygulanmasıdır. Kulların hür ve serbest buldukları alanda ne yapacaklarını, neyi tercih edeceklerini ezelde bilen Allah, o alanda kader ve kazâsını bu hür tercihe uygun kılmıştır. Kulun serbest iradesiyle yaptığı fiiller de dâhil olmak üzere her şey O'nun ilim ve iradesine uygun olarak oluşmakta ve gerçekleşmektedir. O istemeseydi kul irade ve tercih sahibi olamazdı; hayrı veya şerri, doğruyu veya yanlış, küfrü veya imanı tercih edemezdi, kulağını hak davetine açamaz veya tıkayamazdı. Bu anlamda "hidâyete erdiren, saptıran, mühürleyen, hayrı veya şerri işleyen Allah'tır." Bu makro düzeyden mikro düzeye inilerek kulun hayatı, idrak ve şuuru içinde olup biten davranışlara bakıldığında, kula ait hürriyet, irade ve tercih ortaya çıkıp etkili olmaktadır. Davranışları değerlendirmeye, aidiyeti tespitte böyle yaklaşıldığında, doğru veya yanlış yola giren, hayır veya şer işleyen, mümin veya kâfir olan, idrakini sınırlayıp karartanın kulun kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Âyet ve hadisler farklı üslûplarla bu iki bakış açısını da dile

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 84, 85.

⁷⁶ Tirmizî, "Tefsîr", 74; İbn Mâce, "Zühd", 29.

getirmekte, gerçeğin her iki yönden de görünüşünü vermektedir. Nitekim Nisâ Sûresinin 155. âyetinde kâfirlerin kalplerinin kılıflanması veya mühürlenmesi, onların irade ve tercihlerini bu yönde kullanmış olmalarına bağlanmıştır. Yûsuf Sûresinin 105. âyetinde de kâfirlerin yer ve göklerde mevcut olup Allah'ın varlık ve birliğini gösteren nice delili (âyet) görmemek için yüzlerini çevirip geçtikleri ifade edilmiş, böylece "kalplerin kılıflanması ve mühürlenmesi"nin mânasına, sebebine ve bu oluşta kulun tesirine ışık tutulmuştur."⁷⁷

7. Bhinder'in nâsîh ve mensuh ile ilgili âyetlere bakışı

Bhinder'in iddiasına göre Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığını gösteren delillerden biri de nâsîh ve mensuh konusudur. Bu konuyla ilgili "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir." (el-Bakara 2/106) âyeti Allah tarafından söylenmiş olamaz. Zira bir karar alındıktan veya bir plan yapıldıktan sonra zihin değişikliği, ancak insanların hayatlarında normal ve sık görülen bir durumdur. İnsan zihni sınırlıdır ve dış görünüşe göre aldatılmaya eğilimlidir, sadece insan, deneyimden sonra öğrenme ve hataları tanıma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, kadın ve erkeklerin geçmiş kararlarını veya planlarını gözden geçirmeleri uygundur. Her şeyi bilen ve yapan Allah'ın ise, verdiği kararlarda herhangi bir değişiklik yapması mümkün olmadığından, âyetlerdeki çelişki apaçık ortadadır.

Bhinder, Nahl Sûresi 101 ve 102. âyetlerinin kafa karışıklığına sebep olduğunu öne sürmektedir. Ona göre; "Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- 'Sen ancak bir iftiracısın' dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler. De ki: Onu, Mukaddes Rûh (Cebrael), iman edenlere sebat vermek, müslümanları doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için, Rabbin katından hak olarak indirdi." meâlindeki âyetler, Kur'ân'a karşı çıkan Arapların zihinlerinde kuşku meydana getirmiştir. Zira onlar da biliyorlardı ki Allah, kulları için ne iyiye onu verir ve verdiği sonradan bir değişiklik yapmaz. Bu nedenle Bhinder, onların Kur'ân'ın Hz. Peygamberin sözü olduğunu haklı olarak ileri sürdüklerini belirtir.

Nesh konusunda gerekli açıklamaları yaptığımızda bunun Allah kelâmı olmadığına dair delil olarak gösterilemeyeceği açıkça ortaya çıkacaktır. Nesh "نسخ" kelimesi sözlükte, bir şeyi iptal edip onun yerine başka bir şeyi getirmek, bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek, bir şeyi bir mekândan başka bir mekâna taşımak gibi

⁷⁷ Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 1: 22-24.

anamlara gelmektedir.⁷⁸ Ebu Bekr el-Bakillânî ve Gazâlî'ye göre nesh, önceki hitapla sabitlenen bir hükmün kaldırılmasına neden olan diğer hitaptır. Eğer bu ikinci hitap olmasaydı ilk hüküm kalmaya devam edecekti.⁷⁹ İbn Hazm el-Endülisî de nesh ile ilgili şu tariflere yer verir. Nesh, hattı sabit kalmakla birlikte hükmün kaldırılmasıdır. Nesh, ibadet müddetinin bittiğinin beyanıdır. Nesh, zahirde devam eden bir ibadetin sonlandırılmasıdır.⁸⁰ Nesh, şer'i bir hükmün sonradan gelen şer'i bir delille hükmünün tamamen veya kısmen ortadan kaldırılmasıdır. Bu şer'i delile nâsîh (hükmü kaldıran), ilk hükme mensuh (hükmü kaldırılan), yapılan bu işleme de nesh denir.⁸¹

Nesh, Allah tarafından konulan şer'i bir hükmün ilerleyen zamanlarda zararını görüp vazgeçmesi ve yerine yeni bir hüküm koyması değildir. Tam tersine kullarının maslahat ve menfaatleri sebebiyle önceden koymuş olduğu hükmün yeni bir hükümle değiştirildiğini insanlara bildirmesidir. Bundan dolayı nesih Allah'a göre beyan niteliği taşıırken, insanlara göre ise hükmün başka bir delil sebebiyle değiştirilmesidir.⁸² Sanırım şu örnek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Örneğin, Nur Sûresi 4. âyette; "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin..." buyrulurak hükmü bağlanmıştır. Ancak yine aynı Sûrenin 6 ve 7. âyetlerinde; "Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir." buyrulmasıyla bu durum eşler arasında mülaaneyle hükmü bağlanmıştır. Bu âyet daha önceki âyetin hükmünü eşler açısından nesh etmiştir.⁸³ İlk âyete göre namuslu kadınlara zina isnadında bulunan herkes eşi dahi olsa dört şahit getirmek zorunda iken ikinci âyetle eşler bu hükmün dışında

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 61; Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 433; Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (by: Dâru'l-Hidaye, 2010), 7: 355; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 801.

⁷⁹ Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981), 3: 105; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Müstasfâ fi İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, (by.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1: 86.

⁸⁰ Ebu Abdullah Muhammed İbn Hazm el-Endülisi, *en-Nâsîh ve'l-Mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1: 7.

⁸¹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed Şâtîbî, *el-Mu'âfakât*, (by.: Dâru ibn Affân, 1997), 3: 341; Muhammed Abdülzâim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1995), 2: 176; Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi Usulü'l-Fikh*, (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 388; Zekiyyüddin Şaban, *Usulü'l-Fikhi'l-İslâmi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 396.

⁸² Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1978), 2: 54; Zeydan, *Usûlü'l-Fikh*, 389.

⁸³ Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fikh*, 193; Şaban, *Usûlü'l-Fikh*, 397; Zeydan, *Usûlü'l-Fikh*, 388.

birakılarak cüzi nesh gerçekleşmiş oldu. Zira ilk âyetin hükmü eşler dışındakiler için devam etmektedir.

Nesh vahiyle olduğundan, Hz. Peygamberin vefatından sonra İslâm şeriatında nesh olmaz. Çünkü Hz. Peygamber zamanında nesh olunduğuna dair delil bulunmayan hükümler Hz. Peygamberin vefatından sonra muhkem hale gelir. Nesh İslâm'ın asli hükümlerinde değil tebdil ve tağyir yapılabilen fer'i hükümlerinde olur.⁸⁴

İslâm âlimleri neshin yapılabilmesi için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların bazıları üzerinde ittifak edilirken bazılarında ise ihtilâf etmişlerdir. Bunların başlıcaları şunlardır;⁸⁵

1- Allah'a, meleklerine, peygamberlerine iman gibi temel iman esaslarında, temel ibadetlerle ilgili hükümler ile toplumdan topluma değişmeyen faziletlerde nesh olmaz. Ayrıca ebedilik bildiren hükümlerde de nesh olmaz. Örneğin; Hz. Peygamber; "Cihad kıyâmete kadar sürecektir" buyurduğundan dolayı cihad hükmü nesh olamaz.⁸⁶

2- Nâsîh, kuvvet bakımından mensuhla aynı veya daha üstün olması gerekir. Aynı zamanda nâsîh olan delil, mensuh olandan sonra gelmelidir.⁸⁷

3- Nâsîh ve mensuhun aralarının tevfiği (bağdaştırılması) imkânsız olmalıdır. Zira aralarını tevfiğ etme imkânı varsa nesh yapılamaz.⁸⁸

4- Nâsîh ve mensuhun fer'i şer'i delillerden olması gerekir.⁸⁹

Nesh, her ne kadar ihtilâflı bir konu olsada hiçbir âlim bunu Kur'ân'ın, Allah'ın sözleri olmadığı yönünde delil olarak sunmamıştır. Bhinder gibi Kur'ân'a taraflı bir şekilde yaklaşanlar, neshte meydana gelen değişiklikleri fikir değişikliği olarak değerlendirmişler ve böyle bir şeyin Allah tarafından mümkün olmadığını ileri sürmüşler ve neshi gerekçe göstererek Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından yazıldığını söylemişlerdir.

⁸⁴ Zeydan, *Usulü'l-Fıkh*, 390-391; Şaban, *Usûlü'l-Fıkh*, 406; Vehbe Zuhaylî, *el-Veciz fi Usulü'l-Fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1999), 237.

⁸⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azvi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1999), 2: 55.

⁸⁶ Muhammed, Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, (byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2010), 190; Şaban, *Usûlü'l-Fıkh*, 400.

⁸⁷ Zeydan, *Usûlü'l-Fıkh*, 391; Şaban, *Usûlü'l-Fıkh*, 401.

⁸⁸ Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 191.

⁸⁹ Zeydan, *Usûlü'l-Fıkh*, 390.

SONUÇ

17 ve 18. yüzyılda en popüler dönemini yaşayan deizm'in etkisi günümüzde zayıflamış olsa da varlığı hâlen devam etmektedir. Deistler tarafından dünyanın hemen hemen her bölgesinde dernekler kurulmakta, internet siteleri açılmakta, kitap ve dergiler basılmaktadır. Ülkemizde ise, 18 Eylül 2018 yılında İstanbul'da kurulan Deizm Derneği faaliyetlerine halen devam etmektedir.

Deizm inancına göre kâinat, sonradan müdahale edilmeyi gerektirmeyecek şekilde mükemmel olarak yaratılmıştır. Bu nedenle insan aklı ve elde ettiği bilimsel veriler yeterli görülmüş; bunun sonucunda da Allah'ın sıfatları, peygamberler, vahiyler, kısacası gaybî olan her şey reddedilmiştir. Deizm'de Allah'ın varlığı inkâr edilmediği ve akıl merkeze alındığı içindir ki kendine Batıda oldukça taraftar bulmuştur. İslam dünyasında ise, az da olsa deizme eğilimlerin olduğu görülmektedir.

Deistlerin ileri sürdüğü ve inançlarının temelini teşkil eden evrendeki düzenin ne anlama geldiğine yönelik görüş ve düşünceler çok iyi okunmalı, değerlendirilmeli ve cevaplanmalıdır. Kâinattaki bu mükemmelliğin, imtihan için yaratılan insanın ve canlıların yaşaması için var edildiği, bunda Allah'ın müdahalesinin dışlanması gibi bir sonucun çıkarılmaması gerektiği akli ve naklî delillerle anlatılmalıdır. Yine deist inancının temeli olan aklın sınırlarının olduğu belirtilmeli ve aklın vahye olan ihtiyacı açıklanmalıdır.

Akl, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. İnsanların akli kapasiteleri birbirinden farklı olduğu için olayları yorumlamaları ve olaylara karşı gösterdikleri davranışlar birbirinden farklıdır. Bu nedenle bütün insanları bağlayacak değerler insan aklı tarafından konulamaz. Ancak vahiy ve nübüvvet anlayışı aklın üstünde tutulup rehber kabul edilirse o zaman insanlığın kabul edebileceği ortak değerlere ulaşılabilir.

Bhinder'in evrendeki düzeni ve aklın yüceliğini temel alarak Allah'ın insana olan müdahalesini reddetmesi ve bu doğrultuda Kur'ân âyetlerini yorumlamaya çalışması, onu yanlış sonuçlara götürmüştür. Aslında Bhinder, evrendeki nizamı ileri sürerek Allah'ı yüceltmiş, fakat O'nun evrene olan müdahalesini reddederek de Allah'ı âtil bırakmıştır. Halbuki evrene mutlak yasalar koymakla, onların düzenli bir şekilde devam etmelerini sağlamak birbiriyle bağlantılıdır. Bu nedenle Bhinder, Allah'ın kâinatta yasalar koyması hususunda isabet etmiş, ancak yasalara müdahalesi noktasında Allah'ı pasifleştirerek çok büyük bir yanlışla düşmüştür.

Bhinder'in âyetleri yorumlarken yanlışla düştüğü diğer bir husus da aklın konumudur. O'na göre akla aykırı olan her şeyde bir yanlışlık vardır ve aklın bulup keşfedemeyeceği hiçbir şey yoktur. Bhinder'in akla muhalif olarak ileri sürdüğü âyetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde ilgili âyetlerde mantıksız bir şey bulmanın mümkün olmadığı net bir şekilde görülecektir. Kur'ân'da akla, tefekküre, ilme verilen önem apaçık ortadayken onda mantıksız, akla uymayan şeylerin olduğunu ileri sürmek aklen kabul edilecek bir davranış değildir. Bhinder'in akla önem vermesi doğru bir tesbit olmakla birlikte onun akli her şeyin üstünde görmesi ve ona bir sınır koyamaması yanlış bir düşüncedir.

Hıristiyan din adamlarının kendilerini adeta peygamber yerine koymaları, bilime karşı olan tavırları ve tahrif edilmiş olan İncil'i hurafelerle doldurmalarının deizm anlayışını ortaya çıkardığı unutulmamalıdır. Kur'ân'da ve sünnette olmamasına rağmen bazı kesimlerin İslam'a sokmaya çalıştıkları hurafelere asla izin verilmemeli ve bunlara karşı gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Aksi takdirde bu hurafeci anlayış, aklını kullanan ve sorugulayan gençliği İslam'dan uzaklaştırıp yeni arayışlara, sonunda da deizme doğru sürükleyebilir. Gençlerin din dışı akımlardan etkilenmemeleri için din; doğru ve anlaşılır bir şekilde anlatılmalı, örnek rol modeller iyi seçilmeli, maddiyatın yanında maneviyatın da önemli olduğu ahiret algısı güçlendirilerek anlatılmalıdır.

Günümüz müslümanlarını İslam dışı akımlardan korumanın yolu, Kur'ân'ı, Hz. Peygamberi ve onun güzide sahabelerini doğru bir şekilde anlatmakla mümkündür. Doğrudan kastımız ise, içinde hurafelerin, akla ve mantığa aykırı anlatımların bulunmadığı bir sunuş şeklidir. Zira günümüz insanı her şeyi akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmekte, sorgulamakta, çıkarımlarda bulunmakta ve sonunda inanıp inanmama yönünde davranışlar sergilemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945.
- el-Âmidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Aytepe, Mahsum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017): 113-136.
- el-Bağdadî, Muhammed b. Abdullah. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedid, 1977.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Başçı, Vahdettin. "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018): 33-40.
- Beydâvî, Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- el-Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- el-Cevzî, Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000.
- Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumunu Bildirileri*. ed. Vecihi Sönmez. 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çetin, Erol. *İnancın İman Hayatına Yansımaları Bağlamında Deizm Eleştirisi*. Ankara: İKSAD Yayınevi, 2018.

- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1963.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa. *İrşâdü'l Aklî's-Selim İlâ Mezâyali'l-Kitebi'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, trs.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2010.
- Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018): 789-804.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Trc. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1987.
- Firuzâbâdî, Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazâli, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ fi İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. byy.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Erzurum, 2006): 41-62.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2018): 13-51.
- İbn Hazm, Ebu Abdullah Muhammed el-Endülisi. *en-Nâsîh ve'l-Mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. Trc. Bekir Karlığa. byy.: Çağrı Yayınları, trs.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvînî. *es-Sünen*. 2 cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1994.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kadı Abulcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu Usulî'l-Hamse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Karaman, Hayrettin- Çağrıncı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Ateş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Nesefî, Abdullah İbn Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- er-Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- es-Serahsî, Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1978.
- Şaban, Zekiyüddin. *Usulü'l-Fıkhî'l-İslâmi*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. byy.: Dâru ibn Affân, 1997.
- Şehrîstânî, Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Thk. Ahmed Azvi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.

Topaloğlu, Bekir. "Mekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 580-581. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Türcan, Selim. "Hidâyet ve Dalaleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010): 83-97.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt. byy: Dâru'l-Hidaye, 2010.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1995.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Veciz fi Usulü'l-Fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Veciz fi Usulü'l-Fıkh*. Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1999.

----- . *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 173-205

Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği
The Relationship between Psychological Well-Being and Religiosity: The Sample
of Trabzon Theology Faculty

Necmi KARSLI

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üni. İlahiyat Fak., Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Trabzon Uni. Theology Faculty, Department of Psychology of Religion
Trabzon/Turkey

necmikarsli@trabzon.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-2975-9307

Atıf: Karlı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat
Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 173-205.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs/ May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 173-205.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği

Öz: Psikolojik iyi oluş, diğerleri ile uyumlu olma, öz saygı, özgüven, mutluluk, yaşamsal sorunlarla başa çıkabilme ve hayatta anlam bulma gibi anlamlara gelmektedir. Ülkemizde son yıllarda yapılan araştırmalarda bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin oldukça düştüğü gözlemlenmiş ve bu konuda farklı yaklaşımlara ihtiyaç doğmuştur. Bu araştırmada psikolojik/öznel iyi oluş ve dindarlık ilişkisi incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan yaşları 18-37 arasında değişen 358'i kadın ve 151'i erkek toplam 509 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak *Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği*, *İçsel Dini Motivasyon Ölçeği* ve *Dini Şuur Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırmada öncelikle örneklemin yaş, cinsiyet ve kişilik yapısını içeren demografik özellikleri psikolojik iyi oluş ve dindarlık açısından incelenmiş, daha sonra dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilere bakılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır. Dışadönüklük ile psikolojik/öznel iyi oluş ve içsel dini motivasyon arasında pozitif ilişki bulunmuştur. İçsel dini motivasyon ve dini şuur ile psikolojik/öznel iyi oluş arasında da pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, psikolojik iyi oluş, din, dindarlık, maneviyat

The Relationship between Psychological Well-Being and Religiosity: The Sample of Trabzon Theology Faculty

Abstract: Psychological well-being means harmony with others, self-esteem, self-confidence, happiness, coping with problems and meaning in life. In recent years, it has been observed that psychological well-being levels of individuals have decreased considerably in our country and different approaches have been needed in this regard. In this research the relationship between psychological/subjective well-being and religiosity was studied. The sample of the study consists of 509 young people (358 women and 151 men) ranging from 18-37 years of age in the Faculty of Theology of Trabzon University. Warwick-Edinburgh Mental Well-being Scale, Internal Religious Motivation Scale and Religious Consciousness Scale were used as data collection tools. In the study, the demographic characteristics of the sample including age, gender and personality structure were examined in terms of psychological well-being and religiosity, then the relations between religiosity and psychological well-being were examined and the following results were reached. A positive relationship was found between extraversion and psychological /subjective well-being and internal religious motivation. A positive relationship was also found between internal religious motivation and religious consciousness and psychological / subjective well-being.

Key Words: Psychology of religion, psychological well-being, religion, religiosity, spirituality

علاقة بين الصحة النفسية الحياة الدينية: كلية الإلهيات نموذجاً

الملخص: تدلّ عبارة الصحة النفسية على معانٍ مثل: موازنة المعاملات مع الغير، العزّة، احترام الإنسان لنفسه، السرور، استطاعة على حل المشاكل الحياتية، ادراك سبب وجوده في العالم. ومن الملاحظ عبر البحوث القائمة في بلدنا أنّ مستوى الصحة النفسية للأشخاص ينقص نقصاً لاتقنا الإنتباخ في السنوات الأخيرة. وأدى ذلك إلى بعض الحاجات إلى ملاحظات شتى. فُحصت في هذا البحث علاقة الصحة الشخصية أو بعبارة أخرى الصحة النفسية بين الحياة الدينية. حدد نموذجاً 509 طالب من كلية الإلهيات بجامعة طرابزون. 358 منهم أنثى و151 ذكر ويتغيّر سنّهم بين 18-37. استخدم في هذا البحث منهجاً وورويك - آدم بورق مقياس الحصة الروحية، مقياس الحافز النفسي الديني ومقياس الوعي الديني. عولجت في هذا البحث الخصوصيات الديموغرافية مثل السن والجنس والشخصيات من ناحية العلاقة بين الحصة النفسية والحياة الدينية. وبعد التفكير على العلاقة بينها حصل على تلك النتائج: أنّه بين الانبساط والصحة النفسية أو الشخصية و الحافز الداخلي الديني علاقة موجبة، وبين الحافز الداخلي الديني والوعي الديني وبين الصحة النفسية أو الشخصية اتجاه موجب أيضاً.

الكلمات المفتاحية: علم النفس، الصحة النفسية، الدين، التدنّ، الحياة الروحية.

GİRİŞ

Günümüzde tedavisi olmayan hastalıklar, sınavlar, gelecek kaygısı, iş ve evlilik problemleri kaygı, stres, depresyon gibi negatif duygulara yol açmakta ve psikolojik/öznel iyi oluşu olumsuz etkilemektedir. *Gallup 2018 Küresel Duygu Raporu'*na göre Türkiye 147 ülke arasında Afganistan, Yemen ve Tunus'tan sonra en mutsuz dördüncü ülkedir.¹ Ayrıca ülkemizde antidepresan ilaç kullanımı son beş yılda %27 oranında artmıştır.² Bu verilerden insanımızın psikolojik durumunun iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu araştırmanın amacı dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi incelemektir. Dindarlık ile psikolojik/öznel iyi oluş ilişkisi üzerine Batı'da son yıllarda pek çok araştırma yapılmış olmakla birlikte ülkemizde bu konuda yeterli sayıda araştırma yapıldığı söylenemez. Dinler ihtiva ettikleri prensipler ile bireyi ebedi mutluluğa ulaştırmayı amaçlamaktadırlar. Yapılan pek çok araştırmada dindarların beden ve ruh sağlıklarının daha iyi olduğu, daha mutlu, daha uzun ömürlü oldukları ve negatif duyguları daha az tecrübe ettikleri tespit edilmiştir. Mutluluk, sevgi, ahlak, vicdan gibi pozitif duyguları geliştirmede dinin etkisini tespit etme, çağımızın en önemli sorunlarından olan kontrolsüz öfke, şiddet ve saldırganlıkla mücadelede alternatif bir bakış açısı kazandırabilir. Bununla birlikte Batı'da uzun yıllardan beri empoze edilen İslam'ın kan ve şiddet içerikli bir din olduğuna yönelik algının ortadan kaldırılmasında Müslüman dindarlığı ile pozitif duygu ve davranışlar arasındaki ilişkileri ortaya koyan araştırmaların sayısının artırılması önem arz etmektedir.

1. Psikolojik İyi Oluş

Psikolojik iyi oluş bireyin tüm psikolojik potansiyelini gerçekleştirme olarak tanımlanmaktadır.³ Psikolojik iyi oluşa dair iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Hazcı yaklaşım haz elde etme ve acıdan kaçınmayı içeren öznel mutluluk tecrübesine odaklanırken, eudaimonik yaklaşım ise mutluluğu bireyin tüm potansiyelini gerçekleştirme, anlamlı, amaçlı ve erdemli bir hayat yaşama açılarından ele almaktadır.⁴ Öznel iyi oluş ise bireyin belli bir zaman diliminde kendi yaşam kalitesine dair bütüncül kişisel değerlendirmesidir.⁵ Bu değerlendirme bilişsel ya da duygusal olabilir. Öznel iyi oluşun, hayatın bütününe veya belli bir alanına yönelik memnuniyet, haz veren duyguları çokça tecrübe etme, rahatsızlık

¹ Gallup, "Gallup 2018 Global Emotions Report", Erişim: 28.03.2019.

<https://www.gallup.com/analytics/241961/gallup-global-emotions-report-2018.aspx>.

² Habertürk, "Antidepresan Kullanımı Yüzde 27 Arttı", Erişim: 29.03.2019,

<https://www.haberturk.com/antidepresan-kullanimi-yuzde-27-artti-2192785>.

³ Alan Carr, *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths* (Hove [England]; New York: Brunner-Routledge, 2004), 39.

⁴ James E. Maddux, Ed., *Subjective Well-Being And Life Satisfaction* (New York ; London: Routledge/Taylor & Francis Group, 2018), 7.

⁵ David Ricky Matsumoto, Ed., *The Cambridge Dictionary Of Psychology* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), 527.

veren duyguları az tecrübe etme gibi bileşenleri bulunmaktadır.⁶ Ayrıca öznel iyi oluş üzerinde yaş, cinsiyet, kişilik, aile, arkadaş çevresi, sağlık, ekonomik durum, iş ve boş vaktin de etkisi vardır.⁷ Öznel iyi oluş terimi genel olarak mutluluk ile eşanlamlıdır ve çoğunlukla bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Mutluluk teorilerini genel olarak üç kısma ayırabiliriz. Bunlar, ihtiyaç/amaç tatmini teorileri, süreç/eylem teorileri ve kişisel/genetik yatkınlık teorileridir. İhtiyaç/amaç tatmini teorileri psikoanalitik ve hümanistik yaklaşımın kurucuları (Sigmund Freud ve Abraham Maslow) tarafından geliştirilmiştir. Bu teorisyenlere göre organizmadaki gerilimin azaltılması veya ihtiyaçların tatmini mutluluğa neden olmaktadır.⁸ Süreç/eylem teorisine göre özellikle yaşamsal aktivitelerle uğraşmak mutluluğa neden olur. Mutluluğu süreç/eylem açısından kavramsallaştıranların ilki olan Csikszentmihalyi günlük hayatlarında akış olarak isimlendirdiği bir görevle ilgili ilginç aktivitelerle uğraşan insanların daha fazla mutlu olma eğiliminde olduklarını ileri sürmüştür. Bu tür aktivitelerin en önemli işlevi eğlenceli tecrübeler yaşatmaları, bireyi yeni bir gerçeklik alanına taşıyan bir yaratıcılık ve keşfetme duygusu sağlamalarıdır. Oyun, sanat, tören ve spor bu tecrübelerden bazılarıdır.⁹ Bazı diğer süreç/eylem teorisyenleri de amaçlar için çabalamanın nasıl mutluluk ve enerji ortaya çıkardığı üzerinde durmuşlardır.¹⁰ Kişisel/genetik yatkınlık açısından mutluluğu açıklayan teorisyenler mutluluğu sabit değişmez olarak görme eğilimindedirler. Costa ve McCrae'nın araştırmasında örneklemin mutluluk düzeyinin 6 yıllık zaman zarfında çok az değiştiği tespit edilmiş, bu bulgu genetik temelli mutluluk teorisini desteklemiştir.¹¹ Lucas ve Fujia dışadönüklük ile mutluluk arasındaki yakın ilişki olduğunu ortaya koymuştur.¹² Tellegen ve arkadaşları araştırmalarında genetik etkilerin pozitif duygusallık üzerinde %40, negatif duygusallık üzerinde %55 oranında etkili olduğunu ortaya koymuştur.¹³ Lykken'in

⁶ Ed Diener, "Subjective Well-Being: The Science of Happiness and A Proposal for A National Index", *American Psychologist* 55/1 (2000): 34.

⁷ Carr, *Positive Psychology*, 15.

⁸ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: Norton Company, 1962), 32; Maslow Abraham, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1987), 99; C. R. Snyder - Shane J. Lopez, *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths* (Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2007), 138.

⁹ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, 1st Ed (New York: Harper & Row, 1990), 74; Mihaly Csikszentmihalyi, *Beyond Boredom and Anxiety*, 1st Ed (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1975), 156.

¹⁰ Robert A. Emmons, "Personal Strivings: An Approach to Personality and Subjective Well-Being", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058; C. R. Snyder, *The Psychology of Hope: You Can Get There from Here* (New York: Free Press, 1994)

¹¹ Paul T. Costa - Robert R. McCrae, "Personality in Adulthood: A Six-Year Longitudinal Study of Self-Reports and Spouse Ratings on The NEO Personality Inventory", *Journal of Personality and Social Psychology* 54/5 (1988): 853.

¹² Richard E. Lucas - Frank Fujita, "Factors Influencing the Relation Between Extraversion and Pleasant Affect.", *Journal of Personality and Social Psychology* 79/6 (2000): 1039.

¹³ Auke Tellegen v.d.ğr., "Personality Similarity in Twins Reared Apart and Together", *Journal of Personality And Social Psychology* 54/6 (1988): 1031.

birbirinden ayrı olarak yetişmiş ikizler üzerinde yaptığı araştırmada genetik faktörlerin mutluluk üzerinde yarı yarıya etkisinin olduğunu, mutluluğun uzun yıllar boyunca sabit bir seviyede olması anlamına gelen mutluluk ayar noktasının ise yaklaşık olarak %98 oranında genetik olarak belirlenmiş olduğu tespit etmiştir.¹⁴ Sosyo-kültürel faktörlerin de mutluluk üzerinde etkisi bulunmaktadır. Kùltürler arası araştırmalarda psikolojik iyi oluş ile sağlam bir demokratik düzenin olduğu yerde yaşama, siyasi baskı ve askeri karmaşadan uzak olma arasında anlamlı pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Sosyal eşitliğinin olduğu kùltürlerdeki bireylerin psikolojik iyi oluş düzeyleri daha yüksektir. Ayrıca mutluluk üzerinde siyasi faktörlerin de önemli etkisi vardır. Kurumları etkili bir şekilde işleyen, devlet memurları ile vatandaşlar arasındaki ilişkilerin tatmin edici seviyede olduğu zengin ùlkelerde bireylerin psikolojik iyi oluş düzeyleri daha yüksektir.¹⁵ Diener'lerin 55 ulustan örneklem üzerinde yaptığı araştırmada mutluluk ile yüksek gelir, bireycilik, insan hakları, sosyal eşitlik arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırmada yüksek gelir, insan hakları ve sosyal eşitlik imkânlarına sahip olan gelişmiş ùlkelerde yaşayan insanların bu imkânlarla sahip olmayan gelişmemiş ùlkelerdeki bireylerden daha mutlu oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada gelir düzeyinde hızlı yükselişin beklentileri artırdığı ve beklentilerin birçoğu gerçekleşmediği için mutluluğu azalttığı görülmüştür.¹⁶

2. Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş

Dindarlık ve psikolojik/iyi oluş ilişkisine geçmeden önce birbiri ile ilişkili olan din, dindarlık ve maneviyat kavramlarından bahsetmemiz gereklidir. Din doktrin, mit, ahlak, ritüel ve tecrübe unsurları ihtiva eden, aşkın bir varlığa yönelik inanç ve pratikler sistemidir.¹⁷ Karaca'ya göre din "varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren, insanda güçlü motivasyonlar ve ruhsal eğilimler uyandıracak düzeyde etkili olan semboller sistemidir."¹⁸ Bu inanç ve pratiklerin maddi ve manevi etkilerinin davranışa yansımaları dindarlık olarak isimlendirilmektedir. Maneviyat ise hayata dair anlam bulma, bütünlük, diğerlerine bağlılık gibi çeşitli varoluşsal veya kutsal amaçlara ulaşma çabalarını temsil etmektedir. Din ile maneviyat kavramları birbirine benzemekle birlikte aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Din, inanç temelli, statik, objektif ve kurumsal bir yapı iken, maneviyat anlam arayışı, kendini aşma, kutsal ile doğrudan iletişime geçme çabalarını içine alan duygu ve tecrübe temelli dinamik, bireysel, subjektif bir

¹⁴ David Lykken, *Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment* (New York: St. Martin's Griffin, 2000), 288.

¹⁵ Carr, *Positive Psychology*, 22.

¹⁶ E. Diener v.dğr., "Factors Predicting The Subjective Well-Being of Nations", *Journal of Personality And Social Psychology* 69/5 (Kasım 1995): 851.

¹⁷ David A. Leeming, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 2nd Edition (New York: Springer, 2013), 770,1492.

¹⁸ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 73.

yapıdır.¹⁹ Dine nazaran daha dinamik, duygusal ve öznel bir yapı olan maneviyatın ucu bucağı belli değildir, dinle ilişkili olabileceği gibi dindışı da olabilir. Örneğin bir ateist için maneviyat inançtan ziyade sadakat, ümitten ziyade eylem, korku ve teslim olmaktan ziyade sevgi anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla ateist için maneviyat sınırsız sonsuz bir Tanrı'yla olan ilişki yerine insanlıkla, sınırlılık ve zamanla olan ilişkiyi kapsamaktadır.²⁰

Yapılan pek çok araştırmada dindarlık ile öznel iyi oluş/mutluluk, yaşam memnuniyeti arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Khalek'in yaşları 11-18 arasında değişen 7211 Arap genç üzerinde yaptığı araştırmada dindar bireylerin daha mutlu, daha sağlıklı ve daha az depresif oldukları görülmüştür.²¹ Tiliouine ve arkadaşlarının 2909 Cezayirli Müslüman birey üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile öznel iyi oluş arasında güçlü pozitif ilişki bulunmuştur.²² Korkmaz'ın araştırmasında Tanrı'ya güvenin ve olumlu Tanrı algısının pozitif iyi oluş halini desteklediği, ölüm kaygısı, Tanrı'ya kaygılı bağlanma, boyun eğiciliğin ise pozitif iyi oluşu düşürdüğü tespit edilmiştir.²³ Arvas'ın araştırmasında Allah, ahiret ve kader inancına sahip olanların şüphe içerisinde olan veya inanmayanlara göre öznel iyi oluş düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.²⁴ Ayrıca Khalek'in, Pollner'in, Poloma ve Pendleton'un, Willits, Crider'in ve Karşlı'nın, Öztürk'ün, Göcen'in, Balcı'nın, Acar'ın, Satan'ın, Göcen'in, Gürsu ve Ay'ın araştırmalarında da dindarlık ile genel mutluluk, psikolojik/öznel iyi oluş, iş, yaşam ve evlilik memnuniyeti arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.²⁵ Din bireyin beden ve ruh olarak sağlıklı

¹⁹ Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, Ed., *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (New York: Guilford Press, 2005), 24; Ali Köse, Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 125

²⁰ André Comte-Sponville, *The Book of Atheist Spirituality* (London: Bantam, 2008), 67.

²¹ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity, Subjective Well-Being, And Depression in Saudi Children and Adolescents", *Mental Health, Religion & Culture* 12/8 (Aralık 2009): 802.

²² Habib Tiliouine v.dğr., "Islamic Religiosity, Subjective Well-Being, and Health", *Mental Health, Religion & Culture* 12/1 (Ocak 2009): 55.

²³ Nuran Erdoğan Korkmaz, "Tanrıya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012): 95-112.

²⁴ Fatma Balcı Arvas, "Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2017/2): 165-202.

²⁵ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Quality of Life, Subjective Well-Being, And Religiosity In Muslim College Students", *Quality of Life Research* 19/8 (Ekim 2010): 1133; M. Pollner, "Divine Relations, Social Relations, And Well-Being", *Journal of Health And Social Behavior* 30/1 (Mart 1989): 92; Margaret M. Poloma - Brian F. Pendleton, "Religious Domains And General Well-Being", *Social Indicators Research* 22/3 (Mayıs 1990): 255; Fern K. Willits - Donald M. Crider, "Religion And Well-Being: Men And Women in The Middle Years", *Review of Religious Research* 29/3 (Mart 1988): 281; Necmi Karşlı, *Mutluluk Ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 254; Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017) 67; Gülüşan Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma Ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013): 97-130; Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), 153; Hatice Acar, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014): 391-412; Aysin Aydınay Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014): 56-74; Gülüşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasında Bir Alan*

ve mutlu olmasını sağlayan birtakım değerler ihtiva etmektedir. Bu değerlerden bazıları, anlam ve amaç duygusu, sosyal destek, pozitif duygular kazanımı ve duygu ve davranış kontrolüdür.

2.1. Anlam ve Amaç Duygusu

İnsanoğlunun hayata ve negatif yaşamsal olaylara anlam bulabilmesi ve bir amacının olması varlığını sürdürebilmesi ve mutlu olabilmesi için gereklidir. Viktor Frankl'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında esir olarak kaldığı Auschwitz toplama kampındaki tecrübelerinden yola çıkarak geliştirdiği Logoterapi'ye göre insanın varlığını sürdürebilmesi için güzel olaylar kadar kötü olaylara da anlam bulması gerekir. Frankl'a göre kişi bir eser bırakarak, bir insanla etkileşerek veya kaçınılmaz bir acıya karşı tavır geliştirerek hayatının anlamını keşfedebilir.²⁶ Din olgusu insan hayatına eşsiz bir anlam ve amaç duygusu kazandırmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" (el-Zariyat 51/56), "O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, bağışlayandır" (el-Mülk 67/2), "İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece "İman ettik" demeleriyle bırakılıvereceklerini mi sandılar?" (el-Ankebut 29/2), "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele" (el-Bakara 2/155) ayetlerinde insanoğlunun yaratılış amacının Allah'ı tanıma ve O'na kulluk etmek olduğu, dünya hayatının bir imtihan yeri olduğu, aynı zamanda dünya hayatında tecrübe edilen olumsuz olayların Allah'ın takdiri ile meydana geldiği ve birer imtihan vesilesi olduğu şeklinde anlamlar sağlamaktadır. Böylece dini bağlılığı güçlü olan bireyler tecrübe ettikleri negatif yaşamsal olayların zahiri yönüne çok fazla takılmadan olayların İlahi takdirle alakalı yönünün olduğunu ve bunun bir imtihan vesilesi olabileceğini düşünerek daha fazla sabır davranışı gösterirler. Bununla birlikte bazı bireyler tecrübe ettikleri negatif yaşamsal olaylar karşısında negatif dini başa çıkma yaparak dinden uzaklaşabilirler. Başka araştırmalarda da dinin hayata ve yaşamsal olaylara pozitif başa çıkma mekanizması olarak anlam bulmada olumlu katkı sağladığı görülmüştür.²⁷ Daaleman'ın ayakta tedavi gören hastalar üzerinde yaptığı araştırmada dini ve manevi inançların bir varoluşsal anlayış ve anlam sistemi sağlayarak olumlu tıbbi sonuçlara yol açtığı görülmüştür.²⁸ Krause'nin araştırmasında hayatlarında dini bir anlama sahip olan yetişkinlerin yaşam

Araştırması (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 178; Orhan Gürsu, Yaşar Ay, "Din, Manevi İyi Oluş Ve Yaşlılık", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/61 (2018): 1176.

²⁶ Viktor E Frankl - Selçuk Budak, *İnsan Anlam Arayışı* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 105.

²⁷ Crystal L. Park, "Religion as A Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (Aralık 2005): 707.

²⁸ Timothy P Daaleman, "Belief and Subjective Well-Being in Outpatients", *Journal of Religion and Health*, 38/3 (1999): 219.

memnuniyeti, özsaygı ve iyimserlik düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.²⁹

2.2. Sosyal Destek

Sosyal destek fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı kalabilmek, düzgün yardım ve teselli alabilmek, ahlaki ve davranışsal olarak bir grup veya toplumla bütünleşebilmek için gerekli olan bir ihtiyaçtır. Aynı zamanda sosyal destek bireye saygıya layık ve değerli olduğu, sevildiği ve sıkıntılar karşısında kendisine yardım edileceği mesajı vererek psikolojik işlevsellik ve mutluluğa katkı sağlamaktadır.³⁰ Yapılan araştırmalarda algılanmış sosyal destek ile mutluluk arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Taylandlı yaşlı kadınlar üzerinde yapılan bir araştırmada sosyal destek, özsaygı ve aile ilişkileri ile mutluluk arasında pozitif ilişki bulunmuştur.³¹ Mahon ve Yarcheski'nin araştırmasında ilk ergenlik döneminde sosyal destek, özsaygı, iyimserlik ile mutluluk arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.³² Krause ve arkadaşlarının yaşlı Japon bireyler üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile diğerlerine yardım etme davranışı arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.³³ Din yaşlılık döneminde eşini ve sevdiklerini kaybederek yalnızlaşan bireye önemli bir sosyal destek görevi yerine getirmektedir. Tanrı inancı yalnızlaşan yaşlı bireyi yabancılaşmadan da korumaktadır. Yaşlı bir birey için Tanrı onu hiçbir zaman terk etmeyecek, her zaman onunla birlikte olan bir varlıktır. Toplu olarak yapılan ibadetler sayesinde inananların bir araya gelmeleri birbirlerini tanıma ve destek olmalarına imkân sağlamaktadır. Koeing ve arkadaşlarının 65 yaş ve üzeri 4000 birey üzerinde yaptıkları araştırmada dini aktivitelere katılma ile sosyal destek ve fiziksel sağlık arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir.³⁴ Ferraro ve Koch'un 3497 yetişkin birey üzerinde yaptığı araştırmada da dindarlık ile sosyal destek arasında anlamlı ilişki bulunmuştur.³⁵ Krause ve Wulf'un araştırmasında da kiliseye devam etme ile diğer kilise üyelerinden duygusal destek alma, kendini cemaatine ait

²⁹ N. Krause, "Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life", *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 58/3 (01 Mayıs 2003): 160.

³⁰ Christine Schwarzer, Petra Buchwald, "Social Support", *Encyclopedia of Applied Psychology* (Florida: Elsevier Academic Press, 2014), 435.

³¹ Sutham Nanthamongkolchai v.dğr., "Factors Influencing Life Happiness Among Elderly Female In Rayong Province, Thailand", *Journal of The Medical Association of Thailand = Chotmaihet Thangphaet* 92 Suppl 7 (Aralık 2009): 8.

³² Noreen E. Mahon - Adela Yarcheski, "Alternative Theories of Happiness in Early Adolescents", *Clinical Nursing Research* 11/3 (Ağustos 2002): 315.

³³ N. Krause v.dğr., "Religion, Social Support, And Health Among The Japanese Elderly", *Journal Of Health And Social Behavior* 40/4 (Aralık 1999): 405.

³⁴ Harold G. Koenig v.dğr., "Modeling The Cross-Sectional Relationships Between Religion, Physical Health, Social Support, And Depressive Symptoms", *The American Journal Of Geriatric Psychiatry* 5/2 (Mart 1997): 131.

³⁵ Kenneth F. Ferraro, "Firm Believers? Religion, Body Weight, And Well-Being", *Review of Religious Research* 39/3 (Mart 1998): 362.

hissetme ve öznel sağlık algısı arasında anlamlı pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.³⁶ İslam'daki zekât, sadaka, fitre, kurban ibadetleri ihtiyaç sahibi bireyler için önemli bir sosyal destek işlevini yerine getirmektedir. Her şeye gücü yeten (el-Bakara 2/20, el-Fatır 35/44), her şeyi bilen (el-Mücadele 58/7) ve işiten (el-Şuara 26/220) bir Allah inancı dindar birey için güven ve güçlü bir sosyal destek duygusu sağlamaktadır. Sosyal desteğin bir unsuru sıkıntılı durumlarda yardım edilmektir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın yardım edenlerin ey iyisi olduğu bildirilmekte ve sadece O'ndan yardım isteme tavsiye edilmektedir (Ali İmran 3/150; el-Fatiha 1/5).

2.3. Pozitif Duygular Kazanımı

Duygu bir takım içsel, dışsal, fizyolojik ve sosyal uyarıcılara tepki olarak meydana gelen kısa süreli biyolojik temelli bir algı, tecrübe ve iletişim örneği şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷ Dinler genel olarak ihtiva ettikleri hayatı düzenleyici prensipler ve ritüeller ile pozitif duyguları geliştirmekte, aynı zamanda varoluşa anlam yükleyerek ve birtakım görevler vererek bireyi anlamsız, amaçsız bir hayat algısından kurtarmaktadır. Ayrıca din, bireye Allah tarafından sevildiği, O'nun kendisine şah damarından daha yakın olduğu mesajını vererek bireyin kendisini değerli bir varlık olarak görmesine dolayısıyla özsaygısının artmasına katkı sağlamaktadır. Bu nedenle dini bağlılığı güçlü olan bireyler maddeye sahip olarak kendi değerlerini ispatlama ihtiyacı hissetmezler. Zira en yüce varlık olan Allah'ın sevgisine layık olmak dindar bir birey için en önemli değerdir. Dini hayatın önemli bir parçası olan ibadetlerin pozitif duyguları geliştirmede çok önemli etkisi bulunmaktadır. Örneğin namaz ibadeti esnasında birey her şeyi yaratan, her şeye gücünün yettiği, gizli açık her şeyi bilen ve işiten yaratıcısının huzurunda olduğunu düşünerek derin bir saygı, huşu duygusu hisseder, ayrıca başını ayağının bastığı yere koyarak putlaştırdığı nefsinin alçaltır, kul olduğunu hatırlar, tevazu sahibi olur. Oruç ibadeti aç olan insanlara yönelik empati, sabır ve otokontrol duygularını geliştirmektedir. Oruç tutan bireyler iftar saatine yaklaştıklarında huzur ve mutluluk tecrübe ederler. Zekât, sadaka, fitre ve kurban ibadetleri zengin ve fakirler arasında sevgi, saygı ve dayanışma duygularını geliştirmektedir. İnsanlara faydalı olma hayata anlam katan, tatmin, huzur ve mutluluk duyguları uyandıran bir davranıştır. Hac ibadeti pek çok pozitif duygunun oluşumuna neden olmaktadır. Kutsal topraklarda Kâbe'yi ilk defa görmek, Hacerü'l Esved'e dokunmak, farklı renk ve ırktan milyonlarca Müslümanla birlikte vakfe yapmak, Peygamber'in gezdiği yerleri gezmek ve Peygamber'in kabrini ziyaret etmek Müslüman bireyde derin bir coşku, huzur, huşu, mutluluk ve arınmışlık duygularına yol açmaktadır. Zaman, mekân ve şekil şartı olmayan dua ibadetinin birey üzerinde fizyolojik ve psikolojik birtakım etkileri olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Bana dua edin, size olumlu karşılık

³⁶ Neal Krause - Keith M. Wulff, "Research: 'Church-Based Social Ties, A Sense of Belonging in A Congregation, And Physical Health Status'", *International Journal for The Psychology of Religion* 15/1 (Ocak 2005): 73.

³⁷ Belinda Campos, Dacher Keltner, Molly Parker Tapias, "Emotion", *Encyclopedia of Applied Psychology* (Florida: Elsevier Academic Press, 2014), 714-718.

vereyim" (el-Mümin 40/60) buyurularak dua yapmak tavsiye edilmektedir. Bireyin kimseye anlatamadığı veya üstesinden gelemediği çeşitli yaşamsal sıkıntılarını dua yoluyla Allah'a arz edip, O'ndan yardım dilemesi teselli, rahatlama, umut ve güven duygularının oluşumuna yol açmaktadır. Ayrıca duanın bağımlılık, kanser ve diğer ciddi sağlık sorunları ile başa çıkmada olumlu katkı sağladığı araştırmalarla tespit edilmiştir.³⁸ Örneğin, Harris ve arkadaşlarının ve Byrd'un koroner bakım ünitesinde tedavi görmekte olan hastalar üzerinde yaptıkları araştırmalarda hastalara haber verilmeksizin tanımadıkları kişiler tarafından yapılan gıyabi duanın hastaları üzerinde iyileştirici etkilere yol açtığı tespit edilmiştir.³⁹ Whittington ve Scher'in araştırmasında, ayrıca Maltby ve arkadaşlarının araştırmalarında duanın farklı formları ile öznel iyi oluş arasında pozitif ilişki bulunmuştur.⁴⁰ Tövbe ibadeti günahların neden olduğu vicdan azabı, suçluluk ve günahkârlık duygusundan kurtarmakta, arınmışlık ve af edilmişlik duygularını uyandırmaktadır. Bunlara ilave olarak din, sevgi (Müslim "İman" 93-94), paylaşma (Al-i İmran 3/92), yardımlaşma (el-Nahl 16/90), adalet (el-Rahman 55/7-9), ümit (el-Tevbe 9/40), öfkeyi yenme, affetme, iyilik yapma (Al-i İmran 3/134; el-Bakara 2/177), sabır (el-Bakara 2/153,155) gibi pek çok pozitif duygu ve davranış kazandırmaktadır. Eryılmaz'ın lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada dua etme, kutsal günlerde camiye girme ve diğer ibadetleri yerine getiren gençlerin öznel iyi oluş düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.⁴¹ Francis ve Kaldor'un 989 Avusturyalı birey üzerinde yaptığı araştırmada Tanrı inancı, dua ve kiliseye katılım arttıkça psikolojik iyi oluşun anlamlı bir şekilde arttığı görülmüştür.⁴²

2.4. Öz Kontrol

Öz kontrol bireyin kendi psikolojik, davranışsal ve fizyolojik süreçleri üzerinde etki ve denetiminin olması anlamlarına gelmektedir.⁴³ Öz kontrol hayatta başarılı olmak için gereklidir. Araştırmalar öz kontrol sahibi olan bireylerin iş ve sosyal

³⁸ Carlos A. Reyes-Ortiz v.dğr., "The Role Of Spirituality Healing With Perceptions Of The Medical Encounter Among Latinos", *Journal of General Internal Medicine* 24/S3 (Kasım 2009): 542; Meredith B. Mcguire, "Words Of Power: Personal Empowerment And Healing", *Culture, Medicine And Psychiatry* 7/3 (Eylül 1983): 221.

³⁹ W. S. Harris v.dğr., "A Randomized, Controlled Trial of The Effects of Remote, Intercessory Prayer on Outcomes In Patients Admitted To The Coronary Care Unit", *Archives of Internal Medicine* 159/19 (25 Ekim 1999): 2273; R. C. Byrd, "Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in A Coronary Care Unit Population", *Southern Medical Journal* 81/7 (Temmuz 1988): 826.

⁴⁰ Brandon L. Whittington - Steven J. Scher, "Prayer And Subjective Well-Being: An Examination of Six Different Types Of Prayer", *International Journal For The Psychology of Religion* 20/1 (Ocak 2010): 59; John Maltby v.dğr., "Prayer And Subjective Well-Being: The Application of A Cognitive-Behavioural Framework", *Mental Health, Religion & Culture* 11/1 (Ocak 2008): 119.

⁴¹ Ali Eryılmaz, "Investigation of The Relations Between Religious Activities and Subjective Well-Being of High School Students", *Educational Sciences: Theory & Practice* 15/2 (2015): 433.

⁴² Leslie J. Francis - Peter Kaldor, "The Relationship Between Psychological Well-Being and Christian Faith and Practice in an Australian Population Sample", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/1 (2002): 179.

⁴³ Kirk R Blankstein - Janet Polivy, *Self-Control and Self-Modification of Emotional Behavior* (Boston, MA: Springer US, 1982), 1.

hayatta daha başarılı olduklarını ve daha az psikolojik sorunlara sahip olduklarını göstermiştir.⁴⁴ Düşük kontrol sahibi olmak ise şiddet, kontrolsüz harcama ve alkol bağımlılığı gibi davranışsal problemlere neden olmaktadır.⁴⁵ Pek çok çalışmada dindarlık ile duygu ve davranış kontrolü arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir.⁴⁶ Din, cennete girme, Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanma gibi ödül mekanizmaları ve Cehenneme girme, kabir azabı, Allah'ın gazabına uğrama gibi ceza mekanizmaları ile inanan bireyin duygu ve davranışlarında kontrollü olmasına katkı sağlamaktadır. Olumlu ve olumsuz mesajın sıralaması bireyler üzerinde farklı psikolojik etkilere sebep olabilir. Kur'an-ı Kerim'de ödül ve ceza içeren ayetlerin tamamında önce cezadan daha sonra ödülden bahsedilmektedir (el-Nisa 4/56, 57; el-A'raf 7/38, 42; İbrahim 14/14-23; el-Hicr 15/43, 45). Ayetlerde en son ödülün bahsedilmesi suretiyle Allah'ın ödüllendirici yönü vurgulanmakta ve olumlu bir Tanrı imajı oluşturulmaktadır. Ayrıca cezalandırılma ifadeleri ödüllendirilme ifadelerinden sonra gelerek vurgulanmadığı için narsistik Tanrı tasavvurunun oluşması önlenmiş olmaktadır. Korkunun bireylerde istedik yönde davranış değişikliği meydana getirip getirmediğini tespit için yapılan çalışmalarda korkutucu bir iletişime maruz kalan deneklerde daha fazla istedik yönde davranış değişikliği gözlenmiştir.⁴⁷ Bununla birlikte ödül ve cezanın birey üzerindeki etkisi kişiden kişiye değişebilir. Bazı çalışmalarda cezanın dışadönükler, ödülün ise içedönükler üzerinde daha fazla etkili olduğu görülmüştür.⁴⁸

2.6. Dindarlık ile Fizyolojik ve Psikolojik Sağlık

Beden ve ruh sağlığı birbiri ile ilişkilidir. Fizyolojik hastalıkların psikolojik etkileri olabileceği gibi psikolojik hastalıkların da bazı fizyolojik etkileri olabilmektedir. Dolayısıyla sağlıklı olmak sadece fizyolojik veya psikolojik yönden iyi olmayı değil bir bütün olarak beden ve ruhen iyi oluşu gerektirmektedir. Çalışmalarda pozitif duyguları yoğun olarak tecrübe etmenin sağlık, uzun ömür ve yaşam memnuniyeti ile ilişkili olduğu, negatif duyguları yoğun olarak tecrübe

⁴⁴ A. L. Duckworth - M. E.P. Seligman, "Self-Discipline Outdoes IQ in Predicting Academic Performance of Adolescents", *Psychological Science* 16/12 (01 Aralık 2005): 939; June P. Tangney v.dğr., "High Self-Control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, And Interpersonal Success", *Journal of Personality* 72/2 (Nisan 2004): 271; A. Will Crescioni v.dğr., "High Trait Self-Control Predicts Positive Health Behaviors And Success in Weight Loss", *Journal of Health Psychology* 16/5 (Temmuz 2011): 750.

⁴⁵ Travis C. Pratt - Francis T. Cullen, "The Empirical Status of Gottfredson And Hirschi's General Theory of Crime: A Meta-Analysis", *Criminology* 38/3 (Ağustos 2000): 931; Kathleen D. Vohs v.dğr., "Spent Resources: Self-Regulatory Resource Availability Affects Impulse Buying", *Journal Of Consumer Research* 33/4 (2007): 537.

⁴⁶ Kaylyn Watterson - R. Brian Giesler, "Religiosity And Self-Control: When The Going Gets Tough, The Religious Get Self-Regulating.", *Psychology of Religion And Spirituality* 4/3 (2012): 193; Kevin Rounding v.dğr., "Religion Replenishes Self-Control", *Psychological Science* 23/6 (Haziran 2012): 635; Scott A. Desmond v.dğr., "Religion, Self-Control, and Substance Use", *Deviant Behavior* 34/5 (Mayıs 2013): 384; Necmi Karlı, *Öfke Kontrolü Ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 352.

⁴⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan Ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2012), 216-2018.

⁴⁸ Hüseyin Peker, *Din Ve Ahlak Eğitimi* (Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998), 143.

etmenin çeşitli psikolojik ve fizyolojik hastalıklarla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹ Din bireyin beden ve ruh sağlığına iki açıdan olumlu katkı sağlamaktadır. Birincisi dini yaşantı sonucunda pek çok pozitif duygu tecrübe etmesini sağlayarak bireyi negatif duyguların esiri olmaktan korumaktadır. Bir diğeri ise içki, uyuşturucu, sigara gibi sağlığa zararlı olan madde kullanımını ve zina, kumar, şiddet, kin, nefret, kıskançlık gibi kötü davranışları yasaklayarak fizyolojik ve psikolojik sağlığa olumlu katkı sağlamaktadır. Pek çok araştırmada dindarlık, dini hizmetlere katılım veya inanç faktörü ile fiziksel sağlık ve düşük ölüm oranları arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁵⁰ Örneğin Kark ve arkadaşlarının 3900 İsraili üzerinde 16 yıllık zaman dilimini kapsayan araştırmalarında dini bir gruba bağlı olmanın yaş veya ekonomik farklılıklarla açıklanamayan güçlü bir koruyucu etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Her yaş grubundan dindar örneklemin dindar olmayan akranları ile karşılaştırıldığında ölüm oranlarının %50 civarında daha düşük olduğu görülmüştür.⁵¹ Hackney ve Sanders'in 34 araştırma üzerinde yaptığı meta analizde dindarlık ile zihinsel sağlık arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁵² William ve Sternthal'ın araştırmasında dindarlık ile ölüm riskinde azalama arasında anlamlı ilişki bulunmuştur.⁵³ Kartopu'nun araştırmasında dindarlık ile öz yeterlilik arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir.⁵⁴ Korkmaz'ın araştırmasında dindarlık ile empatik ilgi arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir.⁵⁵ Susan ve arkadaşlarının eklem iltihabı olan hastalar üzerinde yaptığı araştırmada maneviyat ile pozitif algı, mutluluk ve daha yüksek sağlık algısı arasında pozitif ilişki görülmüştür.⁵⁶ Frankel ve Hewitt'in araştırmasında içsel yönelimli dindarlık ile zihinsel ve fiziksel iyi oluş arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁵⁷ Ferraro ve Jensen'in araştırmasında ibadetlere katılım ile daha iyi sağlık durumu arasında pozitif ilişki bulunmuştur.⁵⁸

Bazı araştırmalarda ise dindarlık ile psikolojik sağlık arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Yapıcı'nın araştırmasında namaz ibadetine katılım arttıkça öz saygının düştüğü, buna karşın depresyon düzeyinin arttığı

⁴⁹ Campos, v.dğr., "Emotion", 714-718.

⁵⁰ Lynda H. Powell v.dğr., "Religion And Spirituality. Linkages to Physical Health", *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003): 36.

⁵¹ J. D. Kark v.dğr., "Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular Vs Religious Kibbutzim in Israel", *American Journal of Public Health* 86/3 (Mart 1996): 341.

⁵² Charles H. Hackney - Glenn S. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", *Journal for The Scientific Study of Religion* 42/1 (Mart 2003): 43.

⁵³ David R. Williams - Michelle J. Sternthal, "Spirituality, Religion and Health: Evidence and Research Directions", *The Medical Journal of Australia* 186/10 Suppl (21 Mayıs 2007): 47.

⁵⁴ Saffet Kartopu, *Öz Yeterlilik Kimlik Gelişimi & Dindarlık Eğilimi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 186.

⁵⁵ Sezai Korkmaz, "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Bilimname* 2018/36 (31 Ekim 2018): 587-607.

⁵⁶ Susan J. Bartlett v.dğr., "Spirituality, Well-Being, And Quality of Life In People With Rheumatoid Arthritis", *Arthritis & Rheumatism* 49/6 (15 Aralık 2003): 778.

⁵⁷ B. Gail Frankel - W. E. Hewitt, "Religion and Well-Being Among Canadian University Students: The Role of Faith Groups on Campus", *Journal for The Scientific Study of Religion* 33/1 (Mart 1994): 62.

⁵⁸ Ferraro, "Firm Believers?", 193.

görülmüştür.⁵⁹ Gürsu'nun ergenler üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile depresyon, kaygı, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite arasında anlamlı negatif ilişkiler tespit edilmiştir.⁶⁰ Dezutter ve arkadaşlarının araştırmasında dindarlık ile mutluluk arasında negatif psikolojik sıkıntı arasında pozitif yönlü ilişki bulunmuştur.⁶¹ O'Connor ve arkadaşlarının araştırmasında dindarlık ile psikolojik sıkıntılar arasında anlamlı pozitif ilişkiler bulunmuştur.⁶² Hadaway'ın araştırmasında dindarların yaşam memnuniyetinin dindar olmayanlara kıyasla daha düşük olduğu görülmüştür.⁶³ Bazı araştırmalarda ise dindarlık ile öznel iyi oluş, mutluluk, psikolojik sağlık arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmemiştir. Daaleman'nın araştırmasında dindarlık ile algılanmış sağlık arasında anlamlı ilişki görülmemiştir.⁶⁴ Leondari ve Gialamas'ın araştırmasında bireysel Tanrı inancı ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.⁶⁵ Schwab ve Petersen'in araştırmasında öfkeli Tanrı tasavvuru ile yalnızlık arasında pozitif ilişki, yardımsever Tanrı tasavvuru ile yalnızlık arasında ise negatif ilişki bulunmuştur.⁶⁶ Dindarlık ve ruh sağlığı arasında negatif sonuç çıkması veya anlamlı ilişkilerin bulunmaması üzerinde birden fazla faktörün etkisi olmuş olabilir. Bunlar; dini değerlerin pedagojik olmayan yöntemlerle empoze edilmesi sonucunda bireylerde din korkusu gelişmiş olabilir. Bireyler yaşadıkları sıkıntı verici bir olay sonucunda negatif dini başa çıkma yapmış olabilirler. Dine yönelik olumsuz bir bakış açısına sahip olan bir örneklem üzerinde araştırma yapılmış olabilir. Ayrıca ölçme aracından kaynaklanan durumlar da söz konusu olabilir. Örneğin dindarlık ve psikolojik durumu ölçmek için kullanılan ölçeklerin madde yapısı ve o maddelerin örneklem tarafından anlaşılabilmesi de anlamsız sonuçlara sebep olabilir. Bir diğer husus ise örneklem birtakım kaygılarında dolayı gerçek kanaatlerini ankete doğru olarak yansıtmamış olabilir.

⁵⁹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 311.

⁶⁰ Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 236.

⁶¹ Jessie Dezutter v.dğr., "Religiosity And Mental Health: A Further Exploration of The Relative Importance of Religious Behaviors Vs. Religious Attitudes", *Personality And Individual Differences* 40/4 (Mart 2006): 807.

⁶² Daryl B O'Connor v.dğr., "Religiosity, Stress And Psychological Distress: No Evidence For An Association Among Undergraduate Students", *Personality And Individual Differences* 34/2 (Şubat 2003): 211.

⁶³ Christopher Kirk Hadaway, "Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis", *Social Forces* 57/2 (Aralık 1978): 636.

⁶⁴ T. P. Daaleman, "The Spirituality Index of Well-Being: A New Instrument for Health-Related Quality of Life Research", *The Annals of Family Medicine* 2/5 (01 Eylül 2004): 49.

⁶⁵ Angeliki Leondari - Vasilios Gialamas, "Religiosity and Psychological Well-Being", *International Journal of Psychology* 44/4 (Ağustos 2009): 241.

⁶⁶ Reinhold Schwab - Kay Uwe Petersen, "Religiousness: Its Relation to Loneliness, Neuroticism and Subjective Well-Being", *Journal for The Scientific Study of Religion* 29/3 (Eylül 1990): 335.

3. Yöntem

3.1. Örneklem

Örneklemimiz 2017-2018 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin farklı sınıflarında öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi olarak seçilmiş toplam 509 bireyden oluşmaktadır.

3.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırmamızın kişisel bilgi anketi kısmında demografik değişkenlerden örneklemin yaş, cinsiyet, ekonomik durum, sağlık durumu ve kişilik yapısı ile ilgili ifadeler yer almaktadır.

Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği: Tennant ve arkadaşları tarafından geliştirilen ve Keldal tarafından Türkçe'ye uyarlanan *Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği* 14 maddeden oluşmakta ve bireylerin psikolojik ve öznel iyi oluşunu da içine alarak pozitif psikolojik sağlık durumlarını ölçmektedir.⁶⁷ 5'li likert formatında olan ölçekten en az 14, en fazla 70 puan alınabilir. Ölçeğin Türkçe formu üzerinde yapılan analizlerde Cronbach's Alfa iç tutarlık güvenilirlik katsayısı 0,92 olarak bulunmuştur. Madde analizi ile ölçek maddelerinin faktör yük değerlerinin .55 ile .82 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Ölçüt bağıntı geçerliliği için korelasyon analizlerinde ölçeğin psikolojik iyi oluşu ölçmek için bir geçerli araç olduğu görülmüştür. Yapı geçerliliğini tespit için yapılan faktör analizinde varyansın %51'inin açıklandığı görülmüştür.⁶⁸

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği: Dean Hoge tarafından geliştirilen İçsel Dini Motivasyon Ölçeği Karaca tarafından Türkiye'ye uyarlanmıştır. 10 maddeden oluşan ölçeğin 7 maddesi olumlu cümle yapısında, 3 maddesi ise olumsuz cümle yapısındadır. 5 dereceli likert formatına sahip olan ölçekten alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 50'dir. Ölçeğin Türkçe formunun güvenilirlik analizlerinde, homojenlik endeks ve yarıya bölme yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin geçerliliği faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri ile hesaplanmıştır. Ölçek maddeleri yarıya bölme tekniği ile analiz edilmiş ve iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğin içsel tutarlılığın göstergesi olan Cronbach's Alfa katsayısı .84 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerliliğini tespit için yapılan faktör analizinde bir madde hariç ölçek maddelerinin tamamının aynı faktörde kümелendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılığının analizi için

⁶⁷ Ruth Tennant v.dğr., "The Warwick-Edinburgh Mental Well-Being Scale (WEMWBS): Development And UK Validation", *Health And Quality of Life Outcomes* 5/1 (2007): 63; Gökay Keldal, "Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği'nin Türkçe Formu: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal Of Happiness And Well-Being* 3/1 (2015): 103.

⁶⁸ Keldal, "Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği'nin Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 110.

korelasyon katsayıları hesaplanmış ve tüm ölçek maddelerinin aynı yönde (pozitif) ayrışıklıkları saptanmıştır.⁶⁹

Dini Şuur Ölçeği: Seyhan tarafından Anadolu kültüründeki dini hayat ve maneviyatı ölçmek amacıyla geliştirilen *Dini Şuur Ölçeği* toplam 21 maddeden oluşmaktadır. 5'li likert formata sahip olan ölçekten alınabilecek en düşük puan 21, en yüksek puan ise 105'tir. Test-tekrar-test yöntemi ile geliştirilen ölçek aynı öğrenci grubuna üç hafta ara ile uygulanmış ve açımlayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Açımlayıcı faktör analizinde ölçeğin değer, bilinç ve davranış olarak isimlendirilen üç boyuttan oluştuğu görülmüştür. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %54,362'dir. Ölçeğin alt boyutlarının aralarındaki ilişki yeterli seviyede olup Cronbach's Alfa kat sayısı ise .928'dir. Ölçek doğrulayıcı faktör analizini sonucunda ise Ki-Kare değerinin (CMIN=351,75; N=225; sd=184; p=0,000) anlamlı olduğu görülmüş ve uyum indeks değerleri ise RMSEA=.056, CFI=.97; IFI=.922; GFI=.872; SMRM=.051; TLI=.910 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi değerlerinin istatistiki açıdan kabul edilebilir seviyede olduğu görülmüştür. Bu bulgulardan ölçeğin istatistiksel açıdan kullanılmaya elverişli bir araç olduğu anlaşılmıştır.⁷⁰

3.3. Verilerin Analizi

Araştırma anketinin verilerinin bilgisayara girilmesi ve analizinde SPSS (v23) programı kullanılmıştır. Verilerin analizinde öncelikle yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve diğer değişkenlerin yüzdelerle dağılımları hesaplanmış ve bu değişkenlerin psikolojik iyi oluş ve dindarlık ile ilişkisine bakılmıştır. Daha sonra dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilere bakılmıştır. Analiz işlemlerinde frekans, korelasyon, t-testi, ki-kare testi, tek yönlü anova ve regresyon analizi uygulanmış, anlamlı sonuçlara yer verilmiştir.

3.4. İşlem

Anket uygulanması için gerekli izin alındıktan sonra İlahiyat Fakültesi'nin farklı sınıflarında öğrenim gören öğrencilere ders saatlerinde gönüllülük esasına göre uygulama yapılmıştır. Anket uygulamasından önce örnekleme araştırmanın amacı ve verilerin bilimsel amaçla kullanılacağı ve kimlik bilgilerinin istenmeyeceği yönünde bilgi verilmiştir.

4. Bulgular

4.1. Demografik Değişkenler Açısından Örnekleme Grubunun Özellikleri

Yaş: Örnekleminizin 282'si (%55,4) 18-21 yaş grubunda, 227'si (%44,6) 22-37 yaş grubundadır.

⁶⁹ Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001): 196-199.

⁷⁰ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015): 399-406.

Cinsiyet: Örneklemimizin 358'i (%70,3) bayan, 151'i (%29,7) ise erkektir.

Sosyo-Ekonomik Durum: Örneklemden 26'sının (%5,1) sosyo-ekonomik durumu düşük, 472'sinin (%92,7) orta, 11'inin (2.2) ise sosyo-ekonomik durumu yüksektir.

Sağlık Durumu: Örneklem 68'i (%13,4) hasta, 441'i (%86,6) ise sağlıklıdır.

Kişilik Yapısı: Örneklemden 253'ünün (%49,7) kişilik yapısı içedönük, 256'sının (%50,3) ise dışadönüktür.

4.2. Demografik Değişkenlere Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1. Demografik ile Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Ekonomi	Sağlık	Kişilik
Psikolojik İyi Oluş	.050	.038	.045	.063	.336**
İçsel Dini Motivasyon	-.071	-.061	.088*	.050	.160**
Dini Şuur	-.110*	-.097*	.068	.080	.083

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde, tek yıldızlı olanlar 0,05 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 1'de görüldüğü üzere psikolojik iyi oluş ile kişilik ($r=.336, p<.01$), içsel dini motivasyon ile ekonomik durum ($r=.088, p<.05$), sigara kullanımı ($r=.214, p<.01$) ve kişilik yapısı ($r=.160, p<.01$), dini şuur ile yaş grupları ($r=-.110, p<.05$), cinsiyet ($r=-.097, p<.05$) ve sigara kullanımı arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 2. Kişilik Yapısına Göre Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri

	Kişilik Yapısı	N	\bar{X}	ss
Psikolojik İyi Oluş	İçedönük	253	48.91	8.74
	Dışadönük	256	54.93	8.16
		t = -8.028	df = 507	p = .000

Tablo 2'deki t-testi analizine göre içedönüklerin psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=48.91$ iken dışadönüklerinki $\bar{X}=54.93$ 'tür. Bu sonuçlardan dışadönüklerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t=-8.028, p=.000, p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizinde içedönüklerin %79,7'sinin ($n=63$) psikolojik iyi oluş düzeyi düşük, %27,4'ünün ($n=23$) psikolojik iyi oluşu yüksek çıkarken, dışadönüklerin, %72,6'sının ($n=61$) ise psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek, %20,3'ünün ($n=16$) psikolojik iyi oluş düzeyi düşük çıkmıştır. Bu sonuçlardan psikolojik iyi oluş ile kişilik yapısı arasında anlamlı bir bağımlılığın olduğu görülmüştür ($X=44.792, df=1, p=.000, p<.05$).

Tablo 3. Kişilik Yapısına Göre İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Kişilik Yapısı	N	\bar{X}	ss
İçsel Dini Motivasyon	İçedönük	253	42.41	5.35
	Dışadönük	256	44.02	4.60
		t = -3.646	df = 507	p = .000

Tablo 3'teki t-testi analizine göre içedönüklerin içsel dini motivasyon skoru $\bar{X}=42.41$ iken dışadönüklerinki $\bar{X}=44.02$ 'dir. Bu sonuçlardan dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeylerinin içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (t=-3.646, p=.000, p<.05). Ayrıca uyguladığımız ki-kare analizine göre içedönüklerin %63,6'sının (n=49) içsel dini motivasyonu düşük, %36,5'inin (n=38) yüksek iken, dışadönüklerin %63,5'inin (n=66) içsel dini motivasyonu yüksek, %36,4'ünün (n=28) ise düşüktür. Bu sonuçlardan kişilik yapısı ile içsel dini motivasyon arasında anlamlı bir bağımlılığın olduğu görülmüştür ($\chi^2=13.014$ df=1 p=.000 p<.05).

4. Dindarlık ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler

Tablo 4. İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuur ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Korelasyonlar

	İçsel Dini Motiv.	Dini Şuur	Dini Bilinç	Dini Değer	Dini Davranış
Psikolojik İyi Oluş	.275**	.240**	.169**	.232**	.178**

(Not: *tek yıldızlı olanlar .05, ** çift yıldızlı olanlar .01 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 4'teki korelasyon analizinde görüldüğü gibi psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon (r=.275, p<.01), dini şuur (r=.240, p<.01), dini şuur alt boyutlarından dini bilinç (r=.169, p<.01), dini değer (r=.232, p<.01) ve dini davranış (r=.178, p<.01) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 5. İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuur Durumuna Göre Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri

	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
Psikolojik İyi Oluş	Düşük	77	48.18	9.17
	Yüksek	104	55.54	8.43
		t = -5.596	df = 179	p = .000
	Dini Şuur	N	\bar{X}	ss
Psikolojik İyi Oluş	Düşük	69	46.91	9.75
	Yüksek	74	54.36	9.04
		t = -4.739	df = 141	p = .000

Tablo 5'teki t-testi analizine göre içsel dini motivasyonu düşük olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=48.18$ iken, içsel dini motivasyonu yüksek olanların

psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=55.54$ 'tür. Buna göre içsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=-5.596$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizinde içsel dini motivasyonu düşük olanların %71,9'unun ($n=23$) psikolojik iyi oluş düzeyinin düşük, %28,1'inin ($n=9$) yüksek olduğu görülürken, içsel dini motivasyonu yüksek olanların %84,6'sının ($n=33$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek, 15,4'ünün ($n=6$) ise psikolojik iyi oluş düzeyinin düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon arasında anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır ($X=23.215$ $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Psikolojik iyi oluş ve dini şuur ilişkisini tespit için uygulamış olduğumuz t-testi analizine göre dini şuuru düşük olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=46.91$ iken, dini şuuru yüksek olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=54.36$ 'dır. Buna göre dini şuur ile psikolojik iyi oluş arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=-4.739$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizinde dini şuuru düşük olanların %74,3'ünün ($n=26$) psikolojik iyi oluş düzeyinin düşük, %25,7'sinin ($n=9$) yüksek, dini şuuru yüksek olanların %83,3'ünün ($n=20$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek, %16,7'sinin ($n=4$) ise psikolojik iyi oluş düzeyinin düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre psikolojik iyi oluş ile dini şuur arasında anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır ($X=18.912$ $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Dini Şuur Ölçeğinin dini değer, dini bilinç ve dini davranış alt boyutlarının psikolojik iyi oluşla ilişkisine gelince, dini değer düzeyi düşük olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=48.97$ iken, dini değer düzeyi yüksek olanlarınki $\bar{X}=52.94$ 'tür. Dini bilinç düzeyi düşük olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=47.84$ iken, dini bilinç düzeyi yüksek olanlarınki $\bar{X}=54.61$ 'dir. Dini davranış düzeyi düşük olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=49.32$ iken, dini davranış düzeyi yüksek olanların psikolojik iyi oluş skoru $\bar{X}=52.97$ 'dir. Bu sonuçlara göre dini değer ($t=-3.495$, $p=.001$, $p<.05$), dini bilinç ($t=-5.059$, $p=.000$, $p<.05$) ve dini davranış ($t=-2.198$, $p=.029$, $p<.05$) ile psikolojik iyi oluş arasında istatistiksel olarak anlamlı pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizlerinde de Dini Şuur Ölçeğinin alt boyutları ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bağımlılıklar tespit edilmiştir. Örneğin, dini değer düzeyi yüksek olanların %88,3'ünün ($n=53$) psikolojik iyi oluşu yüksek iken dini değer düzeyi düşük olanların sadece %11,7'sinin ($n=7$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksektir ($X=13.442$, $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Dini bilinç düzeyi yüksek olanların %74,4'ünün ($n=32$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek iken, dini bilinç düzeyi düşük olanların sadece %25,6'sının ($n=11$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksektir ($X=20.056$, $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Dini davranış düzeyi yüksek olanların %76,5'inin ($n=26$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek iken, dini davranış düzeyi düşük olanların sadece %23,5'inin ($n=8$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek çıkmıştır ($X=4.536$, $df=1$ $p=.033$ $p<.05$). Bütün bu sonuçlardan örneklemin içsel dini motivasyon, dini şuur, dini değer, dini bilinç ve dini davranış düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş durumunun istatistiksel olarak anlamlı şekilde artmakta olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. İçsel Dini Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Regresyon Analizi

Psikolojik İyi Oluş	β	t	p	R ²
	.572	5.790	.000	.327

Tablo 6’da içsel dini motivasyon açısından psikolojik iyi oluşu açıklamak için uygulanan regresyon analizi bulguları yer almaktadır. Araştırmada örneklemin dindarlık düzeyini ölçmek için *İçsel Dini Motivasyon* ile *Dini Şuur* ölçeği kullanılmıştır. Bu iki ölçeğin çoklu regresyon analizinde birlikte kullanılabilirliğini test etmek için yaptığımız korelasyon analizinde bu iki ölçeğin benzer olguları ölçmelerinden ötürü aralarında yüksek korelasyon ilişkisi tespit edilmiş yani çoklu bağıntı durumunun olduğu gözlemlenmiştir. Bundan dolayı regresyon analizinde psikolojik iyi oluş ile daha yüksek ilişki gösteren içsel dini motivasyon arasında tekli regresyon analizi yapılmıştır. Analizde içsel dini motivasyon bağımsız değişken psikolojik iyi oluş ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Regresyon analizi sonucunda içsel dini motivasyonun psikolojik iyi oluşu %32,7 oranında açıkladığı tespit edilmiştir. Yani içsel dini motivasyonun örneklemin psikolojik iyi oluşu veya başka bir ifadeyle mutluluğu üzerindeki etkisi %32,7’dir ($\beta = .572$, $p < .05$). Buna göre örneklemin içsel dini motivasyonu arttıkça psikolojik iyi oluşu da artacaktır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırmamızda öncelikle demografik değişkenler ile psikolojik iyi oluş ve dindarlık arasındaki ilişkilere, daha sonra dindarlık ile psikolojik arasındaki ilişkilere bakılmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Araştırmamızda dışa dönüklerin psikolojik iyi oluş düzeyleri içedönüklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir deyişle dışadönüklerin içedönüklere nazaran anlamlı bir şekilde daha mutlu oldukları görülmüştür. Başka araştırmalarda da dışadönüklük ile psikolojik/öznel iyi oluş arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁷¹ İçedönükler çekingen, sessiz ve düşünceli bireylerdir, dışadönüklükler ise sosyal, sevecen, özgüveni yüksek, gayretli bireylerdir. Dışadönüklerin daha mutlu olmalarını birkaç madde ile açıklayabiliriz. Öncelikle insanoğlu sosyal bir varlıktır ve içinde yaşadığı sosyal çevre ile sürekli bir etkileşim ihtiyacı duymaktadır. Dışadönükler sosyal ortama çok kolay uyum sağlayabildikleri için sosyalleşme ihtiyaçlarını daha fazla gidererek mutlu olurlar. Ayrıca dışadönükler pozitif duygulara neden olan

⁷¹ William Pavot v.dğr., “Extraversion And Happiness”, *Personality And Individual Differences* 11/12 (Ocak 1990): 1299; Adrian Furnham - Chris R. Brewin, “Personality And Happiness”, *Personality And Individual Differences* 11/10 (Ocak 1990): 1093; Y. Rim, “Happiness And Coping Styles”, *Personality And Individual Differences* 14/4 (Nisan 1993): 617; L. Lu - J.B. Shih, “Personality And Happiness: Is Mental Health A Mediator?”, *Personality And Individual Differences* 22/2 (Şubat 1997): 249; Nooshin Pishva v.dğr., “Personality And Happiness”, *Procedia - Social And Behavioral Sciences* 30 (2011): 429.; Peter Hills - Michael Argyle, “Happiness, Introversion-Extraversion And Happy Introverts”, *Personality And Individual Differences* 30/4 (Mart 2001): 595.

uyarıcılara daha fazla mutluluk şeklinde tepki verme eğilimindedirler. Lucas ve arkadaşları araştırmalarında dışadönüklük ile mutluluk arasında pozitif ilişki tespit etmişler ve bu sonucu dışadönüklerin daha fazla sosyal faaliyetlere katılmalarının arabulucu etkisi ile açıklamışlardır.⁷² Argyle ve Lu'nun araştırmalarında dışadönüklerin sosyal faaliyetlere katılmalarının mutlulukları üzerinde %50 oranında etkisinin olduğu tespit edilmiştir.⁷³ Argyle ve Lu'nun bir başka araştırmasında kendine güven ve dışadönüklük ile mutluluk arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Araştırmacılar dışadönüklerin daha mutlu olmalarını kendine güvenin arabulucu etkisi ile açıklamışlardır.⁷⁴ Diener ve arkadaşlarının Amerika'da bir ulusal olasılık örneği araştırmasından elde edilen verilere dayalı olarak yaptıkları araştırmada ise dışa dönüklerin ister yalnız ister diğerleri ile birlikte olsun ister şehirde ister kırsalda yaşasın ister sosyal bir iş yapsın ister sosyal olmayan işlerde çalışsın daha yüksek öznel mutluluk düzeyine sahip oldukları tespit etmişlerdir. Araştırma dışadönüklerin mutluluğunun sadece sosyal ortamlarda daha fazla zaman geçirmelerinden kaynaklandığı düşüncesini desteklememiştir.⁷⁵ Diener ve arkadaşlarının araştırması dışadönüklerin mutluluğu üzerinde genetik faktörlerin etkisini akla getirmektedir. Zira bazı araştırmalarda dışadönüklük ve içedönüklük gibi temel kişilik özellikleri üzerinde genetik faktörlerin etkisinin olduğu tespit edilmiştir.⁷⁶ Boylamsal araştırmalarda içedönüklüğün depresyon için bir risk faktörü olabileceği ve duygusal bozukluğun hastanın sosyal işlevselliğinde bozulmaya yol açarak içedönüklüğü artırabileceği tespit edilmiştir.⁷⁷

2. Araştırmamızda dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeyleri içedönüklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır. Diğer bir deyişle dışadönüklerin içedönüklere nazaran daha dindar oldukları görülmüştür. Dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeyinin daha yüksek çıkmasında dini sosyal hayata daha fazla katılmaları etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte dışadönüklerin içedönüklerden daha dindar çıkmalarında cinsiyet faktörünün de kısmen etkili olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki, araştırmada cinsiyet ile kişilik yapısı arasındaki ilişkiler anlamlı çıkmamış olmakla birlikte kadınların

⁷² Richard E. Lucas v.dğr., "Explaining The Extraversion/Positive Affect Relation: Sociability Cannot Account For Extraverts' Greater Happiness", *Journal Of Personality* 76/3 (Haziran 2008): 385.

⁷³ Michael Argyle - Luo Lu, "The Happiness of Extraverts", *Personality and Individual Differences* 11/10 (Ocak 1990): 1011.

⁷⁴ Michael Argyle - Luo Lu, "Happiness and Social Skills", *Personality and Individual Differences* 11/12 (Ocak 1990): 1255.

⁷⁵ Ed Diener v.dğr., "Extraversion And Subjective Well-Being In A U.S. National Probability Sample", *Journal Of Research In Personality* 26/3 (Eylül 1992): 205.

⁷⁶ Rainer Riemann v.dğr., "Genetic and Environpsikolojik Influences on Personality: A Study of Twins Reared Together Using The Self- and Peer Report NEO-FFI Scales", *Journal of Personality* 65/3 (Eylül 1997): 449; H. H. Goldsmith, "Genetic Influences on Personality From Infancy to Adulthood", *Child Development* 54/2 (Nisan 1983): 331; A. C. Heath v.dğr., "Evidence For Genetic Influences on Personality from Self-Reports And Informant Ratings.", *Journal of Personality And Social Psychology* 63/1 (1992): 85.

⁷⁷ Gerald Matthews, "Extroversion-Introversion", *Encyclopedia of Applied Psychology* (Florida: Elsevier Academic Press, 2014), 873.

%50,8'inin, erkeklerin ise %49'unun dışadönük kişilik yapısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca cinsiyete göre içsel dini motivasyon düzeyleri arasında anlamlı ilişki bulunmamakla birlikte kadınların ($\bar{X}=43.42$) içsel dini motivasyon düzeyleri erkeklerinkinden ($\bar{X}=42.74$) daha yüksek çıkmıştır. Dolayısıyla araştırmada dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeylerinin içedönüklerinkinden daha yüksek çıkmasında örneklemden hem dışadönüklük hem de içsel dini motivasyon skorları açısından kadınların erkeklerden daha yüksek skorlar elde etmiş olmaları etkili olmuş olabilir. Francis ve Lester'in 212 üniversite öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada da dışadönüklerin dindarlığı içedönüklerinkinden daha yüksek çıkmıştır.⁷⁸ Francis ve arkadaşlarının başka bir araştırmasında ise içedönüklerin dindarlık düzeyleri dışadönüklerinkinden daha yüksek çıkmıştır.⁷⁹ Robinson'un araştırmasında dışadönüklerin dışsal yönelimli dindarlık skorları, içedönüklerin ise içsel yönelimli dindarlık skorları daha yüksek çıkmıştır.⁸⁰

3. Araştırmamızda içsel dini motivasyon, dini şuur ve alt boyutları ile psikolojik iyi oluş arasında güçlü pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle örneklemin dindarlığı arttıkça psikolojik iyi oluşunun/mutluluğunun anlamlı bir şekilde artmakta olduğu görülmüştür. Araştırmamızın ilk kısmında belirttiğimiz din insan hayatına anlam ve amaç kazandırarak amaçsız, başıboş bir hayat algısından kurtarmaktadır. Ayrıca dini hayatın en önemli göstergesi olan ibadetler yoluyla birey huzur, huşu, saygı, mutluluk, şükran, merhamet, sevgi, güven, sabır vb. pek çok pozitif duygu tecrübe etmektedir. Din en büyük korku ve kaygı kaynağı olan ölüm olayına sonsuz bir hayatın başlangıcı olduğu şeklinde anlam yükleyerek ölüm korkusu ve kaygısının azalmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca din insanın başına gelen her şeyin Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini ve birer imtihan vesilesi olduğunu bildirerek musibetler karşısında daha az negatif duygular tecrübe etmesine ve daha fazla kontrollü, sabırlı olmasına katkı sağlamaktadır. Araştırmalarda sağlıklı bireylerin hastalardan daha mutlu oldukları görülmüştür.⁸¹ Din sağlığa zararlı olan sigara, alkol, uyuşturucu ve diğer zararlı maddelerin alımını yasaklayarak bedensel sağlığa dolayısıyla mutluluğa olumlu katkı sağlamaktadır. Ayrıca din öfke, kin, haset, kıskançlık, dedikodu, iftira, saldırganlık gibi kötü duygu

⁷⁸ Leslie J. Francis - David Lester, "Religion, Personality and Happiness", *Journal of Contemporary Religion* 12/1 (Ocak 1997): 81.

⁷⁹ Leslie J. Francis v.dğr., "Are Introverts Still More Religious?", *Personality And Individual Differences* 4/2 (Ocak 1983): 211.

⁸⁰ Thomas N. Robinson, "Eysenck Personality Measures And Religious Orientation", *Personality And Individual Differences* 11/9 (Ocak 1990): 915; Naser Aghababaei v.dğr., "Predicting Subjective Well-Being By Religious And Scientific Attitudes With Hope, Purpose In Life, And Death Anxiety as Mediators", *Personality And Individual Differences* 90 (Şubat 2016): 93.

⁸¹ Ed Diener - Micaela Y. Chan, "Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes To Health And Longevity: Health Benefits of Happiness", *Applied Psychology: Health And Well-Being* 3/1 (Mart 2011): 1; Morris A. Okun v.dğr., "Health And Subjective Well-Being: A Meta-Analysis", *The International Journal Of Aging And Human Development* 19/2 (Eylül 1984): 111; Linda K. George - Richard Landerman, "Health And Subjective Well-Being: A Replicated Secondary Data Analysis", *The International Journal of Aging And Human Development* 19/2 (Eylül 1984): 133.

ve davranışları yasaklayarak, yardımlaşma, paylaşma, sevgi, saygı, merhamet, affetme, tevekkül, tefekkür gibi pozitif duygu ve davranışları tavsiye ederek mutluluğa katkı sağlamaktadır. Bu konuda yapılan pek çok araştırmada da dindarlık ile öznel iyi oluş/ mutluluk arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir.⁸² Örneğin farklı dini inançlara sahip 1.3 milyon kişi üzerinde yapılan bir *Gallup Daily Pool* araştırmasında dini hizmetlere katılım ile bilişsel ve duygusal mutluluk arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Dinin insan hayatının önemli bir parçası olduğunu düşünen örnekleme bu ilişkinin daha güçlü olduğu görülmüştür.⁸³ Chang'ın araştırmasında dini ilgi ile mutluluk, sağlık, evlilik, insanlar arası ilişki memnuniyeti arasında anlamlı pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.⁸⁴ Kosher ve ArieH'in 16 ülkeden yaşları 10-12 arasında değişen 38.000 çocuk üzerinde yaptıkları araştırmada Yahudi, Müslüman ve Doğu Hristiyan çocuklarının bir bütün olarak yaşamlarından memnun ve daha mutlu oldukları, Hindu, Asya/Hristiyan ve Budist çocukların mutluluk ve yaşam memnuniyet düzeylerinin daha düşük olduğu görülmüş, dindarlığın varyansın çok küçük bir kısmını açıkladığı görülmüştür.⁸⁵

Sonuç olarak psikolojik/öznel iyi oluş diğerleri ile uyum içinde olma, problemlerle yapıcı bir şekilde başa çıkabilme, hayatta ve olaylarda anlam bulma, mutluluk, özsaygı, özgüven anlamlarına gelmektedir. Psikolojik iyi oluş ile beden sağlığı birbiri ile etkileşim içerisindedir. Fizyolojik rahatsızlıkların psikolojik etkileri olduğu gibi psikolojik rahatsızlıkların da fizyolojik etkileri bulunmaktadır. Din anlam ve amaç duygusu, sosyal destek, öz kontrol ve pozitif duygular kazandırarak hem psikolojik iyi oluşa hem de fizyolojik sağlığa olumlu katkı sağlamaktadır. Araştırmamızda dindarlık ile psikolojik/öznel iyi oluş arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada dışadönüklerin hem psikolojik/öznel iyi oluş hem de içsel dini motivasyon düzeylerinin içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Araştırma bulgularımız konu üzerine yapılan başka araştırma sonuçları ile uyumluluk arz etmektedir. Makalede yer verdiğimiz diğer pek çok araştırmada da dindarlık ile psikolojik/öznel iyi oluş, fizyolojik sağlık,

⁸² Olga Stavrova v.dğr., "Why Are Religious People Happy? The Effect Of The Social Norm Of Religiosity Across Countries", *Social Science Research* 42/1 (Ocak 2013): 90; Ahmed M. Abdel-Khalek, "The Relationships Between Subjective Well-Being, Health, And Religiosity Among Young Adults From Qatar", *Mental Health, Religion & Culture* 16/3 (Mart 2013): 306; Arthur St. George - Patrick H. Mcnamara, "Religion, Race And Psychological Well-Being", *Journal For The Scientific Study Of Religion* 23/4 (Aralık 1984): 351; Christopher G. Ellison, "Religious Involvement And Subjective Well-Being", *Journal Of Health And Social Behavior* 32/1 (Mart 1991): 80; Robert A. Witter v.dğr., "Religion And Subjective Well-Being In Adulthood: A Quantitative Synthesis", *Review of Religious Research* 26/4 (Haziran 1985): 332; Willits - Crider, "Religion And Well-Being", 281.

⁸³ Chaeyoon Lim, "Religion and Subjective Well-Being Across Religious Traditions: Evidence From 1.3 Million Americans: Religion and Subjective Well-Being", *Journal for The Scientific Study Of Religion* 54/4 (Aralık 2015): 684.

⁸⁴ Wen-Chun Chang, "Religious Attendance and Subjective Well-Being in An Eastern-Culture Country: Empirical Evidence from Taiwan", *Marburg Journal of Religion* 14/1 (2009): 1.

⁸⁵ Hanita Kosher - Asher Ben-ArieH, "Religion and Subjective Well-Being Among Children: A Comparison of Six Religion Groups", *Children And Youth Services Review* 80 (Eylül 2017): 63.

mutluluk, uzun ömür, iş, yaşam ve evlilik memnuniyeti arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırmamız örneklemin sadece genç yetişkinlik dönemindeki bireylerden oluşması yönüyle sınırlıdır. Bu nedenle beden/ruh sağlığı ve mutluluk üzerinde dinin etkisinin daha açık bir şekilde ortaya konabilmesi için farklı gelişim dönemlerindeki bireyler üzerinde araştırmalar yapılmalıdır. Bununla birlikte Batı'da İslam'ın kanlı, şiddet içerikli bir din olduğuna yönelik olarak oluşturulan suni algının kırılabilmesi için İslam dindarlığı ile pozitif duygu ve davranışlar arasındaki ilişkileri ortaya koyan çalışmaların sayısı artırılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014): 391-412.
- Arvas, Fatma Balcı. "Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2017/2): 165-202.
- Aghababaei, Naser - Sohrabi, Faramarz - Eskandari, Hossein - Borjali, Ahmad - Farrokhi, Noorali - Chen, Zhuo Job. "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators". *Personality and Individual Differences* 90 (Şubat 2016): 93-98. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.10.046>.
- Argyle, Michael - Lu, Luo. "Happiness and Social Skills". *Personality and Individual Differences* 11/12 (Ocak 1990): 1255-1261. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(90\)90152-H](https://doi.org/10.1016/0191-8869(90)90152-H).
- Argyle, Michael - Lu, Luo. "The Happiness of Extraverts". *Personality and Individual Differences* 11/10 (Ocak 1990): 1011-1017. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(90\)90128-E](https://doi.org/10.1016/0191-8869(90)90128-E).
- Balcı, Fatma *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2011
- Bartlett, Susan J. - Piedmont, Ralph - Bilderback, Andrew - Matsumoto, Alan K. - Bathon, Joan M. "Spirituality, Well-Being, and Quality of Life in People with Rheumatoid Arthritis". *Arthritis & Rheumatism* 49/6 (15 Aralık 2003): 778-783. <https://doi.org/10.1002/art.11456>.
- Belinda Campos, Dacher Keltner, Molly Parker Tapias. "Emotion". *Encyclopedia of Applied Psychology*. 714. Florida: Elsevier Academic Press, 2014.
- Blankstein, Kirk R - Polivy, Janet. *Self-Control and Self-Modification of Emotional Behavior*. Boston, MA: Springer US, 1982.
- Byrd, R. C. "Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care Unit Population". *Southern Medical Journal* 81/7 (Temmuz 1988): 826-829.
- Carr, Alan. *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths*. Hove [England]; New York: Brunner-Routledge, 2004.
- Chang, Wen-Chun. "Religious Attendance and Subjective Well-Being in an Eastern-Culture Country: Empirical Evidence from Taiwan" 14/1 (2009): 30.
- Christine Schwarzer , Petra Buchwald. "Social Support". *Encyclopedia of Applied Psychology*. 435. Florida: Elsevier Academic Press, 2014.

Comte-Sponville, André. *The Book of Atheist Spirituality*. London: Bantam, 2008.

Costa, Paul T. - McCrae, Robert R. "Personality in Adulthood: A Six-Year Longitudinal Study of Self-Reports and Spouse Ratings on the NEO Personality Inventory." *Journal of Personality and Social Psychology* 54/5 (1988): 853-863. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.54.5.853>.

Csikszentmihalyi, Mihaly. *Beyond boredom and anxiety*. 1st ed. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1975.

Csikszentmihalyi, Mihaly. *Flow: the psychology of optimal experience*. 1st ed. New York: Harper & Row, 1990.

Daaleman, Timothy P. "The Spirituality Index of Well-Being: A New Instrument for Health-Related Quality-of-Life Research". *The Annals of Family Medicine* 2/5 (01 Eylül 2004): 499-503. <https://doi.org/10.1370/afm.89>.

Daaleman, Timothy P. "Belief and Subjective Well-Being in Outpatients". *Journal of Religion and Health*. 38/3 (1999). 219-228.

Desmond, Scott A. - Ulmer, Jeffery T. - Bader, Christopher D. "Religion, Self Control, and Substance Use". *Deviant Behavior* 34/5 (Mayıs 2013): 384-406. <https://doi.org/10.1080/01639625.2012.726170>.

Dezutter, Jessie - Soenens, Bart - Hutsebaut, Dirk. "Religiosity and Mental Health: A Further Exploration of the Relative Importance of Religious Behaviors vs. Religious Attitudes". *Personality and Individual Differences* 40/4 (Mart 2006): 807-818. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2005.08.014>.

Diener, E. - Diener, M. - Diener, C. "Factors Predicting the Subjective Well-Being of Nations". *Journal of Personality and Social Psychology* 69/5 (Kasım 1995): 851-864.

Diener, Ed. "Subjective Well-Being: The Science of Happiness and a Proposal for a National Index." *American Psychologist* 55/1 (2000): 34-43. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.34>.

Diener, Ed - Chan, Micaela Y. "Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes to Health and Longevity: HEALTH BENEFITS OF HAPPINESS". *Applied Psychology: Health and Well-Being* 3/1 (Mart 2011): 1-43. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2010.01045.x>.

Diener, Ed - Sandvik, Ed - Pavot, William - Fujita, Frank. "Extraversion and Subjective Well-Being in a U.S. National Probability Sample". *Journal of Research in Personality* 26/3 (Eylül 1992): 205-215. [https://doi.org/10.1016/0092-6566\(92\)90039-7](https://doi.org/10.1016/0092-6566(92)90039-7).

Duckworth, A. L. - Seligman, M. E.P. "Self-Discipline Outdoes IQ in Predicting Academic Performance of Adolescents". *Psychological Science* 16/12 (01 Aralık 2005): 939-944. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2005.01641.x>.

- Ellison, Christopher G. "Religious Involvement and Subjective Well-Being". *Journal of Health and Social Behavior* 32/1 (Mart 1991): 80. <https://doi.org/10.2307/2136801>.
- Emmons, Robert A. "Personal Strivings: An Approach to Personality and Subjective Well-Being." *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058-1068. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.5.1058>.
- Eryılmaz, Ali. "Investigation of the Relations between Religious Activities and Subjective Well-Being of High School Students". *Educational Sciences: Theory & Practice* 15/2 (2015). <https://doi.org/10.12738/estp.2015.2.2327>.
- Ferraro, Kenneth F. "Firm Believers? Religion, Body Weight, and Well-Being". *Review of Religious Research* 39/3 (Mart 1998): 224. <https://doi.org/10.2307/3512590>.
- Francis, Leslie J. - Kaldor, Peter. "The Relationship between Psychological Well-Being and Christian Faith and Practice in an Australian Population Sample". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/1 (2002): 179-184.
- Francis, Leslie J. - Lester, David. "Religion, Personality and Happiness". *Journal of Contemporary Religion* 12/1 (Ocak 1997): 81-86. <https://doi.org/10.1080/13537909708580791>.
- Francis, Leslie J. - Pearson, Paul R. - Kay, William K. "Are Introverts Still More Religious?" *Personality and Individual Differences* 4/2 (Ocak 1983): 211-212. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(83\)90024-7](https://doi.org/10.1016/0191-8869(83)90024-7).
- Frankel, B. Gail - Hewitt, W. E. "Religion and Well-Being among Canadian University Students: The Role of Faith Groups on Campus". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/1 (Mart 1994): 62. <https://doi.org/10.2307/1386637>.
- Frankl, Viktor E - Budak, Selçuk. *İnsan anlam arayışı*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: Norton Company, 1962.
- Furnham, Adrian - Brewin, Chris R. "Personality and Happiness". *Personality and Individual Differences* 11/10 (Ocak 1990): 1093-1096. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(90\)90138-H](https://doi.org/10.1016/0191-8869(90)90138-H).
- Gallup, "Gallup 2018 Global Emotions Report". Erişim: 28.03.2019. <https://www.gallup.com/analytics/241961/gallup-global-emotions-report-2018.aspx>
- George, Arthur St. - McNamara, Patrick H. "Religion, Race and Psychological Well-Being". *Journal for the Scientific Study of Religion* 23/4 (Aralık 1984): 351. <https://doi.org/10.2307/1385724>.
- George, Linda K. - Landerman, Richard. "Health and Subjective Well-Being: A Replicated Secondary Data Analysis". *The International Journal of Aging and*

Human Development 19/2 (Eylül 1984): 133-156. <https://doi.org/10.2190/FHHT-25R8-F8KT-MAJD>.

Gerald Matthews. "Extroversion-Introversion". *Encyclopedia of Applied Psychology*. 869. Florida: Elsevier Academic Press, 2014.

Goldsmith, H. H. "Genetic Influences on Personality from Infancy to Adulthood". *Child Development* 54/2 (Nisan 1983): 331. <https://doi.org/10.2307/1129695>.

Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasında Bir Alan Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.

Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma Ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013): 97-130.

Gürsu, Orhan - Ay Yaşar. "Din, Manevi İyi Oluş Ve Yaşlılık". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/61 (2018): 1176-1190.

Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2011

Habertürk, "Antidepresan kullanımı yüzde 27 arttı". Erişim: 29.03.2019, <https://www.haberturk.com/antidepresan-kullanimi-yuzde-27-artti-2192785>

Hackney, Charles H. - Sanders, Glenn S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (Mart 2003): 43-55. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00160>.

Hadaway, Christopher Kirk. "Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis". *Social Forces* 57/2 (Aralık 1978): 636. <https://doi.org/10.2307/2577686>.

Harris, W. S. - Gowda, M. - Kolb, J. W. - Strychacz, C. P. - Vacek, J. L. - Jones, P. G. - Forker, A. - O'Keefe, J. H. - McCallister, B. D. "A Randomized, Controlled Trial of the Effects of Remote, Intercessory Prayer on Outcomes in Patients Admitted to the Coronary Care Unit". *Archives of Internal Medicine* 159/19 (25 Ekim 1999): 2273-2278.

Heath, A. C. - Neale, M. C. - Kessler, R. C. - Eaves, L. J. - Kendler, K. S. "Evidence for Genetic Influences on Personality from Self-Reports and Informant Ratings." *Journal of Personality and Social Psychology* 63/1 (1992): 85-96. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.63.1.85>.

Hills, Peter - Argyle, Michael. "Happiness, Introversion-Extraversion and Happy Introverts". *Personality and Individual Differences* 30/4 (Mart 2001): 595-608. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(00\)00058-1](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(00)00058-1).

Hüseyin Peker. *Din ve Ahlak Eğitimi*. Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998.

- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde insan ve insanlar: sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2012.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1(Bahar 2001): 196-199.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Kark, J. D. - Shemi, G. - Friedlander, Y. - Martin, O. - Manor, O. - Blondheim, S. H. "Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular vs Religious Kibbutzim in Israel". *American Journal of Public Health* 86/3 (Mart 1996): 341-346.
- Karlı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Karlı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kartopu, Saffet. *Öz Yeterlilik Kimlik Gelişimi & Dindarlık Eğilimi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Keldal, Gökay. "Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği'nin Türkçe Formu: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *The Journal of Happiness and Well-Being* 3/1 (2015): 103-115.
- Khalek, A.- Ahmed M. "Quality of Life, Subjective Well-Being, and Religiosity in Muslim College Students". *Quality of Life Research* 19/8 (Ekim 2010): 1133-1143. <https://doi.org/10.1007/s11136-010-9676-7>.
- Khalek, A.- Ahmed M. "Religiosity, Subjective Well-Being, and Depression in Saudi Children and Adolescents". *Mental Health, Religion & Culture* 12/8 (Aralık 2009): 803-815. <https://doi.org/10.1080/13674670903006755>.
- Khalek, A.- Ahmed M. "The Relationships between Subjective Well-Being, Health, and Religiosity among Young Adults from Qatar". *Mental Health, Religion & Culture* 16/3 (Mart 2013): 306-318. <https://doi.org/10.1080/13674676.2012.660624>.
- Koenig, Harold G. - Hays, Judith C. - George, Linda K. - Blazer, Dan G. - Larson, David B. - Landerman, Lawrence R. "Modeling the Cross-Sectional Relationships Between Religion, Physical Health, Social Support, and Depressive Symptoms". *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 5/2 (Mart 1997): 131-144. <https://doi.org/10.1097/00019442-199700520-00006>.
- Korkmaz, Nuran Erdoğan. "Tanrıya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012): 95-112.
- Korkmaz, Sezai. "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Bilimname*. 31 Ekim 2018. <https://doi.org/10.28949/bilimname.439858>.

- Kosher, Hanita - Ben-Arieh, Asher. "Religion and Subjective Well-Being among Children: A Comparison of Six Religion Groups". *Children and Youth Services Review* 80 (Eylül 2017): 63-77. <https://doi.org/10.1016/j.chilyouth.2017.06.049>.
- Köse, Ali - Ali Ayten. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012
- Krause, N. "Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life". *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 58/3 (01 Mayıs 2003): S160-S170. <https://doi.org/10.1093/geronb/58.3.S160>.
- Krause, N. - Ingersoll-Dayton, B. - Liang, J. - Sugisawa, H. "Religion, Social Support, and Health among the Japanese Elderly". *Journal of Health and Social Behavior* 40/4 (Aralık 1999): 405-421.
- Krause, Neal - Wulff, Keith M. "RESEARCH: 'Church-Based Social Ties, A Sense of Belonging in a Congregation, and Physical Health Status'". *International Journal for the Psychology of Religion* 15/1 (Ocak 2005): 73-93. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1501_6.
- Leeming, David A. *Encyclopedia of psychology and religion*. 2nd edition. New York: Springer, 2013.
- Leondari, Angeliki - Gialamas, Vasilios. "Religiosity and Psychological Well-being". *International Journal of Psychology* 44/4 (Ağustos 2009): 241-248. <https://doi.org/10.1080/00207590701700529>.
- Lim, Chaeyoon. "Religion and Subjective Well-Being Across Religious Traditions: Evidence from 1.3 Million Americans: Religion And Subjective Well-Being". *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/4 (Aralık 2015): 684-701. <https://doi.org/10.1111/jssr.12232>.
- Lu, L. - Shih, J.B. "Personality and Happiness: Is Mental Health a Mediator?" *Personality and Individual Differences* 22/2 (Şubat 1997): 249-256. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(96\)00187-0](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(96)00187-0).
- Lucas, Richard E. - Fujita, Frank. "Factors Influencing the Relation between Extraversion and Pleasant Affect." *Journal of Personality and Social Psychology* 79/6 (2000): 1039-1056. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.79.6.1039>.
- Lucas, Richard E. - Le, Kimdy - Dyrenforth, Portia S. "Explaining the Extraversion/Positive Affect Relation: Sociability Cannot Account for Extraverts' Greater Happiness". *Journal of Personality* 76/3 (Haziran 2008): 385-414. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2008.00490.x>.
- Lykken, David. *Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment*. New York: St. Martin's Griffin, 2000.
- Maddux, James E., ed. *Subjective well-being and life satisfaction*. New York ; London: Routledge/Taylor & Francis Group, 2018.

- Mahon, Noreen E. - Yarcheski, Adela. "Alternative Theories of Happiness in Early Adolescents". *Clinical Nursing Research* 11/3 (Ağustos 2002): 306-323. <https://doi.org/10.1177/10573802011003006>.
- Maltby, John - Lewis, Christopher Alan - Day, Liza. "Prayer and Subjective Well-Being: The Application of a Cognitive-Behavioural Framework". *Mental Health, Religion & Culture* 11/1 (Ocak 2008): 119-129. <https://doi.org/10.1080/13674670701485722>.
- Maslow Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1987.
- Matsumoto, David Ricky, ed. *The Cambridge dictionary of psychology*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- McGuire, Meredith B. "Words of Power: Personal Empowerment and Healing". *Culture, Medicine and Psychiatry* 7/3 (Eylül 1983): 221-240. <https://doi.org/10.1007/BF00049311>.
- Nanthamongkolchai, Sutham - Tuntichaivanit, Chutigai - Munsawaengsub, Chokchai - Charupoonphol, Phitaya. "Factors Influencing Life Happiness among Elderly Female in Rayong Province, Thailand". *Journal of the Medical Association of Thailand = Chotmaihet Thangphaet* 92 Suppl 7 (Aralık 2009): 8-12.
- O'Connor, Daryl B - Cobb, Joanna - O'Connor, Rory C. "Religiosity, Stress and Psychological Distress: No Evidence for an Association among Undergraduate Students". *Personality and Individual Differences* 34/2 (Şubat 2003): 211-217. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(02\)00035-1](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(02)00035-1).
- Okun, Morris A. - Stock, William A. - Haring, Marilyn J. - Witter, Robert A. "Health and Subjective Well-Being: A Meta-Analysis". *The International Journal of Aging and Human Development* 19/2 (Eylül 1984): 111-132. <https://doi.org/10.2190/QGJN-0N81-5957-HAOD>.
- Öztürk, Yusuf *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.
- Paloutzian, Raymond F. - Park, Crystal L., ed. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, 2005.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress". *Journal of Social Issues* 61/4 (Aralık 2005): 707-729. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>.
- Pavot, William - Diener, Ed - Fujita, Frank. "Extraversion and Happiness". *Personality and Individual Differences* 11/12 (Ocak 1990): 1299-1306. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(90\)90157-M](https://doi.org/10.1016/0191-8869(90)90157-M).

- Pishva, Nooshin - Ghalehban, Maryam - Moradi, Afsane - Hoseini, Leila. "Personality and Happiness". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011): 429-432. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.10.084>.
- Pollner, M. "Divine Relations, Social Relations, and Well-Being". *Journal of Health and Social Behavior* 30/1 (Mart 1989): 92-104.
- Poloma, Margaret M. - Pendleton, Brian F. "Religious Domains and General Well-Being". *Social Indicators Research* 22/3 (Mayıs 1990): 255-276. <https://doi.org/10.1007/BF00301101>.
- Powell, Lynda H. - Shahabi, Leila - Thoresen, Carl E. "Religion and Spirituality. Linkages to Physical Health". *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003): 36-52.
- Pratt, Travis C. - Cullen, Francis T. "The Empirical Status Of Gottfredson And Hirschi's General Theory Of Crime: A Meta-Analysis". *Criminology* 38/3 (Ağustos 2000): 931-964. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.2000.tb00911.x>.
- Reyes-Ortiz, Carlos A. - Rodriguez, Michael - Markides, Kyriakos S. "The Role of Spirituality Healing with Perceptions of the Medical Encounter among Latinos". *Journal of General Internal Medicine* 24/S3 (Kasım 2009). <https://doi.org/10.1007/s11606-009-1067-9>.
- Riemann, Rainer - Angleitner, Alois - Strelau, Jan. "Genetic and Environmental Influences on Personality: A Study of Twins Reared Together Using the Self- and Peer Report NEO-FFI Scales". *Journal of Personality* 65/3 (Eylül 1997): 449-475. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1997.tb00324.x>.
- Rim, Y. "Happiness and Coping Styles". *Personality and Individual Differences* 14/4 (Nisan 1993): 617-618. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(93\)90158-Y](https://doi.org/10.1016/0191-8869(93)90158-Y).
- Robinson, Thomas N. "Eysenck Personality Measures and Religious Orientation". *Personality and Individual Differences* 11/9 (Ocak 1990): 915-921. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(90\)90272-S](https://doi.org/10.1016/0191-8869(90)90272-S).
- Rounding, Kevin - Lee, Albert - Jacobson, Jill A. - Ji, Li-Jun. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science* 23/6 (Haziran 2012): 635-642. <https://doi.org/10.1177/0956797611431987>.
- Satan, Ayşin Aydınay. "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014): 56-74.
- Schwab, Reinhold - Petersen, Kay Uwe. "Religiousness: Its Relation to Loneliness, Neuroticism and Subjective Well-Being". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (Eylül 1990): 335. <https://doi.org/10.2307/1386462>.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *EKEV Akademi Dergisi*. 19 /61 (Kış 2015): 399-406.

- Snyder, C. R. *The psychology of hope: you can get there from here*. New York: Free Press, 1994.
- Snyder, C. R. - Lopez, Shane J. *Positive psychology: the scientific and practical explorations of human strengths*. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, 2007.
- Stavrova, Olga - Fetchenhauer, Detlef - Schlösser, Thomas. "Why Are Religious People Happy? The Effect of the Social Norm of Religiosity across Countries". *Social Science Research* 42/1 (Ocak 2013): 90-105. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.07.002>.
- Tangney, June P. - Baumeister, Roy F. - Boone, Angie Luzio. "High Self-Control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, and Interpersonal Success". *Journal of Personality* 72/2 (Nisan 2004): 271-324.
- Tellegen, Auke - Lykken, David T. - Bouchard, Thomas J. - Wilcox, Kimerly J. - Segal, Nancy L. - Rich, Stephen. "Personality Similarity in Twins Reared Apart and Together." *Journal of Personality and Social Psychology* 54/6 (1988): 1031-1039. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.54.6.1031>.
- Tennant, Ruth - Hiller, Louise - Fishwick, Ruth - Platt, Stephen - Joseph, Stephen - Weich, Scott - Parkinson, Jane - Secker, Jenny - Stewart-Brown, Sarah. "The Warwick-Edinburgh Mental Well-Being Scale (WEMWBS): Development and UK Validation". *Health and Quality of Life Outcomes* 5/1 (2007): 63. <https://doi.org/10.1186/1477-7525-5-63>.
- Tiliouine, Habib - Cummins, Robert A. - Davern, Melanie. "Islamic Religiosity, Subjective Well-Being, and Health". *Mental Health, Religion & Culture* 12/1 (Ocak 2009): 55-74. <https://doi.org/10.1080/13674670802118099>.
- Vohs, Kathleen D. - Faber, Ronald J. - Dawn Iacobucci served as editor and Gita V. Johar served as associate editor for this article. "Spent Resources: Self-Regulatory Resource Availability Affects Impulse Buying". *Journal of Consumer Research* 33/4 (2007): 537-547. <https://doi.org/10.1086/510228>.
- Watterson, Kaylyn - Giesler, R. Brian. "Religiosity and Self-Control: When the Going Gets Tough, the Religious Get Self-Regulating." *Psychology of Religion and Spirituality* 4/3 (2012): 193-205. <https://doi.org/10.1037/a0027644>.
- Whittington, Brandon L. - Scher, Steven J. "Prayer and Subjective Well-Being: An Examination of Six Different Types of Prayer". *International Journal for the Psychology of Religion* 20/1 (Ocak 2010): 59-68. <https://doi.org/10.1080/10508610903146316>.
- Will Crescioni, A. - Ehrlinger, Joyce - Alquist, Jessica L. - Conlon, Kyle E. - Baumeister, Roy F. - Schatschneider, Christopher - Dutton, Gareth R. "High Trait Self-Control Predicts Positive Health Behaviors and Success in Weight

Loss". *Journal of Health Psychology* 16/5 (Temmuz 2011): 750-759.
<https://doi.org/10.1177/1359105310390247>.

Williams, David R. - Sternthal, Michelle J. "Spirituality, Religion and Health: Evidence and Research Directions". *The Medical Journal of Australia* 186/10 Suppl (21 Mayıs 2007): 47-50.

Willits, Fern K. - Crider, Donald M. "Religion and Well-Being: Men and Women in the Middle Years". *Review of Religious Research* 29/3 (Mart 1988): 281.
<https://doi.org/10.2307/3511225>.

Witter, Robert A. - Stock, William A. - Okun, Morris A. - Haring, Marilyn J. "Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis". *Review of Religious Research* 26/4 (Haziran 1985): 332. <https://doi.org/10.2307/3511048>.

Yapıcı, Asım. *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 206-243

Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz

A Jurisprudential Analysis on Women's Travel without Mahram (Related Man)

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

Dr., Marmara Üni. İlahiyat Fak., Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

PhD, Marmara Uni. Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Istanbul/Turkey

husnuc@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7877-2113

Atf: Çiftçi, Muhammed Hüsnu. "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 206-243.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558489>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 206-243

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

كادىنن ماهرلسز سفرة ٢كلماسى Hususunda Fikhî Bir Analiz

Öz: Bu makalede kadının mahremسىz (gerek hac gerekse genel manada) sefere ٢كلماسى meselesi ele alınıştır. Bu mesele tâbîin döneminden günümüze kadar güncelliğini muhafaza etmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerin çoğunluğu kadının, mahremسى olmadığı halde yolculuk yapamayacağı yönünde olmakla birlikte bazı âlimlerin bunu câiz gördüğü anlaşılmıştır. Bu çalışmamız hadis rivayetleri bağlamında ele alınıştır ve iki görüşe ait delillerin özellikle hadis kriterleri düzleminde mukayese edilmesi imkanını sağlayacaktır. Çalışmamızda ayrıca konuyla ilgili mezheplerin görüş ve delillerinin tahliline de yer verilecektir. Teâruzu'l-edille gibi kavramsal usûl-i fikh tartışmaları yanı sıra Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin istidlal ettiğı aklî ve naklî deliller, ilmi kriterler çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Özellikle seferlilik halinde emniyet şartının günümüzde ne ifade ettiğı konusuna açıklık getirmesi bakımından bazı istatistikler zikredilecektir. Tüm bu değerlendirmeler neticesinde özellikle makalenin sonuç kısmında modern dönemde Müslüman bir kadının gerek üniversite eğitimi gerekse ticari gaye ile tek başına seyahat edip edemeyeceğı konusu değerlendirilecektir. Sefer kavramının asıl mahiyetine vurgu yapılarak seferdeki emniyetin sadece iki havaalanı arasında geçen müddet olmadığı bilakis sefer müddetinin tamamı için geçerli olduğu vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kadın, Sefer, Mahrem, Teâruzu'l-edille, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi.

A Jurisprudential Analysis on Women's Travel without Mahram (Related Men)

Abstract: In this article, it was discussed a Muslim woman's travelling alone (in both senses: either in pilgrimage (hajj) or in general). This issue retains its importance from the time of first followers (tâbî'in) to the present day. Most of the hadîths (narratives) on the subject relates that a woman is not allowed to travel without mahram (related men), while some hadîths allude to its permissibility. This study provided a detailed comparative examination of the two views in the context of hadîth transmission, especially evaluating the criteria of hadîth transmissions pertain to these two views. The study was analysed the opinions and evidence of the madhhabs (Islamic legal schools). In addition to the presentation of usûlî discussions (tearuzu'l-adillah), the aqlî (rational) and naqlî (traditional) evidences of the Hānafî and Shafîi madhhabs were analysed within the framework of scholarly criteria. Some statistics was mentioned to clarify what the stipulation of safety means today in case of travel. In the last part of the article, it was argued whether a Muslim woman is able to travel alone for university education or trade in the modern era. In the light of this evaluation, it was emphasized that the journey safety is a valid stipulation for the entire duration of the trip, not for the duration of the journey between the two airports.

Keywords: Islamic Law, Woman, Travel, Mahram (Related Men), Tearuzu'l-adillah (Conflict of evidences), Abū Ḥanīfa, Al-Shafî'i

التحليل الفقهي في سفر المرأة وحدها (بدون محرم)

ملخص: هذه المقالة تناقش مسألة سفر المرأة وحدها. لقد حافظ هذا الموضوع على حضوره منذ زمن التابعين إلى يومنا هذا. مع أن معظم الروايات المتعلقة بهذا الموضوع تتجه إلى أن المرأة لا يمكنها السفر بدون محرم لها، إلا أنه يفهم من بعض الروايات جوازها. ستوفر هذه الدراسة إمكانية مقارنة أدلة الرأيين بمعايير الحديث في سياق سرد الحديث. ستشمل دراستنا تحليل آراء المذاهب وأدلتها المتعلقة بهذا الموضوع. بالإضافة إلى المناقشات الاصطلاحية حول أصول الفقه مثل تعارض الأدلة، سوف يتم تحليل الأدلة المنطقية والتقليدية التي يستدل بها أصحاب المذاهبين: الحنفي والشافعي، في إطار المعايير العلمية. وعلى وجه الخصوص سيتم ذكر بعض الإحصاءات لتوضيح ما تعنيه متطلبات السلامة والأمن اليوم في حالة السفر. نتيجة لكل هذه التقييمات، خاصة في الجزء الأخير من المقال، تمت محاولة توضيح ما إذا كان بإمكان المرأة المسلمة السفر بمفردها من أجل التعليم الجامعي أو غرض التجارة في العصر الحديث. وقد تم التأكيد على طبيعة مفهوم السفر خاصة، وأن السلامة لا تقتصر على مدة السفر بين مطارين، بل مدة الرحلة بكاملها.

الكلمة المفتاحية: الفقه الإسلامي، المرأة، السفر، تعارض الأدلة، محرم للمذهب الحنفي، المذهب الشافعي

GİRİŞ

İslâm dini, temiz bir toplumun bekası için kadının iffet ve namusunu muhafaza etmeyi esas almıştır. Bu sebeple İslâm, zina başta olmak üzere birbirine yabancı kadın ve erkeğin zaruret dışı konuşma, tokalaşma, baş başa kalmasını (halvet) ve kadının vücudunu teşhir etmesini yasaklamıştır. Âlimlerin çoğunluğu, konuyla ilgili hadislere istinaden kadının tek başına sefere çıkmasını bu yasaklar kapsamında değerlendirirken bir kısmı bazı şartlar çerçevesinde câiz olabileceğini savunmuştur. Bu çalışmamızda kadının mahremsiz olarak hac farizasını ifa edip edemeyeceği ve mutlak manada sefere çıkıp çıkamayacağı konusundaki bu kadim tartışmayı yeniden fakat farklı bir boyutta incelemeye çalışacağız. Seferle ilgili mesafe¹ ve illet tartışmaları ise farklı platformlarda yeteri kadar tartışıldığından² bu meseleye girmeyeceğiz.

Sözlükte “yola çıkmak, mesafe almak” anlamına gelen sefer, fıkîh terimi olarak “(Üç gün üç gece gibi) belirli bir mesafeyi kat etmek üzere niyet ederek yola çıkmak” şeklinde tanımlanır.³ Kur’an-ı Kerim’de seferî olmanın en az müddeti ile kadının seferliliğinin keyfiyeti hususunda herhangi bir nas bulunmamakla birlikte hadis kaynaklarında oldukça farklı rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı kadının, mahremi olmaksızın “bir berîd (22 km)”, “bir gün”, “bir gece”, “iki gün, iki gece”, “üç gün”, “üç gece” veya “daha fazla” mesafeye gidemeyeceğini belirtirken diğer bir kısmı da herhangi bir zaman ifadesi veya sınırlamasına işaret etmeksizin böyle bir seferin yapılmasının uygun olmadığını ifade etmektedir. Bir rivayette ise kadının tek başına seyahat edebileceği ifade edilmektedir.⁴

Fakihlerin çoğunluğu bir kadının, yanında kocası, babası, erkek kardeşi, oğlu, amcası ve dayısı gibi mahremlerinden herhangi biri olmadan üç günlük bir mesafeye yolculuk yapmasının câiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak

¹ Halil İbrahim Acar, “Seferilikte Mesafe ve Zaman Kriteri İle İlgili Değerlendirmeler”, *Turkish Studies*, 12/20 (2017): 39-52.

² Faruk Beşer, *İslam’da Seferlilik ve Hükümleri* (İstanbul: İslami İlimler Vakfı (İsav), Ensar Neşriyat, 1997), 339 vd.

³ Cürcânî, Ebû'l-Hasen Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1983), 119; Kal’acî, Muhammed Revvâs, *Mu’cemu luğati'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988), 245.

⁴ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: İdâretü't-tbâati'l-Müniriyye, ts.), 7: 264. Ayrıca ilerde “Hac İçin Mahremsiz Seyahati Câiz Görenler” başlığında zikredilecek görüşlere bakınız.

hac ve umre seyahatinin bu yasak kapsamına dahil olup olmadığı hususunda ihtilaflar mevcuttur.⁵

İlk olarak konuyla ilgili rivayetler değerlendirilecek daha sonra mezhep ve fakihlerin görüşleri takdim edilecektir. Bu bilgiler ışığında kadının tek başına veya kadın topluluğuyla birlikte seyahat edebileceğini savunanların delilleri gerek hadis kriterleri gerekse usûl açısından ele alınacaktır. Son olarak da kadının gerek mukîm gerekse sefer sırasında can ve ırz güvenliğini tehdit eden (taciz) vakıalarına dair bazı istatistik veriler ışığında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. HADİSLERE GENEL BAKIŞ

Hadis kaynaklarında kadının seferi ile ilgili rivayetler genelde namazın kısaltılması (kasrı) ve hac bahisleri ile ilgili bablarda Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbâs ve Adıyy b. Hâtim gibi sahâbeden hadis nakilleri mevcuttur. Öncelikle bu rivayetleri ihtiva ettikleri zaman dilimlerine göre tasnif etmeye çalışalım.

1.1 Bir Berîd (22 km) Mesafe İfade Eden Rivayetler

Kaynaklarda yarım günde gidilen mesafe olarak tarif edilen ve “bir berîd”⁶ kavramı ile varit olan hadisler, Ebû Hüreyre (r.a) ve Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî (r.a) tarafından -küçük lafız değişiklikleriyle birlikte- zikredilmiştir.

1.1.1 Ebû Dâvûd > Yûsuf b. Mûsâ > Cerîr > Süheyl > Saîd b. Ebî Saîd > Ebû Hüreyre’den şöyle nakletti: “Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir kadının, bir berîdlik mesafeye yolculuk yapması helâl değildir.”⁷

1.1.2 Tahâvî > Ebû Ömer ed-Darîrî > Hammâd b. Seleme > Süheyl b. Ebî Sâlih > Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre’den şöyle nakletti: “Bir kadın, yanında eşi veya mahremi olmaksızın bir berîdlik mesafeye yolculuk yapmasın!”⁸

⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve t-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslamî, 1986); 18: 228; Fahrettin Atar, “Sefer”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 294-298.

⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4: 330; Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 2. Baskı (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 5: 153. 1 Berîd yaklaşık 12 mil = 4 fersah = 22.176 m.). Kal'acî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, 107.

⁷ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2 ; لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر بريدا ; Benzer rivayet için bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Büstî, *Sahîhü İbn Hibbân* (İbn Balaban, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* ile birlikte), thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 6: 439.

⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal, (İstanbul: İsam yayınları, 1995), 1: 94; مُسَافِرَةٌ بَرِيدًا إِلَّا مَعَ ; لا زوج أو ذي محرم ; Ayrıca (رحم) kelimesinin ziyadesiyle bkz. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câtülhak, (Kahire: Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, 1968). 2: 112.

1.1.3 Tahâvî > Abdülaziz b. Muhtar > Süheyl b. Ebî Sâlih > Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre'den şöyle nakletti: “Bir kadın, yanında mahremi olmaksızın bir berâdlik mesafeye yolculuk yapmasın!”⁹

1.2 Bir Günlük Mesafe İfade Eden Rivayetler

Bu başlık altında zikredilenler Ebû Hüreyre (r.a)'ın “bir gün ve bir gecelik” veya “bir günlük” -küçük lafız değişiklikleriyle birlikte- naklettiği hadislerden oluşmaktadır.

1.2.1 Buhârî > Adem b. İyâs > İbn Ebî Zî'b > Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre'den şöyle nakletti: “Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir kadının, yanında kendisine nikâhı haram olan bir erkek bulunmadıkça, bir gün ve bir gecelik yola gitmesi helâl değildir.”¹⁰

1.2.2 Tahâvî > Hüseyin b. Nasr > Yezîd b. Hârûn > İbn Ebî Zî'b > Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre'den şöyle nakletti: “Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir kadının, yanında kendisine nikâhı haram olan bir erkek bulunmadıkça, bir günlük yola gitmesi helâl değildir.”¹¹

1.2.3 Ebû Dâvûd > Abdullah b. Mesleme > Ebû Ca'fer en-Nüfeylî > Mâlik > Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre'den şöyle nakletti: “Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir kadının, bir gün bir gecelik yola gitmesi helâl değildir.”¹²

Herhangi bir mahrem kaydı bulunmayan bu hadis, Müslim rivayetinde zaman dilimi (مسيرة ليوم) ve (مسيرة ليلة) terimiyle, Ebû Dâvûd rivayetinde ise (مسيرة ليلة) kelimesiyle nakledilmiştir.¹³

1.2.4 İbn Ebî Şeybe > Veki' > İbn Ebî Zî'b > Saîd el-Makburî > Ebû Hüreyre şöyle nakletti: “Bir kadın, yanında mahremi olmaksızın bir günlük yola gitmesin!”¹⁴

1.2.5 Tahâvî > Ebû Ümeyye > Ebû Nuaym > Şeybân b. Abdurrahman > Yahya b. Ebî Kesîr > Ebî Saîd > Ebû Hüreyre şöyle nakletti: “Bir kadının, yanında mahremi olmaksızın bir günlük ve üzeri mesafedeki yola gitmesi helâl değildir.”¹⁵

⁹ İbn Hibbân, 6: 439; Küçük lafız değişikliğiyle bkz. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 94; لا تُسَافِرُ امْرَأَةٌ بَرِيدًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ عَلَيْهَا

¹⁰ Buhârî, “Taksîrû's salat”, 5; Müslim, “Hac”, 74 (421); لا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ بِهَا ذُو مَحْرَمٍ عَلَيْهَا حُرْمَةً

¹¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 94; لا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ يَوْمًا إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ

¹² Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2; لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوما وليلة

¹³ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2; İbn Hacer, İmam Buhârî'nin namazın kısaltılması konusunda bir günlük mesafeyi tercih ettiğini ifade eder. Bkz. Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, ts.), 3: 659.

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Saîd Lehâm, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1994), 4: 478.

¹⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; لا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُسَافِرُ يَوْمًا فَمَا فَوْقَهُ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو حُرْمَةٍ

1.3 İki Günlük Mesafe İfade Eden Rivayetler

Bu başlık altında zikredilen rivayetler Ebû Saîd el-Hudrî (r.a)'ın "iki gün" veya "iki gecelik mesafe" şeklinde küçük lafız değişiklikleriyle naklettiği hadislerden oluşmaktadır.

1.3.1 Haccâc b. Minhâl > Şu'be > Abdülmelik > Kaza'a b. Yahya > Ebû Saîd el-Hudrî şöyle nakletti: "Hz. Peygamber'den dört şey işittim. Bunlar beni çok mutlu etti. "(Birincisi) kadının yanında mahremi olmaksızın iki günlük yola gitmesini yasakladı..."¹⁶

1.3.2 Ebû Bekr > Saîd b. Âmir > Şu'be > Abdülmelik b. Umeyr > Ebû Saîd el-Hudrî şöyle nakletti: "Bir kadın, yanında eşi veya mahremi olmaksızın iki gecelik mesafeye yolculuk yapmasın!"¹⁷

1.3.3 Ebû Yûsuf > Ebû Hanîfe > Abdülmelik > Kaza'a b. Yahya > Ebû Saîd el-Hudrî şöyle nakletti: "Bir kadın, yanında eşi veya mahremi olmaksızın iki günlük mesafeye yolculuk yapmasın!"¹⁸

1.4 Üç Günlük Mesafe İfade Eden Rivayetler

Aşağıda zikredilen rivayetler İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre (r.a)'ın "üç gün" "üç gecelik mesafe" veya "daha fazla" şeklinde küçük lafız değişiklikleriyle naklettiği hadislerden oluşmaktadır.

1.4.1 Buhârî > Yahya > Ubeydullah > Nâfi' > İbn Ömer şöyle nakletti: "Kadın yanında mahremi (nikâhı haram olan biri) olmaksızın üç gün yolculuk yapmasın!"¹⁹

Ebû Dâvûd, mezkûr hadisi (الا ومعها ذو محرم) kaydıyla nakletmektedir.²⁰

1.4.2 Tahâvî > Ebû Ümeyye > Kubeysa b. Ukbe > Süfyân es-Sevrî > Abdullah b. Ömer > Nâfi' > İbn Ömer şöyle nakletti: "Kadının, yanında mahremi olmaksızın üç günlük bir yolculuğa çıkması helâl değildir."²¹

İbn Ömer'den gelen diğer rivayetlerde ise (مَسِيرَةَ ثَلَاثِ لَيَالٍ), (مَسِيرَةَ ثَلَاثِ لَيَالٍ), (فوق ثلاث), (ثلاثة) kaydı bulunmaktadır.²²

¹⁶ Buhârî, "Savm", 66; Müslim, "Hac", 74 (416); *سَمِعْتُ أَرْبَعًا مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَعْجَبَنِي قَوْلُ لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ إِلَّا وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ*

¹⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; *لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ*

¹⁸ Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî, *el-Asâir*, (Karaçi: Mektebetu dâri'l-ulûm, ts.) 1: 261; *لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ يَوْمَيْنِ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ*

¹⁹ Buhârî, "Taksîrû's-salah", 5; *لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ*; küçük lafız değişikliği ile bkz. Müslim, "Hac", 74 (413)

²⁰ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 2; Ebû Dâvûd ilgili yerde beş rivayete yer vermektedir. Bir günlük mesafe ile ilgili Ebû Hüreyre'den iki rivayete, üç günlük mesafe ile ilgili İbn Ömer ve Ebû Saîd'den birer rivayete yer vermektedir. Son rivayet ise İbn Ömer'den olup mesafe süresi zikredilmemektedir.

²¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; *لَا يَجُزُّ لِامْرَأَةٍ أَنْ تُسَافِرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ مَحْرَمٍ*

²² Müslim, "Hac", 74 (413, 414, 415)

1.4.3 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Ebû Rukeyb > İbn Muaviye > A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Saîd el-Hudrî şöyle nakletti: “Bir kadın, yanında eşi, oğlu, erkek kardeşi veya mahremi olmaksızın üç günlük veya daha fazla mesafeye yolculuk yapmasın!”²³

1.4.4 Ebû Muaviye el-Mekfûf > A'meş > Ebû Sâlih > Saîd el-Hudrî şöyle nakletti “Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir kadının beraberinde babası veya kocası veya erkek kardeşi yahut nikâhı haram olan biri olmaksızın üç gün veya daha fazla süren bir yolculuğa çıkması helâl değildir.”²⁴

1.4.5 İbn Ebî Dâvûd > Muhammed b. Minhâl > Yezîd b. Zürey’ > Ravh b. Heysem > Süheyl b. Heysem > Süheyl b. Ebî Sâlih > Ebû Hüreyre şöyle nakletti: “Kadının, yanında nikahı kendisine haram olan bir adam olmaksızın üç günlük bir yolculuğa çıkması helâl değildir.”²⁵

1.5 Zaman Kaydı Bulunmayan Rivayetler

Kaynaklarda belli bir mesafe ifade eden rivayetler yanında İbn Abbâs ve İbn Ömer (r.a) tarafından rivayet edilen ve herhangi bir zaman kaydı olmaksızın nakledilen hadisler yer almaktadır.

1.5.1 Buhârî > Ebû Nu'mân > Hammâd b. Yezîd > Amr > Ebû Ma'bed > İbn Abbâs şöyle nakletti: Hz. Peygamber: “Hiçbir kadın, beraberinde mahremi bulunmadıkça yolculuğa çıkmasın. Hiçbir erkek de mahremi olmayan kadınla baş başa kalmasın” buyurdu. Bu sırada bir adam²⁶: Ey Allah’ın Resûlü ben şu şu askerlerle gazveye çıkmak istiyorum. Fakat eşim de hac yapmak istiyor. (ne buyurursunuz) deyince, Hz Peygamber: “Eşinle beraber çık” buyurdu.”²⁷

1.5.2 İbn Hibbân > Hasan b. Süfyân > Muhammed b. Abdullah b. Numeyr > Ubeydullah b. Ömer > Nâfi’ > İbn Ömer “Bir kadın, beraberinde mahremi bulunmadıkça yolculuğa çıkmasın!”²⁸

1.5.3 Bezzâr, İbn Abbâs’dan şöyle nakletti: “Kadın ancak mahremi ile beraber sefere çıkabilir.”²⁹

²³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; أَوْ أَخُوهَا، أَوْ ابْنَتُهَا، أَوْ مَعَهَا زَوْجُهَا، أَوْ ابْنَتُهَا، أَوْ أَخُوهَا، أَوْ دُو مَحْرَمٍ مِنْهَا.

²⁴ Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*, (Hay darâbâd: Alemü'l-küttüp, 1965), 1: 118; لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر سفرا يكون ثلاثة ايام فصاعدا الا ومعها ابوها او زوجها او اخوها او ذو محرم منها

²⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; لا يحل لامرأة تسافر مسيرة ثلاثة ايام إلا مع رجل يحرم عليها نكاحه

²⁶ İbn Hacer hadisde zikredilen şahsın ve hanımının kim olduğunu bulamadığını bildirir. İbn Hacer, Ebül-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, (Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, ts.), 4: 77.

²⁷ Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 26; Müslim “Hac”, 74 (413); Tirmizî, “Rada”, 15; İbn Mâce, “Menâsik” 7; Ahmed, “Müsned”, 1: 13, 19, 143; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 112; لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم. فقال رجل يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا وامراتي تريد الحج ؟ فقال (أخرج معها)

²⁸ İbn Hibbân, “Salat” 2729; لا تسافر المرأة إلا ومعها ذو محرم; Ayrıca bkz. Müslim, “Hac”, 74 (413); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 112.

1.6 Mahremsiz Hac Yolculuğunun Cevazını İfade Eden Rivayet

Buhârî, Adıyy b. Hâtim'in rivayet ettiği "Ben Resulullah (s.a)'m yanında iken bir adam geldi ve fakirlikten şikayet etti. Sonra başka biri daha gelerek (eşkiyalarca) yolun kesilmesinden şikâyet etti. (bana dönerek): "Ey Adıyy, sen Hîre³⁰ şehrini gördün mü?" O da: "Hayır görmedim, ancak duydum!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Eğer ömrün olursa göreceksin ki, devesine binen bir kadının Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan Hîre'den yola çıkıp (Mekke'ye gelecek ve) Kabe'yi tavaf edeceğini mutlaka göreceksin...."³¹ mealindeki hadisi rivayet etmektedir.

1.7 Mahremsiz Hac Yasağını İfade Eden Rivayetler

İbn Ebî Şeybe, kadının mahremiyle seferi hususunda on üç rivayete yer vermektedir. Fakat özellikle bunlardan iki tanesi kadının mahremsiz haccını da menetmektedir.

1.7.1 Dârekutnî, İbn Abbâs'dan şöyle nakletti: "Kadın sakın mahremsiz hac yapmasın!"³²

Zeylaî, mezkûr hadisin aynı zamanda Ebû Usâme tarafından da rivayet edildiğini naklederken³³ İbn Hacer, Hanefî kaynaklarında zikredilen³⁴ ve bazılarınca³⁵ da zayıf addedilen bu rivayetin Dârekutnî'de sahih senetle zikredildiğini haber vermektedir.³⁶ Fakat İbn Hacer'in zikrettiği hadis metni ile Dârekutnî'deki metin arasında küçük lafız değişiklikleri bulunmaktadır.

1.7.2 İbn Ebî Şeybe, Hasan-ı Basrî'den şöyle nakletti: "Kadın ancak mahremi ile birlikte hac yapabilir"³⁷

²⁹ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)* thk. Mahfûzurrahmân Zeynülla, (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1988), 11: 412 (5259); لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم

³⁰ Hîre (الحيرة), Irak'taki Küfe şehrinin 5 km güneyinde bir şehirdir. Küfe-Mekke arası ise takriben 1700 km'dir.

³¹ Buhârî, "Menâkib", 25; عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ نَبِئْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَشَكَا إِلَيْهِ بِأَنَّ مَعْ ذِي مَحْرَمٍ قَطَعَ السَّبِيلَ فَقَالَ يَا عَدِيُّ هَلْ رَأَيْتَ الْحَيْرَةَ قُلْتُ لَمْ أَرَهَا وَقَدْ أُبَيِّتُ عَنْهَا قَالَ فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الطَّعِينَةَ تَرْتَجِلُ مِنَ الْحَيْرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تُخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ قُلْتُ

³² Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 3: 227; لا تُحْجِجَنَّ امْرَأَةً إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مُحْرَمٍ

³³ Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, (b.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 3: 10.

³⁴ Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, (Kahire: Dârü's-selâm, 2000), 1: 339.

³⁵ Sadruddîn İbn Ebî'l-İzz, Ebü'l-Hasen Sadruddîn Ali b. Alâeddîn Ali b. Muhammed, *et-Tenbîh alâ müşkilâtü'l-Hidâye*, thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 3: 985.

³⁶ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 3: 4; لا تحج امرأة إلا ومعها محرم

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musamef*, 4: 477; لا تُحْجِجِ الْمَرْأَةَ إِلَّا مَعَ ذِي مُحْرَمٍ

1.7.3 İbn Ebî Şeybe, Tâvûs b. Keysân'dan³⁸ şöyle nakletti: “*Kadın ancak kocası veya mahremiyle birlikte hacca gidebilir.*”³⁹

1.7.4 Taberânî, Ebî Ümâme el-Bâhilî'den rivayet ettiğine göre “...*Müslüman hanımın yanında eşi veya mahremi olmaksızın hac yapması helal değildir.*”⁴⁰

İbn Hacer, Taberânî'nin bu hadisi merfu olarak zikrettiğini belirtir.⁴¹

2. MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ

Fakihlerin çoğunluğu bir hanımın, yanında kocası, babası, erkek kardeşi, oğlu, amcası ve dayısı gibi mahremlerinden herhangi biri olmadan üç günlük bir mesafeye yolculuk yapmasının câiz olmayacağı hususunda ittifak etmekle birlikte hac ve umre seyahatinin bu yasak kapsamına girip girmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁴²

İbn Hacer, İbnü'l-Münzir'in bu konuda yaklaşık yirmi farklı görüş naklettiğini belirtmektedir.⁴³Aynî, bu konudaki görüşleri beş kısımda özetlerken⁴⁴ biz mezhep görüşlerini esas alacak şekilde altı farklı görüşü iki grupta takdim etmeyi uygun gördük.

2.1 Hac İçin Mahremsiz Seyahati Câiz Görenler

Şâfiî⁴⁵ ve Mâlikî⁴⁶ mezhebinde hâkim ve tercih edilen görüşe göre kadının eşi veya mahremlerinden herhangi biri olmaması halinde dahi farz veya nezir/adak haccının zimmetinden düşmeyeceği, dolayısıyla üç günlük bir mesafeye sefere

³⁸ Tâvûs b. Keysân (v. 106), h. 33'de Yemen'de doğdu daha sonra Mekke ve Medine'ye seyahatlerde bulundu. Elli kadar sahabeye mülaki olan Tâvûs, en fazla İbn Abbas ile beraber olmuş, onun seçkin talebeleri arasına girmiştir. (Abdullah Kahraman, “Tâvûs b. Keysân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 185-186.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 477. ; لا تُحج المرأة إلا ومع زوجها أو ذي محرم .

⁴⁰ Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1985), 8: 261 (8016); لا تحل لامرأة مسلمة أن تحج إلا مع زوج أو ذي محرم.

⁴¹ İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 2: 4.

⁴² Fahrettin Atar, “Sefer”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 36: 294-298.

⁴³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2: 566.

⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264.

⁴⁵ İmam Şâfiî'nin kavli-i cedidinde umreyi de farz gördüğü haber verilmektedir. Bkz. Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 11:265; وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: إِنْ كَانَ الْحَجُّ فَرْضًا لَمْ يَكُنِ الْمَحْرَمُ فِيهِ شَرْطًا 11:265; وَإِذَا كَانَ الطَّرِيقُ أَمْنًا ، وَإِذَا كَانَ تَطَوُّعًا لَمْ تَخْرُجْ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ لِأَقْرَبِيهِمَا فِي الْغُرُضِ Kaffâl eş-Şâşi, *Hilyetü'l-ulemâ*, thk. Yasin Ahmed İbrâhim Deradeke, (Ammân: Mektebetü'r-Risâletü'l-Hadise, 1988), 3: 230; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, thk. Rıdvân Câmî (Kahire Rıdvân, Müessesetü'l-muhtâr, 2001), 9: 106.

⁴⁶ Desûkî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebîr*, (b.y: Dâru'l-Fikr, ts., 2: 9; لَوْ قَالَتْ إِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَعَلَيْ الْحَجِّ وَفَعَلْتُ ذَلِكَ الْأَمْرَ فَيَجُوزُ لَهَا أَنْ تُسَافِرَ فِيهَا ذِكْرٌ مَعَ الرَّفْقَةِ الْمَأْمُونَةِ إِنْ غَبِثَ الْمَحْرَمَ حَقِيقَةً 2: 9; أَوْ حُكْمًا مِثْلِهِ وَنِيهَايَتُهُ 'l-muktesid, thk. Abdülmecid Tu'me Halebî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 2: 106.

çıkması câizdir.⁴⁷ Bazıları ise iki kadının, hatta tam bir emniyet halinde bir kadının bile bu farzı eda edebileceğini söylerken⁴⁸ diğer bazıları da –mercu (tercih edilmeyen) bir kavle göre- mahremsiz fakat güvenilir (sika) kadınların nafile hac, ticaret ve ziyaret amacıyla sefere çıkabileceğini savunmaktadır.⁴⁹ Bu iki mezheb imamı, kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadislerde hacca⁵⁰ dair herhangi bir nehiy zikredilmediğini, dolayısıyla bu rivayetlerin hac ile ilgili âyetlerin (el-Âl-i İmrân, 3/97; (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا); el-Bakara, 2/196.) umum manasını tahsis edemeyeceğini ve dolayısıyla yasağın farz olmayan yolculuk bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.⁵¹ Evzaî ve Leys b. Sa'd gibi âlimler de aynı kanaati paylaşmaktadır.⁵²

2.2 Hac İçin Mahremsiz Seyahati Câiz Görmeyenler

Hanefî⁵³ ve Hanbelî⁵⁴ mezhebine göre hür bir kadının eşi, oğlu, kardeşi gibi mahremlerinden herhangi biri olmaksızın -hac ve umre de dahil- üç günlük bir mesafeye çıkması câiz değildir.⁵⁵ Süfyân es-Sevrî, A'meş ve Hasan b. Hayy de Hanefîlerle aynı kanaati paylaşmaktadır.⁵⁶

Mübârekfûrî, kadının üç günlük yoldan menedilmesinin iki ve daha azından menedilmediğini göstermeyeceğini, korkunun hakim ve müslümanların güçsüz

⁴⁷ Kaffâl eş-Şâî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 3: 238; Bâcî, Ebül-Velîd Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1913), 3: 82.

⁴⁸ Kaffâl, bu görüşü Şâî'nin Iraklı kadim kavli râvilerinden el-Kerâbisî (v. 248/862)'den nakletmektedir. *Hilyetü'l-ulemâ*, 3: 238; Ömer Karadâğî, *el-Menhelü-nehhâ fi ihtilâfi'l-eşyâh*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 150.

⁴⁹ Nevevî, *şerhu'l-Müslim*, 9: 106; Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şeria ti'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992-1993), 2: 166.

⁵⁰ Şâî mezhebinde umrenin farziyeti hususunda İmam Şâî'den cedîd ve kadim olmak üzere iki görüş nakledilir. Kavli-i cedîde göre umre de farzdır. Ahmed b. Hanbel ve Sevrî de aynı kanaati paylaşır. Kavli-i kadime göre ise müekked-sünnettir. İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik de aynı kanaatte dir. Kaffâl eş-Şâî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 3: 230.

⁵¹ Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh*, 5: 808. Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz, kadın cariye de olsa tek başına seyahatinin can ve ırzının tehlike oluşturacağı görüşündedir. Nitekim mezkûr *el-Hidaye* şerhinde Merğînânî'nin cariye tek başına seyahat edebilir (ولا بأس ان تسافر الأمة) şeklindeki ifadesinin yerinde olmadığını zira nice cariyelerin hürlerden güzel olduğunu ve sefere tek çıkmasının fitne olacağını belirterek itiraz eder.

⁵² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264.

⁵³ Tahavî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 116; *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1: 57; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, thk. Abdülaziz Ahmed (Kahire: Câmiatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971), 4: 2456

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, vd., 2. Baskı (Kahire: Heclir lî't-Tıbaa ve'n-neşr, 1992) 5: 31-32.

⁵⁵ Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal*, 2: 166; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1997), 3: 2083-2084.

⁵⁶ Tahavî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2: 57, 58; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264; Davut Yaylalı, *Seferilik ve Hükkümleri*, (İstanbul: İsav Yayınları, 1997), 266.

olduğu ilk dönemlerde kadınların sadece bir konaklık mesafelerden menedildiğini daha sonra emniyetin artmasıyla doğru orantılı olarak bu müddetin arttırıldığını belirtmektedir.⁵⁷ Bu sebeple Hanefîlerin, İbn Ömer'den gelen sadece üç günlük mesafe ile ilgili rivayetleri tercih ettiği bildirilmektedir.⁵⁸

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan gelen bir diğer rivayete göre ise kadının bir günlük yola gitmesi (tahrimen) mekruhtur.⁵⁹ İbn Abidîn, *Şerhu'l-Lübâb*'a atıfta bulunarak zamanın bozulması sebebiyle fetvanın da bu doğrultuda olması gerektiğini belirtir. Bunun yanı sıra yol güvenliği ve hadislerdeki zaman sınırlaması arasında bir bağ kurarak, İbn Abidîn kadının mahremsiz bir günlük yolculuğunu meneden ve sahiheynde zikredilen rivayetlerin bunu teyit ettiğini ifade eder.⁶⁰

Bu görüş sahipleri “*Allaha ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında kocası veya mahremi bulunmaksızın üç gün üç geceden fazla yolculuğa çıkması helal değildir.*”⁶¹ ve “*Sahabeden bir adam (kalktı) ve ben şu savaşa katılmak istiyorum. Eşim hacca gitmek istiyor deyince Hz. Peygamber: onunla birlikte çık! Ondan ayrılma!*” dedi.”⁶² mealindeki benzer hadisleri esas almaktadır.

Fakat Hanefîler, dârülharpte müslüman olup da mahremi bulunmayan bir kadının can güvenliği sebebiyle tek başına dârülişlâma seyahat etmesini zaruret dairesinde câiz görmektedirler.⁶³ Bu yasağa rağmen hacca giden kadının, -günahkar olmakla beraber- haccını geçerli sayarlar.⁶⁴

Kûfe ekolünden İbrahim en-Nehaî, Şa'bi ve Tâvûs ise mesafenin kısa veya uzunluğuna bakmaksızın kadının mahremsiz yolculuğunu câiz görmezken⁶⁵ Atâ b. Ebî Rebâh, Saîd b. Keysân ve bir kısım Zâhirîler “*Hiçbir kadın, yanında kocası veya*

⁵⁷ Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâ ü's-sünen*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1415); 10: 10.

⁵⁸ Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993), 1: 245; وَأَخْبَرُ ابْنَ عُمَرَ لَا اخْتِلَافَ فِيهَا، فَهِيَ ثَابِتَةٌ فِيهَا ذِكْرُ الثَّلَاثِ، وَلَوْ اثْبَتْنَا ذِكْرَ أَخْبَارِ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ عَلَى اخْتِلَافِهَا لَكَانَ أَكْثَرُ أَحْوَالِهَا أَنْ تَنْتَضَدَ، وَتَسْقُطَ كَأَنَّهَا لَمْ تُرَدِّ، وَتَبْقَى لَنَا أَخْبَارُ ابْنِ عُمَرَ فِي اعْتِبَارِ الثَّلَاثِ مِنْ غَيْرِ مُعَارَضٍ. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264.

⁵⁹ Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Fethü bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. ebî'l-Erkâm, 1997), 1: 605.

⁶⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvirü'l-ebşâr*, (İstanbul: Kahraman yay., 1984), 2: 464-465; وحدها مسيرة يوم واحد وينبغي أن يكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب ويؤيده حديث الصحيحين وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة خروجها؛

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 111; لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها إلا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم ; منها

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 111; فإن امرأتي تريد الحج فماذا أصنع فقال أخرج معها لا تفارقها؛ küçük lafız değişiklikleriyle beraber bkz. Buhârî, “*Kitabu cezaî's-sayd*”, 26

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 111.

⁶⁴ Selâhaddîn Atiyye es-Seb'âvî, *el-Vecîz li fikhî'l-hac ve umre*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 112.

⁶⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264, 10: 224.

mahremlerinden biri olmadıkça bir berâdlik (yarım günlük) mesafeye yolculuk yapmasın”⁶⁶ şeklinde rivayet edilen hadisle istidlal ederek bir berâdden fazla mesafeye kadının mahremsiz yolculuğunun câiz olmayacağını söyler.⁶⁷ Fukahadan Hasan-ı Basrî, Zührî ve Katâde ise Ebû Saîd el-Hudrî’nin⁶⁸ rivayet ettiği hadisi esas alarak mahremsiz kadının ancak iki gece yolculuk yapabileceğini söylemişlerdir.⁶⁹

3. DELİLLERİN VE GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ

Bu kısımda kadının mutlak manada mahremsiz seferliliği hususunda mezkur rivayet ve görüşler tahlil edilirken gerek Hanefî gerekse Şâfiîler’e yönelik bazı tenkitlere atıfta bulunularak değerlendirme yapılacaktır.

3.1 Abdullah b. Ömer Rivayeti (Şâfiî Delili)

İmam Şâfiî, mahremi olmayan kadının güvenilir (sika) kadın topluluğuyla ancak farz olan hac seferine çıkabileceği görüşünü savunurken⁷⁰ haccın farziyetiyle ilgili “وَلَمْ يَخْرُجْ عَلَى النَّاسِ حُجُّ النَّبِيِّ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” *“Gücü yeten kimselerin bir yolunu bularak Beytullahı ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır.”* (Ali İmran, 3/97) âyetinde geçen (سَبِيلًا) kelimesinin tefsiriyle istidlalde bulunmaktadır.

Bu ayetle ilgili açıklamasında İmam Şâfiî, İbn Ömer (r.a)’in rivayet ettiği *“Mezkûr âyet indiğinde bir adam kalktı ve âyette geçen sebîl nedir yâ Resûlellah? dedi. O da: Binek ve azıktır (الرَّأْدُ وَالرَّاحِلَةُ)، buyurdu.”*⁷¹ hadisine işaret ederek Hz. Peygamber tarafından izah edilen “sebîl” kelimesinin mezkûr âyeti tahsis ettiğini dolayısıyla mahremi olmayan bir kadının güvenilir bir kadın veya birden fazla kadın topluluğu nezaretinde farz olan hac yolculuğuna çıkabileceğini savunur.⁷² Yukarıda bahsedilen bu hadis, bazı muhaddisler tarafından cerh ve ta’dil kriterlerine tabi tutulmuş, bu noktalardan bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Hadisin sıhhatine yönelik bu eleştirileri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

Zeylaî, mezkûr hadisin İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Aişe, İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Amr b. el-As tariki ile geldiğini, bunlardan

⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsettin Muhammed, *Zâdû'l-meâd*, thk. Şuayb Arnaut, (Kuveyt: Müessesetü'r-risâle, 1987), 2: 451. (كان ينهى المرأة أن تسافر بغير محرم ، ولو مسافة يزيد)

⁶⁷ Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 4. Baskı (Ankara: DİB, 1978), 3: 380.

⁶⁸ Müslim, “Hac”, 74 (416)

⁶⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 264.

⁷⁰ İbn Hacer, *el-Mecmû*, 7: 342.

⁷¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 3: 216; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 4: 9.

⁷² Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed vd., (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-türâsi'l-Arabî, 2001), 2: 448; “وَأَنَّ السَّبِيلَ الرَّأْدُ؛ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَإِذَا كَانَ فِيمَا يَرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يُدْلُّ عَلَى أَنَّ السَّبِيلَ الرَّأْدُ؛ (2001), 2: 448; وَالرَّاحِلَةُ وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ تُجِدُهُمَا وَكَانَتْ مَعَ ثِقَةٍ مِنَ النِّسَاءِ فِي طَرِيقِ مَأْهُلَةٍ أَمِنَةٍ فِيمَا مَعَهُ عَلَيْهِ الْحَجُّ عِنْدِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ

İbn Ömer hadisinin Tirmizî, İbn Mâce, Dârekutnî ve Beyhakî tarafından nakledildiğini Tirmizî'nin "garip", diğer muhaddislerin ise "zayıf" kabul ettiğini ifade eder.⁷³ **Enes b. Mâlik** rivayetinin Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde "sahih" senetle geldiğini belirtirken **Hz. Aişe** rivayetinin cerhedildiğini vurgular.⁷⁴ **İbn Abbâs** hadisinin İbn Mâce ve Dârekutnî'de zikredildiğini, Ebû Hâtîm'in buna "muztarib (çelişkili), Dârekutnî'nin ise iki râvisi sebebiyle zayıf saydığını belirtir. **Câbir b. Abdullah, İbn Mes'ûd ve Amr b. As** rivayetlerinin ise senet zincirindeki bazı râvilerin râvi kriterlerine uygun olmadığı gerekçesiyle zayıf kabul edildiği nakledilmiştir. Kısaca Zeylaî, Dârekutnî'nin Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Amr b. As, İbn Mes'ûd ve Hz. Aişe tariki ile rivayet edilen hadislerin delil getirilemeyecek derecede zayıf olduğunu belirtmektedir.⁷⁵

Zeylaî'nin naklettiklerinin dışındaki diğer muhaddislerden İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel*'de râvilerden Saîd b. Sellâm sebebiyle hadisin batıl olduğunu ifade ederken⁷⁶ Buhârî, onun hadis uydurmakla anıldığını,⁷⁷ İbn Hibbân ise hadisi kabul edilmeyen (münkerü'l-hadis) olduğunu söyler.⁷⁸ Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in onu yalancılık, Nesâî ve diğerlerinin zayıflıkla nitelediklerini nakleder.⁷⁹ İbn Hacer ise, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'ye atfen râvilerden İbrahim b. Yezîd el-Hûzî'nin metrûku'l-hadis olduğunu naklederken⁸⁰ Şâfiîlerden ileri gelen bazı âlimlerin de mezhep içindeki itirazlarına rastlanmaktadır.

Mesela Hattâbî⁸¹ râvilerinden İbrahim b. Yezîd el-Hûzî'nin "metrûku'l-hadis" olup hadisin de mürsel derecesinde kaldığını, mürsel hadisin ise İmam Şâfiî nezdinde delil olamayacağını, ayrıca onun kadının tek başına sefere çıkmasına

⁷³ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 3: 7-8.

⁷⁴ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 3: 9.

⁷⁵ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 3: 10; İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, vd., (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2: 485.

⁷⁶ İbn Ebî Hâtîm, Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-İlel*, (Riyad: y.y., 2006), 3: 307; قال هذا حديث باطل

⁷⁷ Buhârî, *Târîhu's-sağîr*, (Halep: Dâru'l-va'y, 1977), 2: 343.

⁷⁸ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd, (Riyad: Dâru's-sumey'î, 2000), 1: 404.

⁷⁹ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (thk. Ali Muhammed Muavvad), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 3: 206.

⁸⁰ İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, 2: 482-485.

⁸¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büsîfî (v. 388/998), Horasan bölgesinin önde gelen Şâfiî fakihî Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî'den fıkıh dersi almıştır. Hattâbî, o dönemdeki mezhep taassubunun dışında kalarak mezhepleri değerlendirmede sahih sünnete uygunluğu esas almış ve Şâfiî'nin vücuttan kan çıkmasıyla abdestin bozulmayacağı, kadınların yanında mahremi bulunmadan hacc a gidebileceği, ziynet eşyalarından zekât alınmayacağı gibi bazı içtihatlarını tenkit etmiştir. Salih Karacabey, "Hattâbî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 489-491.

müsaade etmesinin bu konudaki rivayetlere ters düştüğünü, bunun da itaatten ibaret olan haccı masiyete dönüştürdüğünü söyler.⁸²

Yine Şâfiî mezhebinden İbnü'l-Münzir⁸³ bir grup âlimin, sarih hadisleri göz ardı ederek mubah olmayan bir şeyi câiz kılabilmek için her hangi bir delile dayanmayan şartlar ileri sürdüklerini özellikle İmam Şâfiî'nin mahremi olmayan bir kadının müslüman hür bir kadınla, Mâlik'in kadın topluluğuyla, Evzaî'nin güvenilir bir toplulukla, İbn Sîrin'in güvenilir bir erkekle yola çıkabileceğine dair fetvalarının herhangi bir dayanağının olmadığını söyleyerek tenkit etmiştir.⁸⁴ Musannif, *el-İknâ'* adlı eserinde de mahremi olmayan bir kadından haccın farzîyetinin düşeceğini ifade etmektedir.⁸⁵

Benzer şekilde, Şâfiî mezhebinden Kaffâl eş-Şâî (v. 417/1026)⁸⁶ kadının hiçbir surette mahremsiz sefere çıkamayacağını, hatta hacca gidecek topluluktaki kadınların her birinin mahremiyle birlikte sefere çıkması gerektiğini belirtmiş ve İmam Şâfiî'nin "(Tek başına) bir erkeğin, mahremi olmayan kadına namaz kıldırmasının câiz olmayacağı" yönündeki fetvasına atıfta bulunarak kendi görüşünü desteklemiştir.⁸⁷ Bu konuda İbnü'l-Münzir, en sahih rivayetin Hasan-ı Basrî (v. 110/728) tarihiyle gelen mürsel bir hadis olduğunu bildirirken⁸⁸ muasır muhaddislerden Şuayb Arnaut (v. 1437/2016), Dârekutnî'deki ilgili hadisin farklı tarihlerine yaptığı tahkiklerde yaklaşık on dört hadisin pek çoğunun zayıf olduğu neticesine varmaktadır.⁸⁹

Muhaddis ve Şâfiî fakihlerinden Beyhakî (v. 458/1066) ise ilgili rivayetlerde asıl vurgulanmak istenen şeyin, kısa veya uzun mesafeli yolculukta mahrem

⁸² Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991), 2: 124-125.

⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî (v. 318/930). Süyûtî, Sübkî ve Zehebî gibi âlimler tarafından mutlak müçtehit olduğu belirtilen İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin usûlünü kullandığı için bu mezhep mensupları içinde sayılmış ve biyografik kaynaklarında yer almıştır. Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 158-159.

⁸⁴ İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrahim en-Nisaburî, *el-İşrâf alâ mezhebi'l-ulemâ*, (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 3: 176; Tehânevî, *İlaü's-sünen*, 10: 16.

⁸⁵ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2. Baskı, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993), 1: 202.

⁸⁶ Fıkıh kitaplarında Kaffâl mutlak olarak zikredildiğinde genellikle Abdullah b. Ahmed kastedilir. Cengiz Kallek, "Kaffâl" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 146-148.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 77.

⁸⁸ İbn Hacer, *et-Telhîs*. 2: 485.

⁸⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, 3: 213-220.

gerekliliği konusu olduğunu ifade eder.⁹⁰ Nitekim Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da “Kadının mahremsiz çıktığı her seferden menedilmesi” adlı bab başlığında topladığı rivayetlerle bu görüşünü teyit etmektedir.⁹¹ Tehânevî de Ebû Bekr er-Râzî'den naklen nâsslarda sabit olduğu halde Şâfiî'nin “mahrem” şartını kaldırdığını ve zikredilmediği halde yerine “kadın” şartını koyduğunu söyleyerek⁹² tenkit etmektedir.

Kısaca mezkûr hadisin pek çok tarikinın zayıf, en sahih tarikinın ise ancak mürsel olarak rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Halbuki ilk dönemlerden itibaren mürsel hadisin delil değeri muhaddis ve fukaha arasında tartışmalıdır. Âlimlerin bir kısmı mürsel hadisi mutlak olarak hüccet kabul ederken muhaddislerin çoğunluğu ile fukahanın bir kısmı kabul etmemiştir. İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu üçüncü bir kısım fukahaya göre ise belli şartlarla desteklenen mürsel hadisler delil kabul edilmektedir.⁹³ Nitekim İmam Şâfiî *er-Risâle*'sinde “Bir tâbû, mürsel rivayetinde Hz. Peygamber'e isnadında tek kaldığında bu hadisin munkatı bir rivayet olarak kalacağını, muttasıl bir hadis derecesinde hüccet olamayacağını⁹⁴ açıkça ifade etmektedir.

Genel olarak ifade edilecek olursa hadisçilerin neredeyse tamamı ile fukahadan Şâfiîler'in çoğunluğu, İmam Mâlik, Mâlikîler'in bir kısmı, Zâhirîler ve pek çok usûlü fıkıh âlimi genel olarak mürsel hadisi delil kabul etmemektedir.⁹⁵ Bu da mürsel hadisin Kur'anı tahsis edip edemeyeceği sorusunu gündeme taşımaktadır.

Bu konuda, usûl âlimleri Kur'an'ın Kur'an'la tahsisi konusunda ittifak ederken, çoğunluğu Kur'an ile mütevâtir sünnetten birinin diğerini tahsis edebileceği görüşünü benimsemektedir.⁹⁶ Hanefîler nezdinde meşhur sünnet, hem Kur'an'ı hem de sünneti tahsis edebilir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b.

⁹⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, thk. Abdulmu'tî Emin kal'acî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (Karaçi: Camiâtü't-dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991), 4: 248; وفي كل ذلك دلالة على انه لم يقصد برواية هذه الأخبار تقدير السفر وإنما قصد بها الحياطة لها بذي محرم مقبلة كانت أو مسافرة أي سفر كان قصيرا أو طويلا.

⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezu Hecl, 2011), 10: 437; Tehânevî, *İllâ'ü's-sünen*, 10: 16.

⁹² Tehânevî, *İllâ'ü's-sünen*, 10: 16.

⁹³ Salahattin Polat, “Mürsel” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 52-54.

⁹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 2. Baskı (Kahire: Dâru't-türâs, 1979), 462. Ayrıca İmam Şâfiî'nin sahâbî mürseli ile Sâid b. Müseyyeb'in naklettiği mürselleri kabul ettiği bilinmektedir. Fevzî Muhammed, *Hüccetü'l-Mürsel*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadi, 1982), 186.

⁹⁵ Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 110-111.

⁹⁶ Mahmud Sa'd, *Mebâhisü't-tahsis*, (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.), 32-36.

Hanbel ile usûlcülerin çoğunluğuna nisbet edilen bir görüşe göre haber-i vâhid gerek kitap gerekse mütevâtir veya âhâd sünnette yer alan âmm, nassı tahsis eder.⁹⁷

Kısaca İmam Şâfiî'nin hac ayetini tahsis için istidlal ettiği mezkûr hadisin farklı tariklerden geldiği fakat muhaddisler tarafından bir kısmının bâtil, diğer bir kısmının oldukça zayıf, en kuvvetlisinin ise ancak mürsel hadis derecesinde sayıldığı bunun da usûlcüler tarafından Kur'an'ın amm lafzını tahsis edemeyeceği, aksine kadının mahremsiz seyahatini yasaklayan hadislerin kuvvetli olması sebebiyle hac ayetini tahsis etmeye daha yetkin olduğu ortaya çıkmıştır.

Şâfiî buna ilaveten Hz. Aişe, İbn Ömer ve İbn Zübeyr'den kendisini teyid eden rivayetler geldiğini ve tâbiünden Atâ'nın kadının tek başına seyahatine dair fetvasını nakleder.⁹⁸

3.2 Adıyy b. Hâtım Rivayeti (Yol Emniyeti Şartı)

Şâfiî mezhebinde bir kısım fukaha, kadının mahremsiz yolculuğunun cevazı hususunda Buhârî'nin Adıyy b. Hâtım⁹⁹ (r.a)'den rivayet ettiği "*Ben Resulullah (s.a)'m yanında iken bir adam geldi ve fakirlikten şikayet etti. Derken biri daha gelip, o da yol kesilmesinden şikayet etti. (sonra bana hitaben): "Ey Adıyy, sen Hîre¹⁰⁰ şehrini gördün mü?" ben de: "Hayır görmedim, ancak duydum!" dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Eğer ömrün olursa göreceksin ki, devesine binen bir kadının¹⁰¹ Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmadığı halde Hîre'den kalkıp Kabe'yi tavaf edeceğini mutlaka göreceksin..."*"¹⁰² manasındaki hadisle istidlal etmektedir.

Benzer şekilde muasır âlimlerden Yûsuf el-Kardâvî, Adıyy b. Hâtım hadisinin hem emniyete hem de kadının tek başına mahremsiz yolculuk yapmasının câiz olduğuna delalet ettiğini söylese de¹⁰³ pek çok İslâm âlimi, bu hadisi kadının yalnız başına seferiliğinin cevazından ziyade İslâm'ın gelecekte neşvünemâ bulup, pek

⁹⁷ Ferhat Koca, "Tahsis", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 432-434.

⁹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, 2: 448-449.

⁹⁹ Adıyy b. Hâtım, câhiliye devrinde yaşayan üç ünlü cömertten biri olan Hâtım et-Tâî'nin oğludur. Aslen Hristiyan olup hicretin yedinci (628) veya dokuzuncu (630) yılında yaşı ellinin üzerindeyken İslâmiyet'i kabul etmiş güzide bir sahâbîdir.

¹⁰⁰ Hîre (الحيرة), Irak'daki Küfe şehrinin 5 km güneyindedir. Küfe-Mekke arası ise takriben 1700 km'dir.

¹⁰¹ Hadiste geçen الطعينة kelimesi sözlükte hevdeç manasında, hevdeç/ hörgüç içindeki kadın demektir. Fakat aslında isimdir. Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 16: 135.

¹⁰² Buhârî, "Menâkib" 25; عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَشَكَا إِلَيْهِ; وَأَقْبَحُ السَّبِيلِ فَقَالَ يَا عَدِيُّ هَلْ رَأَيْتَ الْحَيْرَةَ قُلْتُ لَمْ أَرَهَا وَقَدْ أُبَيِّتُ عَنْهَا قَالَ فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الطَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحَيْرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ

¹⁰³ Yûsuf el-Kardâvî, *Hedyü'l-İslâm fetavâ muâsıra*, 4. Baskı (Mensure: Dârü'l-Vefa, 1989), 1: 353.

çok yere hakim olacağı şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁴ Nitekim Adıyy b. Hâtım hadisinin devamında “Hz. Peygamber’in söylediği hevdeci içinde Hîre’den çıkıp hac eden kadını gördüm. Kısra b. Hüzmüz’ün hazinelerini fetheden ordunun içinde bulundum” şeklindeki ifadenin, mezkûr görüşü teyid ettiği bu âlimler tarafından vurgulanmıştır.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî, mezkûr hadisi yukarıdaki âlimler gibi anlamakla yetinmeyip Hz. Peygamber’in benzer bir üslubunu başka bir hadisiyle de ilişkilendirip yukarıda zikredilen yorumu delil bakımından kuvvetlendirmiştir. Şöyle ki; Hz. Peygamber, kıyamete doğru müslümanların çok sıkıntı ve cefa çekeceklerini ifade etme gayesiyle Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “Bir adam, bir başkasının kabrine uğrayıp, keşke onun yerinde olsaydım demedikçe, kıyamet kopmaz.”¹⁰⁶ mealindeki hadisi söylemiştir. Fakat bu hadis Enes b. Mâlik’in rivayet ettiği “Başma gelen bir musibetten dolayı hiçbir kimse ölmeyi istemesin. Mutlaka böyle bir şey temenni etmek zorunda kalırsa; Allah’ım benim için yaşamak hayırlıysa beni yaşat, ölmek hayırlıysa beni öldür desin.”¹⁰⁷ şeklindeki hadisin ifade ettiği manaya aykırı görünmektedir. Zira birinci hadiste kişinin ölümü temenni etmesi câiz, ikincisinde ise haram görünmektedir. Halbuki birinci hadis sadece kıyametin şiddetini ifade etmek için zikredilmiştir; yoksa ölümü temenni etmenin cevazı için değildir.¹⁰⁸ Yine buna örnek teşkil edecek farklı bir hadis de zikretmemiz mümkündür. Şöyle ki Abdullah b. Büreyde’nin rivayet ettiği “Bir adam, elinde demir bir yüzük olduğu halde Hz. Peygamber (s.a)’in huzuruna geldi. Bunun üzerine Efendimiz ona şöyle buyurdu: Sana ne oluyor da üzerinde cehennem ehlinin zinetini görüyorum?”¹⁰⁹ manasındaki muhtasar olarak zikrettiğimiz bu hadiste demir yüzük takmanın câiz olmadığını haber vermektedir. Fakat Ensâr’dan Sehl b. Sa’d’ın rivayet ettiği “Demirden de olsa bir yüzük arayıp bul.”¹¹⁰ mealindeki hadis ise Büreyde hadisinin aksine câiz olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar âlimler bu konuda ihtilaf etmiş olsalar da Hanefiler câiz olmadığı yönünde kanaat bildirmektedirler. Hanefiler cihetinden bakıldığında ikinci hadis aslında birinci hadisle yasaklanan demir yüzüğü helal kılmaktan ziyade erkeğin, ne olursa olsun az da olsa kadına bir şeyler vermesinin gerekliliğine

¹⁰⁴ Tehânevî, *İlâü’s-sünen*, 10: 16.

¹⁰⁵ Aynı de tek başına bir kadının devesiyle Hîre’den hac ca gidebileceğine dair emniyetin halife Ömer b. Abdulaziz zamanında gerçekleştiğini bildirmektedir. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 16: 135.

¹⁰⁶ Buhârî, “Fiten” 21 (6698); *لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول يا ليتني مكانه*

¹⁰⁷ Buhârî, “Merdâ” 19; Müslim, “Zikir”, 10 ; (... لا يتمنين أحدكم الموت)

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Telhîsü’l-habîr*, 2: 486; Tehânevî, *İlâü’s-sünen*, 10: 16.

¹⁰⁹ Tirmizî, “*Libâs*”, 43 (1785); Ebû Dâvûd, “*Hâtem*”, 4 (4220); Tirmizî, hadisin garip olduğunu bildirir.

¹¹⁰ Buhârî, “*Nikah*”, 47; İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, “*Nikah*”, 3; (... اذهب فالتمس ولو خاتما من حديد ..)

(azlıktan kinaye olmak üzere) vurguda bulunmak içindir. Yoksa yasaklanan demir yüzüğün hükmünü değiştirmek için değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in gümüş yüzük kullanması bunu teyid etmektedir.

Bu hadislerle aynı doğrultuda, "Hz. Peygamber'e (s.a.v.): Hangi amel Allah'a daha sevimlidir? diye sorulduğunda: vaktinde kılman namaz, dedi. Daha sonra hangisi diye sorulunca, Efendimiz: Anne-babaya iyiliktir, dedi. Tekrar sorulunca: Allah yolunda cihattır, buyurdu."¹¹¹ manasındaki hadis, vaktinde kılınan namazın en faziletli amel olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu konuda pek çok âyet ve hadis de zikredilebilir. Fakat bununla beraber Ebü'd-Derdâ'nın (r.a) rivayet ettiği "Hz. Peygamber: Oruçtan, namazdan ve sadakadan daha faziletli bir ameli size haber vermeyeyim mi? dedi. Onlar da: evet haber ver! deyince Efendimiz: iki kişinin arasını islah etmektir, buyurdu..." mealindeki hadis ise iki kişinin arasını düzeltmenin namaz, oruç ve zekattan daha üstün olduğunu ifade etmektedir.

Hadisin lafzına baktığımızda iki kişinin arasını bulmanın namaz, oruç ve sadakadan daha faziletli bir amel olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki durum böyle değildir. Bilakis hadis, iki kişinin arasını bulmanın çok önemli bir amel olduğuna dikkat çekmek içindir.¹¹² Nitekim Türkçe'de de buna benzer kullanımlara rastlamak mümkündür. Mesela "Yetim hırsızlığa çıkmış ay akşamdan doğmuş." şeklindeki atasözünde asıl vurgulanmak istenen şey "Yetim ve ihtiyaç sahibi olan kişi, bir şey yapmak istediğinde bazı şeylerin ters gittiği" şeklinde bir manadır. Yoksa bu söz aynı zamanda yetimin hırsızlık yapmasının meşruluğunu ifade etmek için söylenmemiştir.

Yukarıda zikredilen bilgilere ilaveten Şâfîler'in Adıyy b. Hâtim rivayetine yükledikleri mana bazı âyet ve hadislerin hikmet-i teşriine de aykırı düştüğü görülmektedir. Bunların bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

* "Bir yolcu bir şeytan, iki yolcu iki şeytan sayılır. Üç yolcu ise, kâfiledir."¹¹³

* "Eğer insanlar, yalnız başma yolculuk yapmakta ne sakıncalar olduğunu benim kadar bilseydi, hiç bir yolcu gece yolculuğuna tek başma çıkmazdı."¹¹⁴

¹¹¹ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى وَقْتِهَا قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

¹¹² Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyame", 56 (2509); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 58; «إصلاح ذات البين وفساد ذات البين الخالق والمصدق قالوا بلى. قال «إصلاح ذات البين وفساد ذات البين الخالق»

¹¹³ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 78; Tirmizî, "Cihâd", 4; الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ; Nitekim Münzirî, Ebû Hüreyre hadisi sebebiyle üç kişiden az olan seyahatin masiyet olacağını bildirmektedir. Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazim, *et-Tergîb ve't-terhîb*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd, (Kahire: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 270.

¹¹⁴ Buhârî, "Cihâd", 135; Tirmizî "Salât", 2704; قَالَ لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْوَحْدَةِ مَا أَعْلَمَ مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيْلٍ وَحْدَهُ

Bu hadisler erkek olsun kadın olsun kişinin tek başına bir gece dahi olsa yalnız yolculuk yapmasının doğru olmadığını açıkça ifade etmektedir.

* *“Evlerinizde vakar ile oturun. Önceki cahiliye kadımların yürüyüşü gibi (kırla, döküle veya süslerini göstere göstere) yürümeyin.”* (el-Ahzâb, 33/33)

* *“Kadın avrettir. Dışarı çıktığında şeytan onu gözetler (fitneye sevk eder).”*¹¹⁵

* *“Kadımların fitnesinden (kadınla imtihandan) korkun, çünkü İsrailoğullarının ilk fitnesi kadımlardan olmuştur.”*¹¹⁶

* *“Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir (başka) fitne (imtihan) bırakmadım.”*¹¹⁷

* *“Her göz yabancı bir kadına bakarak göz zinası işlemiştir. Bir kadın da güzel kokular sürünerek erkeklerin yanından geçerse o da aynen bakan erkekler gibi zina etmiş gibidir.”*¹¹⁸

* *“Kadın sesli telbiye yapmasın!”*¹¹⁹

Bu rivayetler ise kadının, erkeklerin dikkatini çekecek şekilde konuşması, yürümesi veya ziynetlerini teşir etmesinin yasaklanmasının onun mahremiyetini korumaya matuf bir tedbir olduğunu göstermektedir.

* *“Allah’ın kadın kullarını Allah’ın mescitlerinden men etmeyiniz.”*¹²⁰

Bu hadis hanımların her vakit cami cemaatine gitmelerine müsaade etmesine rağmen Hz. Peygamber döneminde bazı erkek sahâbenin, hanımlarının özellikle sabah ve akşam namazlarında tek başlarına mescide gidip gelmeleri hususunda tedirgin olduklarını göstermektedir. Mesela “Hz. Ömer’in hanımlarından Âtike bint Zeyd (40/660) her gün sabah ve yatsı namazlarını mescitte cemaatle kıları. Kendisine, “Kocası Ömer’in bundan hoşlanmadığını ve kıskandığını bildiği halde niçin namaz için mescide gelmekte ısrar ediyorsun” diye sorulduğunda: “Ömer’in benim mescide gelmeme yasak koymasına Hz. Peygamber’in “Allah’ın kadın kullarını Allah’ın mescitlerinden men etmeyiniz.” hadisi engel oluyor,” şeklinde karşılık vermiştir.¹²¹

¹¹⁵ Tirmizî, “Radâ” 12 (1183)

¹¹⁶ Müslim, “Zikir”, 99

¹¹⁷ Buhârî, “Nikah”, 17; مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فِئْتَةٌ أَصْرَ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ

¹¹⁸ Tirmizî, “Edeb”, 35

¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 416; لَا تُجْهَرُ الْمَرْأَةُ بِاللَّيْبَةِ

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (5640); لَا تُمْنَعُوا النِّسَاءَ حُطُوطُهُنَّ مِنَ الْمَسَاجِدِ

¹²¹ Buhârî, “Cuma”, 13

* “Cenazeyi takip etmek bize yasaklandı. Fakat pek fazla ısrar edilmedi.”¹²²

Ümmü Atıyye (r.a.)’ın rivayet ettiği bu hadiste belirtildiği üzere kadınların mescide gitme izni verildiği halde hayırlı bir amel olan cenazeyi takip etmekten menedilmiş olmaları, kadını korumaya yönelik tedbirlerden biri olarak algılanması isabetli olacaktır.

* “Bazı hukuki cezalarda sürgün/sefere gönderme cezalarının iptali yönündeki sahâbe uygulamaları”

İslâm hukukunda zina eden bekarların yüz değnek cezasına ilaveten sürgüne yollanması ön görülmektedir. Fakat sürgüne gönderilecek kişinin kadın olması durumunda başka sakıncaların ortaya çıkabileceği söz konusu olduğunda sürgün cezasının uygulanmayacağı kaynaklarda zikredilmektedir.¹²³ Bunu birkaç sahâbe uygulamasıyla örneklendirmeye çalışalım. Hz. Ömer (r.a) halifeliği sırasında içki içen birini sürgüne yollamıştı. Fakat adam dinden çıkararak Rum diyarına kaçtı. Bunun üzerine Hz. Ömer bundan sonra hiç kimseyi sürgüne yollamayacağına dair yemin etti.

Yine bu konuda Hz. Ali’nin (r.a) “fitne olarak sürgün yeter.” şeklindeki sözü, onun kadın veya erkeğin zina cezası olarak sopa dışında sürgüne/şehir dışına çıkarılmasını uygun görmediğini ifade etmektedir. Nitekim Hz. Ali ile İbn Mes’ûd (r.a), efendisinden sonra zina yapan ümmüveledin sopadan sonra sürgüne gönderilip gönderilmemesi hususunda ihtilafa düşmüşler, Hz. Ali fitne korkusuyla bu kadının sürgüne gönderilmemesi gerektiğini savunmuştur. Yine İmam Serahsî, *el-Asl*’ından naklen İmam Muhammed’in “Ne dersin zina eden genç bir kız, sürgün mü edeyim?” şeklindeki sözüyle aslında kadının tek başına yabancı bir yerde arsızlaşabileceğine işaret ettiğini hatırlatmaktadır.¹²⁴ Serahsî bu uygulamalara ilaveten kadınlar korunmadıkları taktirde kasap tezgahındaki et gibi olduklarını, dolayısıyla onların ancak bir koruyanla veya haya ile korunabileceğini söyler.¹²⁵

Kısaca mezkûr rivayetler bir bütün halinde değerlendirildiğinde, kadının gerek seferde gerekse mukim iken ses tonundan, yürümesine, giyim, kuşam, koku sürünmesinden ibadetine kadar hayatının pek çok safhasında belli dini müeyyidelerle sınırlandırılarak adeta mahremiyetinin muhafaza altına alınmaya

¹²² Buhârî, “Cenâiz”, 30; Müslim, “Cenâiz”, 34; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 170; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 40; İbn Mâce, “Cenâiz”, 50; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 20797; عَلَيْنَا، وَلَمْ يُعْزَم عَلَيْنَا،

¹²³ Tahavî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 3: 279

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 45; فَإِنَّهَا عِنْدَ أَبَوَيْهَا تُكُونُ مَحْفُوظَةً فِي دَارِ الْغُرَبَاءِ تُكُونُ خَلِيعَةَ الْعَدَاةِ،

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 45; وَإِنَّمَا تَبْقَى الْمَرْأَةُ مَحْفُوظَةً بِالْحَافِظِ وَالِاسْتِحْيَاءِ، وَضَمَّ عَلَى وَضَمِّ إِلَّا مَا دُبَّ عَنْهُمْ،

çalışıldığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan özellikle sefer halinde mahrem zorunluluğunu getirmesi onun korunup gözetilmeye muhtaç bir varlık olduğunu, yalnız başına yaşamasının İslâm'ın özü ve ruhuyla bağdaşmayacağını göstermektedir. Ayrıca kadın kendisini ne kadar muhafaza ederse etsin özellikle mahremsiz seyahat ettiğinin bilinmesi durumunda bir kısım kötü niyetli erkekler tarafından bu durumun istismar edilebileceği unutulmamalıdır. Nitekim günümüzde yapılan bazı araştırma ve istatistikler, seyahat halinde olmadığı halde dahi kadına yönelik pek çok tehlikenin varlığını ortaya koymaktadır. Vereceğimiz bazı istatistik bilgiler, kadının mahremsiz seyahatiyle doğrudan ilintili olmadığı düşünülebilir fakat burada dikkat çekilmek istenen şey, kadının mukim halinde uğradığı bu mağduriyetin mahremsiz (yani korumasının zayıfladığı) sefer halinde daha da artacağı gerçeğidir. Kadını bekleyen bu tehlikelerin en önemlilerini iki başlık altında vermeye çalışalım.

3.2.1 Can ve Mala Yönelik Tehlikeler

Can ve mal güvenliği konusunda yapılan pek çok araştırma, toplumda işlenen suçların ilk üçünün öldürme, yaralama ve hırsızlık olduğunu ortaya koymaktadır.¹²⁶ Bu bakımdan Türkiye'yi değerlendirdiğimizde cinayet sıralamasında Türkiye 41 ülke arasında 13. sırada yer almaktadır. Özellikle 2011-2014 yılları arasındaki suç oranı % 58 oranında artarken son yedi yılda kadın cinayetlerinin % 1400 oranında yükseldiği istatistiksel verilerle tespit edilmiştir.¹²⁷

3.2.2 Taciz, Irz ve Namusa Yönelik Tehlikeler

Taciz ile ilgili pek çok istatistik araştırma yapılmakla birlikte biz burada bunlardan birkaçını zikretmeyi uygun görüyoruz. Bir habere göre dünyada tecavüz suçunun en fazla görüldüğü ülke ABD'dir. Ülkede son 1 yılda 90185 tecavüz vakasının vuku bulduğu tespit edilmiştir. ABD Tecavüzle Mücadele Merkezi'nin istatistiklerine göre ülkede dakikada 1,3 tecavüz hadisesi meydana gelmektedir. Yani günde 1900 ve yılda 683000 kadına tecavüz edilmektedir. Buna göre ABD'de her 8 kadından birinin tecavüze uğradığı, bir kısmının polise intikal etmediği, mağdurların susmayı ve olayı gizlemeyi seçtiği ifade edilmiştir. Tecavüze uğrayanların %62'sinin 18 yaşından, ve bu oranın %29'unun ise 11 yaşından küçük olduğu belirtilmektedir. Tecavüze maruz kalanların %22'sinin erkek çocuklar

¹²⁶ Alper Aslan, Oğuz Öcal, "Türkiye'de Suç Oranlarının Sürekliliği", Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi, 5/1, (2012): 85-92.

¹²⁷ Haber7.com, "Güncel", erişim: 27 Mayıs. 2019, <http://www.haber7.com/guncel/haber/2389184-turkiyede-en-cok-islenen-suclar-neler>

olduğu tespit edilmiştir. ABD’de kadınların yaklaşık %20’sinin hayatlarında bir kez tecavüze ya da tecavüz girişimine maruz kaldığı yapılan araştırmalar sonucunda ifade edilmiştir.¹²⁸ Yapılan farklı bir istatistik de pek çok ülkede yaklaşık 4 kadından birinin ciddi anlamda cinsel tacizle¹²⁹ karşılaştığını ortaya koymuştur.¹³⁰

İngiltere’de yaklaşık 51 sendikayı kapsayan ve yaklaşık yarısı kadın 5 milyon 800 bin işçiyi temsil eden TUC (Trades Union Congress), araştırma için 1500 kadınla görüşmüş, görüşleri alınan kadınların yüzde 52’si, cinsel tacize maruz kaldıklarını söylemiştir. Cinsel tacize maruz kalıp sorunu yöneticilerine bildirmeyenlerin oranı ise % 79’dur. Kadınların üçte biri, işyerlerinde kendilerine hoş olmayan şakalar yapıldığını belirtirken, dördte biri de kendilerine istenmedik şekilde dokunulduğunu söylemektedir. TAC (Transport Accident Commission)’nın yaptığı araştırmalar neticesinde, genç çalışanlar için sorunun çok daha büyük olduğu görülmüştür ve görüşleri alınan 18-24 yaş arası 138 çalışanın %63’ünün, cinsel tacize maruz kaldıkları belirtilmiştir.¹³¹ Hemşirelik mesleğinin büyük çoğunluğunu kadınlar oluşturduğundan, sağlık hizmetlerinin verildiği kurumlarda taciz edilenlerin çoğunluğunu hemşireler oluşturmaktadır.¹³² Ülkemizde toplam suçlar içinde tecavüz oranının 1987 yılında %3.8 iken 1993 yılında büyük bir artış göstererek %35’e yükselmiş olması¹³³ olayın vahametini gözler önüne sermektedir. Bu istatistik oranlarının doğruluğunu teyit etmesi bakımından medyaya yansıyan yeni birkaç olayı zikretmemiz faydalı olacaktır. Özbekistan’dan İstanbul’a (mahremsiz olarak) çalışmaya gelmiş dört kadın, birlikte yaşadıkları evde gece iki Özbek erkek tarafından tecavüze uğramış, paraları ve telefonları gasp edilmiştir.¹³⁴ Diğer bir olay da şöyle cereyan etmiştir. İstanbul’da trafik kontrolü yapan iki polis memuru bir taksiyi durdurarak Özbekistan uyruklu yolcu I. K. isimli bayanı (27) araçtan indirdikleri, daha sonra genç kıızı polis aracına aldıkları ve 4 saat

¹²⁸ Milliyet Gazetesi, “Abd’nin Korkunç ‘Suç’ İstatistikleri”, erişim: 27 Mayıs. 2019, <http://www.milliyet.com.tr/abd-nin-korkunc-suc-istatistikleri-istanbul-yerelhaber-2501762/>

¹²⁹ Cinsel taciz, kişinin vücut dokunulmazlığının ihlali niteliğini taşımayan, cinsel yönden ahlak temizliğine aykırı olarak mağdurun rahatsız edilmesidir. Leyla Çakır Gerçek, *Yargıtay Kararları Cinsel Taciz Suçu*, AUHFD, 60 (1) 2011:47-82.

¹³⁰ Savrun, Bayram Mert, “Bir Ahlak Sorunu Olarak Cinsel Taciz”, DİB. IV. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara: DİB yayınları, 1 (2009): 568-572.

¹³¹ BBC, “Haberler”, erişim: 27 Mayıs. 2019, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-37033028>

¹³² Şermin Timur, Şenay Ok, “Kadın ve Çocuklarda Cinsel Taciz”, Atatürk Üni., Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 4/2 (2001): 68-74.

¹³³ Şermin Timur, Şenay Ok, “Kadın ve Çocuklarda Cinsel Taciz”, 69.

¹³⁴ Haberin detayı için bkz. <https://www.haberler.com/ozbekistan-uyruklu-kadınlara-tecavuz-edip-para-ve-10376403-haberi/>

alıyordu, polislerden Ş. Ş. isimli şahsın ise I. K.'ya tecavüz ettiği, sonra da 1.400 TL'sini aldığı ve Yedikule'de indirip terk ettikleri haberlere yansmıştır.¹³⁵

Tüm bu istatistiki veriler ve zikri geçen haberler iyice analiz edildiğinde aslında dünyanın hiçbir yerinde gerek seferde gerekse ikamet halinde gerçek manada kadın için can ve namus emniyetinin olmadığı, özellikle kadının mahremsiz olduğu durumlarda kendisine yönelebilecek taciz ve tecavüz risklerinin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Naklettiğimiz son örnek, bazı durumlarda emniyet güçlerine dahi güvenin zaafa uğradığını net olarak ortaya koymaktadır. Tüm bunlara ilaveten toplumun bazı kesimlerinde -buna camiler de dahil- güvenlik ve kamera sistemlerinin artırılması, polis teşkilatına bekçilik uygulamasının tekrar getirilmesi, madde bağımlıları için rehabilitasyon merkezlerinin çoğaltılması, kapkaç ve hırsızlık vakıalarının artması, sigorta ve kaskonun son derece yaygınlaşması ve toplumdaki on kişiden birinin sabıkalı olduğu gerçeği, emniyet zafiyetini teyit eden diğer unsurlardır. Buna rağmen kadının tek başına seyahatini bu emniyetle(!) temellendirmek oldukça büyük bir sorumluluktur.

En modern şehirlerdeki bu tablo, Hz. Peygamber döneminde bir kadının ıssız çöllerde bırakın üç gün üç geceyi, bir gün bir gece tek başına seyahate çıkmasının, onun için nasıl bir felaket olacağını ortaya koymaktadır.

3.3 Abdullah b. Abbâs Rivayeti

Rivayetler kısmında anıldığı üzere sefer mesafesi hususunda aynı râvilerden yer yer birbirinden farklı rivayetlerin nakledildiği, bunun aksine İbn Abbâs (r.a)'dan gelen rivayetlerin birbirini teyit ettiği görülmektedir.

Nitekim ismi savaşa katılacaklar listesine yazılan ve aynı zamanda hanımı hacca gidecek birine hanımıyla hacca gitmesini Hz. Peygamber'in emrettiğine dair rivayet ile kadının asla mahremsiz hac yapamayacağını ifade eden hadisler,¹³⁶ İbn Abbâs'a aittir. Ayrıca Hasan-ı Basrî ile İbn Abbâs'ın talebelerinden Tâvûs b. Keysân'ın aynı doğrultudaki zikri geçen rivayetleri İbn Abbâs rivayetini teyit etmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Abbâs ile mezkûr iki tâbiînin bu rivayetleri, mahremi olmayan kadının güvenilir kadınlarla birlikte yolculuk edebileceğine dair Şâfiî'ye ait görüşü çürütmektedir.

¹³⁵ T24 Gazetesi, Gündem, **erişim:** 20 Ocak 2019, <https://t24.com.tr/haber/istanbulda-polis-taksiden-indirdigi-kadina-tecavuz-etti,803587>

¹³⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3: 227; لا تُحْجُّ امْرَأَةً إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ

Aynî, İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerde herhangi bir ızdırıp (senet veya mana itibariyle bir çelişki) olmadığını fakat diğer râvilerden gelen hadisler arasında ızdırıp olduğunu ifade ederken İbn Abbâs rivayetinin tercihe şayan olduğunu belirtir. Musannif ayrıca İbn Abbâs dışındaki rivayetlerde yer alan ziyadelerin tercih edilmesinin usûl açısından evla olduğunu fakat kendi içinde farklılıklar arz ettiği için üç gün ifadesi geçen hadislerin tercih edilmesi gerektiğini belirtir.¹³⁷

Şarihlerin de ifade ettiği gibi şayet Hz. Peygamber, bir kadının mahremi olmaksızın güvenilir kadınlarla yolculuğa çıkmasını câiz görmüş olsaydı cihada gidecek kişiye muhtemelen şöyle demesi beklenirdi: “Kendisine yazıldığım savaşa git. Zevcenin sana ihtiyacı yok!”¹³⁸ veya “Hanımın tek başına yahut kadın topluluğu ile gitsin! Savaşa bize adam lazım sen bizimle gel!” Ancak Hz. Peygamber’in böyle bir cevap vermeyip aksine eşiyile birlikte hacca gitmesini söylemesi, bu rivayetin mahremsiz hacca gitmenin câiz olmayacağına dair önemli bir delil olduğunu göstermektedir.

Yukarıda Hanefîlerin, İbn Ömer’in rivayet ettiği “Kadının, mahremi olmaksızın üç günlük bir yolculuğa çıkması helâl değildir.”¹³⁹ manasındaki benzeri hadisleri esas aldıkları, buna gerekçe olarak da diğer sahâbîlerden gelen rivayetlerde çelişkili rakamlar zikredildiği halde İbn Ömer’den gelen rivayetlerde böyle bir durum olmadığı ileri sürülmüştü. Halbuki “Zaman Kaydı Bulunmayan Rivayetler” başlığı altında da zikrettiğimiz üzere hadis kaynaklarında İbn Ömer’in “Bir kadın, mahremi bulunmadıkça yolculuğa çıkmasın!”¹⁴⁰ mealinde benzer rivayetleri de yer almaktadır. Bu da bize Hanefîlerin kadının mahremsiz olarak “üç günlük” mesafeye kadar seferde bulunabileceğine dair rivayetlerin tercih sebebinin pek de isabetli olmadığını göstermektedir.

Hanefîlerden Aynî, muhtemelen gelebilecek böyle bir itirazı cevap vermiş ve “sika râvinin ziyadesi makbuldür.”¹⁴¹ prensibinden hareketle İbn Abbâs dışında “üç günlük” mesafenin zikredildiği hadislerin İbn Abbâs rivayetine nispetle tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁴² Halbuki bu yaklaşım Hanefîlerin bilinen usûl kurallarına aykırı görünmektedir. Zira onlar delillerin teâruzu halinde *fakih râvî*

¹³⁷ Aynî, *Umde*, 10: 224.

¹³⁸ Tehânevî, *İlaü's-sünen*, 10: 16.

¹³⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 95; إِلاَّ مَعَ مَحْرَمٍ

¹⁴⁰ İbn Hibbân, “Salat” (2729); تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلاَّ وَمَعَها ذُو مَحْرَمٍ; Ayrıca bkz. Müslim, “Hac”, 74 (413); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 112.

¹⁴¹ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 7: 123; وزيادات الثقات مقبولة

¹⁴² Aynî, *Umde*, 10: 224; قلت رواية غير ابن عباس زادت على رواية ابن عباس فالأخذ بالزائد أولى

şartını bir tercih sebebi olarak öngörmektedirler.¹⁴³ Dolayısıyla fukaha nezdinde fıkıh yönü İbn Ömer'e nisbetle daha meşhur olan İbn Abbâs'a ait rivayetlerin tercih edilmesi daha isabetli olacaktır.

3.4 Hz. Ömer Uygulaması

Kadının mahremsiz seferini câiz görenlerin istidlal ettiği delillerden biri de Buhârî'nin Ahmed b. Muhammed tariki ile rivayet ettiği Hz. Ömer'e ait bir uygulamadır.¹⁴⁴ Hz. Ömer (r.a), halifeliğinin sonlarına kadar Hz. Peygamber'in " *Bu (hacdan) sonra sizler için hasırların üzeri vardır.*"¹⁴⁵ mealindeki hadis sebebiyle Peygamberin hanımlarına ikinci bir hac izni vermemiştir. Zira o hadiste zikredilen " *sizler için hasırların üzeri vardır*" ifadesini " *evlerinizden çıkmaym, ayrılmaym*" manasında anlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Zeynep ve Hz. Sevede bu rivayet sebebiyle Hz. Peygamber'in veda haccından sonra asla hacca gitmemişlerdir.¹⁴⁶ Hanefî ve Hanbelî mezhepleri de bu uygulamayı esas kabul etmişlerdir.

Hz. Aişe'nin de aralarında bulunduğu Hz. Peygamber'in diğer hanımları ise mezkûr hadisi " *Şu eda ettiğiniz hacdan sonra üzerinize bir daha haccetmek farz değildir.*" şeklinde anladıklarından, Hz. Peygamber'den sonra tekrar hacca gitmek istemişlerdir. Halifeliğinin son dönemlerinde bu ikinci anlayış gündeme gelince Hz. Ömer, Hz. Aişe ve diğer (Hz. Zeynep ve Sevede'nin dışındaki) hanımların Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf nezaretinde hacca gitmelerine izin vermiştir.¹⁴⁷ Nitekim İmam Şâfiî ve Mâlik, Hz. Ömer'in bu uygulamasını esas alarak¹⁴⁸ mahremleri olmayan kadınların, cemaat olma kaydıyla farz olan hac için seyahate çıkabileceklerini söylemişlerdir. Fakat İmam Şâfiî her ne kadar Hz. Ömer'in mezkûr uygulamasını esas alsada bunu kadınların cemaat halinde seyahat yapabilmelerine delil yapması isabetli değildir. Zira Hz. Ömer, bu uygulamasında Hz. Peygamber'in hanımlarına Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf nezaretinde hacca gitme izni vermiştir.¹⁴⁹ Yani onları erkekler nezaretinde yollamıştır, yoksa erkeksiz

¹⁴³ İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi, *Mecmeu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, (Beyrut: Dâru kütübü'l-ilmîyye 2005), 36; ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه يشترطون في الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء والمحسنيين من العدالة والضبط... كما يقدمون رواية الفقيه على غير الفقيه عند التعارض.

¹⁴⁴ Buhârî, "Ebvâbu'l-muhsar ve Cezâu's-sayd", 37

¹⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10: 440-441; إِنَّمَا هِيَ هَذِهِ الْحَجَّةُ ثُمَّ ظُهُورُ الْخَصْرِ

¹⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10: 440-441.

¹⁴⁷ Tahavî, mezkûr hadisi Atâ b. Ebû Rebâh tariki ile zikretmektedir. Bkz. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 116; Tehânevî, *İlâü's-sünen*, 10: 14.

¹⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10: 437.

¹⁴⁹ Tahavî, mezkûr hadisi Atâ b. Ebû Rebâh tariki ile zikretmektedir. Bkz. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 116; Tehânevî, *İlâü's-sünen*, 10: 14.

kadın grubu şeklinde bir uygulamada bulunmamıştır. Dolayısıyla bu olay olsa olsa mahremi olmayan kadınların ancak güvenilir erkekler nezaretinde seyahat edebileceklerine delil olabilir.

Ebû Hanîfe ise Peygamber hanımlarının her birinin mü'minlerin annesi olduğunu, dolayısıyla herhangi bir mahreme ihtiyaç duymadan kiminle yolculuğa çıkacak olurlarsa olsunlar mahremiyle çıkmış gibi sayılacağını, fakat diğer mümin kadınlar için bu durumun söz konusu olamayacağını belirtir.¹⁵⁰ Ancak bu rivayet, İmam Tahâvî'ye kim tarafından nakledildiği bilinmemesi (cehâletü'r-râvi) sebebiyle İmam Zehebî ve İbn Hacer tarafından zayıf kabul edilmektedir.¹⁵¹ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımına Hz. Peygamber'in hanımları sadece nikah konusunda müminlerin annesidir; onun dışında onlarla baş başa kalmak (halvet) câiz değildir, şeklinde cevap vermek de mümkündür.

3.5 Kıyas Delili

Kadının mahremsiz hacca gidebileceğini savunanlar yukarıda zikredilen delillere ilaveten kıyas delilini ileri sürmektedir. Şöyle ki onlar, bunu dârülharpte Müslüman olup ve mahremi olmadığı halde tek başına dârüislâma yolculuk yapmak zorunda kalan kadının haline kıyas etmektedirler.¹⁵²

Hanefiler bu kıyasın yanlış olduğunu zira dârülharpte Müslüman olan bir kadının hicret etmesinin zarurî ve istisnaî bir durum olduğunu, aksi halde öldürülme riskiyle karşı karşıya kalabileceğini belirtirler.¹⁵³ Nitekim Mecelle'de zikredilen “*Alâ hilâfi'l-kıyâs sabit olan bir şey, sâire makîsun aleyh olmaz. (İstisna olarak sabit olan bir hükme kıyas yapılamaz.)*”¹⁵⁴ kaidesi bunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Şâfiî fukahâsından Hattâbî de aynı noktaya dikkat çekerek İmam Şâfiî'nin mahremsiz hacca giden kadını, dârülharpte müslüman olan veya kafirlerin elinden kurtulup tek başına hicret eden kadına kıyas ederek yolculuğunu câiz gördüğünü

¹⁵⁰ Aynî, *Umde*, 10: 220.

¹⁵¹ Seha Lebib, *Eserü vesâili'n-naql alâ seferi'l-mer'ê*, Basılmamış Master Tezi, (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010), 46; The Islamic University, “Library”, erişim: 27 Mayıs 2019, <https://library.iugaza.edu.ps/thesis/90094.pdf>

¹⁵² Zekeriyya el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Ahme d, *Esna'l-metâlib şerhu ravdî't-tâlib*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 3: 108; Benzer bir kıyası Hanefilerden Kıvamüddin el-Kâkî'nin de yaptığı fakat Aynî'nin bunu zikrettiğimiz gerekçelerden dolayı reddettiği görülmektedir. Bkz. Zeki Koçak, “İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39 (Erzurum 2013), 114.

¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 111.

¹⁵⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkam-ı adliye*, 3. bs. (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308), md. 15; ما ثبت على غير القياس فغيره لا يقاس عليه

fakat bununla çelişkiye düştüğünü belirtir. Yine Şafilardan Begavî, âlimlerin farz olan haccın dışında kadının mahremsiz seyahat yapmasının câiz olmadığı hususunda ittifak ettiğini belirtir.¹⁵⁵

Hattâbî'nin bu kıyasa yaptığı itirazı şöyle özetlemek mümkündür: Hattâbî'ye göre, mahremsiz sefere giden kadının durumu tek başına dârülharpten dârülişlâma gitmek zorunda kalan kadının durumuna kıyas edilecekse bunun her yönüyle benzerlik arz etmesi gerekirdi. Yani mahremsiz hacca giden kadının herhangi bir sika (güvenilir) kadına ihtiyaç duymaksızın tek başına sefere çıkmasının câiz olması beklenirken aksine İmam Şâfiî, naslarda olmadığı halde "güvenilir bir kadın" şartını ileri sürmüştür.¹⁵⁶

3.6 Delillerin Teâruz

Kadının mahremsiz seferiliğine dair rivayetler dikkatlice incelendiğinde deliller arasında iki türlü teâruzun/çelişkinin olduğu gözlenmektedir. 1) Câiz Kılan ve Kılmayan Rivayetler Arasındaki Teâruz. 2). Mesafe Bildiren Rivayetler Arasındaki Teâruz.

3.6.1 Câiz Kılan ve Kılmayan Rivayetler Arasındaki Teâruz

Kadının, mahremsiz seferini câiz kılan rivayetlerle, yasaklayanlar arasında açık bir teâruz söz konusudur. Fıkıh usûlü terimi olarak delillerin teâruzu (تعارض الأدلة); aynı meselede iki delilden birinin, diğerinin gerektirdiği ile çelişen bir hükmü gerektirmesi veya kuvvet bakımından iki delilden birinin bir şeyin haram, diğerinin mubah olduğuna delalet etmesi durumudur.¹⁵⁷

Hakkında farklı delillerin mevcut olduğu fıkhî bir mesele, hadisçilerin *muhtelifu'l-hadis*, usûlcülerin ise teâruzu'l-edille diye isimlendirdikleri bir üslup ile çözülmeye çalışılır.¹⁵⁸ Hanefî ve Şâfiî usûllerini mezceden İbnü'l-Hümâm ile Abdülalî el-Ensârî teâruz halinde izlenecek sıralamayı nesih, tercih, uzlaştırma, tesâkut ve takrîrü'l-usûl şeklinde vermektedir. Birçok modern araştırmada da Hanefîler'in sıralaması bu şekilde kaydedilmiştir.¹⁵⁹ Fıkhî bir meselede teâruzun varlığından söz edilebilmesi için her iki delilin de kuvvet bakımından denk olması

¹⁵⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 4: 76.

¹⁵⁶ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, 2: 124-125.

¹⁵⁷ Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)* 3. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), 3: 161-162; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü fikhî'l-İslâmî*, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 391.

¹⁵⁸ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde görülen ihtilaflar ve çözüm yolları*, (İstanbul: İsav, 1982), 31.

¹⁵⁹ Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 208-211.

gerekmektedir.¹⁶⁰ Sonra da deliller arasında neshin¹⁶¹ gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespitine çalışılır. Şayet bu mümkün değilse o takdirde daha kuvvetli delilin zayıfa,¹⁶² haram kılanın mubaha,¹⁶³ fakih ve zaptı kuvvetli olanın diğerine tercih edilmesi¹⁶⁴ veya delillerin cem' ve uzlaşma yoluna (tevfikine) gidilir. Zikredilen tüm bu çabalar herhangi bir netice vermediği takdirde mevcut deliller terkedilerek kıyas veya örf gibi daha zayıf delillerle istidlâlde bulunulur.

Delillerin teâruzunun giderilmesi ile ilgili zikrettiğimiz metodun bir kısmının bu meselenin çözümünde işletilmesi mümkündür. Mesela hadislerin vürûd tarihleri, çoğu meselede olduğu gibi bu meselede de tespit edilememiştir. Ayrıca teâruz eden deliller her ne kadar aynı hadis kaynaklarında zikredilse de kadının mahremsiz seferiliğini haram kılan nasların sayı bakımından mubah kılanlara nispetle oldukça fazla olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu metod gereği mahremsiz yolculuğu mubah kıldığı iddia edilen Adıyy b. Hâtim rivayetinin, tek kalması sebebiyle terkedilip, amel edilmemesi gerekmektedir. Mezkûr teâruz aynı zamanda haram kılan nassın, mubah kılanı tercih edilmesi kuralı ile de giderilebilir. Zira “Eşyada asıl olan ibâhadır”¹⁶⁵ ilkesi gereği delalet yoluyla yasaklayıcı delilin sonralığına hükmedilir.¹⁶⁶ Ayrıca haramdan uzak durmak, ihtiyat açısından mubah olan bir şeyi yapmaktan daha üstündür.¹⁶⁷

3.6.2 Mesafe Bildiren Rivayetler Arasında Teâruz

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan rivayetler Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre ve İbn Ömer olmak üzere üç tarikten gelmektedir. Ebû Hüreyre tariki ile gelen rivayetler kadının “hiçbir surette” tek başına sefere çıkamayacağını ya da “bir berîd”, “bir gün bir gecelik” veya “üç

¹⁶⁰ İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 3: 3.

¹⁶¹ İbn Hacer araları uzlaştırılmayan hadisler hakkında tarih araştırması yapılarak nesh'e; değilse, takviye ve tercihe; o da mümkün değilse, tevakkufa gidileceğini bildirmektedir. Çakan, *Hadislerde görülen ihtilaflar ve çözüm yolları*, 36; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (İstanbul: Dersaadet Hukuk Matbaası, 1330), 207.

¹⁶² Zayıf delil güçlü delil karşısında yok hükmünde sayıldığından zayıfı terk etmenin vâcib olduğu belirtilmiştir Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 210.

¹⁶³ İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, (b.y: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1970), 1: 386.

¹⁶⁴ Mesela Buhârî ve Müslim'in Tirmizî ve Ebû Dâvûd'a tercih edilmesi gibi.

¹⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 77; *الأصل في الأشياء الإباحة*

¹⁶⁶ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 210.

¹⁶⁷ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü fıkhu'l-İslâmî*, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 393. Fakat günümüz bazı araştırmacıların “hadisler çeliştiğinde âyetin mutlak hükmünün terkedilip yolculuğun örfteki manasının esas alınmasının daha tutarlı olacağını” söylemeleri yukarıda saydığımız prensiplere aykırı düşmektedir. Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Çağdaş fıkah problemleri*, (Bursa: Feyiz Yay., 2008), 239.

günlük” mesafeye çıkmasını yasaklarken Ebû Saîd el-Hudrî tariki ile gelen rivayetler “iki gün”, “üç günlük” veya “daha fazla” mesafeye çıkmasını menetmektedir. Her iki râvinin kendi rivayetlerindeki mesafe ile ilgili çelişkili ifadeler, delillerin teâruzu olarak değerlendirilmektedir.

Beyhakî,¹⁶⁸ İbn Abdilber, İbn Hacer¹⁶⁹ İbnü'l-Hümâm,¹⁷⁰ Mübârekfûrî¹⁷¹ Münzirî, İbn Battâl,¹⁷² Kirmânî,¹⁷³ Yûsuf el-Kardâvî¹⁷⁴ Şuayb Arnaut¹⁷⁵ gibi âlimler ise hadislerde zikredilen “bir gün, iki gün, üç gün...” şeklindeki farklılıkların farklı zaman ve mekanlarda Hz. Peygamber’e yöneltilen sorulara verilen cevaplardan kaynaklandığını belirtmektedirler.¹⁷⁶ Şöyle ki; bir defasında bir sahâbî Hz. Peygamber’in huzurundayken: “Ya Resûlallah eşim bir günlük yola gidebilir mi?” şeklindeki bir soruya: “bir kadının bir günlük mesafeye mahremsiz gitmesi helal olmaz.” başka bir zaman ve mekanda “Ya Resûlallah eşim iki günlük yola mahremsiz gidebilir mi?” şeklindeki bir soruya da: “bir kadının iki günlük mesafeye mahremsiz çıkması helal olmaz.” şeklinde cevap vermiştir.

Fukahânın bu yaklaşımı esas alındığında Hz. Peygamber’in gerek yakın gerekse uzak olsun hiçbir surette kadının mahremsiz yolculuğuna müsaade etmediği açıkça anlaşılacağı gibi hadisler arasında görülen teâruz da ortadan kalkmış olacaktır.

SONUÇ

Bu çalışma, kadının mahremsiz sefere çıkması konusunda Hanefîlerin ruhsat verdiği “üç günlük” mesafeye getirdikleri yaklaşım ile İmam Şâfiî’nin “güvenilir kadın topluluğu” konusunda ileri sürdüğü delilleri yeniden analiz etmiştir.

Kaynaklarda geçen kadının mahremsiz bir, iki, üç veya daha fazla gün süren mesafelerdeki yolculuğa çıkmasını nehyeden hadisleri, Hz. Peygamber’e farklı zaman ve zeminde yöneltilen sorulara verdiği cevaplar şeklinde değerlendirmenin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer’in Peygamber hanımlarının tek başlarına hacca gitmeye müsaade etmemesi ve diğer sahâbîlerin

¹⁶⁸ Beyhakî, *Marifetü's-sünen*, 4: 248.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *el-Mecmû'*, 4: 330.

¹⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 421.

¹⁷¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 4: 32.

¹⁷² İbn Battâl, *Şerh Buhârî*, 3: 77-81.

¹⁷³ Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2. bs. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981)

¹⁷⁴ Yûsuf el-Kardâvî, *Hedyü'l-İslâm fetava muasıra*, 1: 351.

¹⁷⁵ İbn Kayyim, *Zadü'l-mead*, 2: 451. (ليس المراد من التحديد ظاهره ، بل كل ما يسمى سفرا ، فالمرأة منهيبة عنه إلا بالمحرم ، وإنما وقع التحديد عن أمر واقع ، فلا يعمل بمفهومه)

¹⁷⁶ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 9: 106.

de hanımlarını mezkûr mesafelere gönderdiğine dair herhangi bir uygulamanın nakledilmemesi bunu teyit etmektedir. Ayrıca Hanefîler'in, üç günlük mesafeye ruhsat veren İbn Ömer tariki ile gelen hadislerin tercihiyle ilgili ileri sürdükleri gerekçelerin, aslında herhangi bir mesafe kaydına yer vermeyen İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadislerde daha tutarlı olduğu net olarak ortaya çıkmıştır.

Yine kaynaklarda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan "bir günlük" mesafeyi tahrimen mekruh gördüklerine dair farklı bir fetvanın nakledilmesi, mezhep içinde "üç günlük" veya "bir günlük" mesafeler hususunda bir kararsızlığın olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ya da bazılarının ifade ettiği gibi bu, hükmün emniyet veya fesada göre değişeceğini gösterir.¹⁷⁷ Tüm bu naklî gerekçeler ve uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda Hanefîler'in "kadının mahremsiz olarak üç günlük mesafeye seyahat edebileceği" yönündeki fetvalarının pek de isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a) kendilerine özellikle izin vermesine rağmen sahâbenin fitne korkusuyla hanımlarını mescide dahi göndermekten imtina etmeleri, kadının mahremsiz seyahatine müsamaha etmedikleri gerçeğini ortaya koymaktadır. Asr-ı saadette yolcu kervanlarının dahi özel muhafızlar eşliğinde seyahat ettiği düşünüldüğünde üç kişilik bir kadın topluluğunun çöl ortamında üç gün üç gece seyahat etmeleri oldukça düşündürücüdür. Yukarıda verdiğimiz istatistiki bilgi ve haberlerde de gördüğümüz gibi bugün bile emniyetin üst düzeyde olduğunu iddia ettiğimiz modern şehirlerde dahi bir bayanın akşam saatinde dışarda tek başına bulunmasının ciddi bir risk olduğu göz önünde bulundurulduğunda; üç günlük çöl ortamında kadının seyahati, tabiri câiz ise intihar gibi gözükmektedir. Ayrıca kadın topluluğunun vereceği emniyet ve caydırıcılığın tek bir erkeğin vereceği emniyete muadil olmadığını sosyo-psikolojik açıdan göz ardı etmemek gerekir.

Çalışmanın öne çıkan ikinci ayağı ise kadının tek başına veya güvenilir bir kadın topluluğu ile sefere çıkabileceğini savunanlara yöneltilen tenkitlerdir. Özellikle Şâfiîler'in istidlal ettiği delillerin (mürsel hadis) hac ile ilgili ayeti tahsis edemeyecek derecede zayıf olduğu görülürken ileri sürdükleri argümanların gerek mezhep içinden gerekse muhalifleri nezdinde haklı bir tenkide tabi tutulduğu tespit edilmiştir.

¹⁷⁷ Faruk Beşer, *İslam'da Seferîlik ve Hükümleri*, (İstanbul: İslami İlimler Vakfı (İsav), Ensar Neşriyat, 1997), 342.

Ayrıca sefer, sadece iki şehir arasındaki mesafeden ibaret olmayıp aksine gidiş, ikamet ve dönüş müddetinin tamamından ibarettir. Dolayısıyla sefer sırasında sadece iki hava alanı arasındaki güvenliği sefer müddetinin tamamına şamil kılarak, kadının mahremsiz seferini mubah görmek büyük bir vebaldir.¹⁷⁸ Zira yabancı bir şehre giden ve herhangi bir mahremi olmayan bir kadının taciz edilme, takip edilme ve tecavüze uğrama tehlikesi dışında çevrenin verdiği psikolojik rahatlıkla kılık kıyafetinde ve yaşam tarzında rehavete kapıldığı ve çoğu kez harama düştüğü müşahede edilmektedir. Bu sebeple sefer müddetini zikrettiğimiz üç boyutuyla değerlendirmek gerekmektedir. Günümüzde uçakla yapılan seyahatleri şu yönüyle istisna etmek mümkün olabilir. Kadının gideceği yerde de bir mahremi bulunmak kaydıyla havaalanındaki emniyet esas alınarak iki havaalanı arasındaki sürede tek başına seyahatine cevaz verilebilir.

İmam Şâfiî'nin mahrem şartını kaldırdığını ve zikredilmediği halde yerine "kadın" şartını koyduğu itirazlarına rağmen bazılarının İmam Şâfiî'nin mezkûr fetvasını esas alarak kız öğrencilerin ilim tahsili veya dil eğitimi için tek başlarına veya grup halinde şehir veya ülke dışına seyahat etmelerine ve Müslüman ailelerin yanında kalmalarına izin vermeleri¹⁷⁹ birkaç noktadan tenkide açıktır. Birincisi İmam Şâfiî, kadının tek veya topluluk halinde sefere gitme meselesini darulharb te Müslüman olup fakat mahremi olmadığı için zarureten tek başına hicret eden kadının haline kıyas etmiştir. Diğer bir ifade ile makîs ile makîsun aleyh arasında ortak bir yön bulunmamaktadır. Halbuki kadının mahremsiz hacca gitme meselesi, hakkında açık nehiy bulunan bir durum olup, onu başka bir şeye kıyas etmek "hakkında nas bulunan şeyde kıyasa mahal yoktur." usûl prensibine aykırıdır.

¹⁷⁸ Hayreddin Karaman kendisine yöneltilen "Bir kızın dil eğitimi için yurt dışına Müslüman bir ailenin yanına çocukbakıcısı olarak gitmesi caiz midir?" şeklindeki bir soruya: "Bir kızın veya kadının, yanında mahremi (kocasını veya evlenmesi caiz olmayacak kadar yakın akrabası) bulunmadan seyahat etmesi, yolun ve çevrenin güvenliğine bağlıdır. Mal, can, namus için bir tehlike yoksa seyahat edebilir. Bir kadın başka bir evde veya iş yerinde çalışmak durumunda kalırsa yine mal, can ve ifet bakımından güvenlik aranır. Ayrıca o iş yerinde, yabancı erkekle kadının baş başa kalmaması (halvet olmaması) da gerekir." (Evlilik, İz Yayıncılık, İstanbul 2009 s. 117) şeklinde verdiği cevap bazı yönlerden isabetli görünmemektedir. Şöyle ki incelediğimiz üzere kadının mahremsiz seferine sadece İmam Şâfiî sadece farz olan hac vazifesi için cevaz vermektedir. Mezhep imamlarından hiç biri eğitim maksadıyla kadının mahremsiz olarak seyahatine izin vermemektedir. Dolayısıyla Hayreddin Karaman'ın mezkur fetvası mezhep görüşlerine tamamen aykırıdır. Diğer bir husus ise tek başına yabancı ülkeye giden kızın mahremsiz olduğu bilinmesi halinde başına gelebilecek kötü haller ile kızın sosyal çevrenin verdiği rahatlık sebebiyle harama düşme ihtimalinin yüksekliği verilen fetvada ihmal edilmiştir. Mahremi olmadan yabancı ülkeye giden bir kadının mahremi olmayan Müslüman bir ailenin yanında kalmasına fetva vermek, gerek zahiri emniyetten gerekse nefis-i emmare emniyetinden oldukça uzaktır.

¹⁷⁹ Seha Lebîb, *Eserü vesâ'ilî'n-naql alâ seferi'l-mer'e*, 54.

İkinci bir nokta ise İmam Şâfiî'nin bu kıyası doğru kabul edilecek olsa bile iki mahzur daha ortaya çıkmaktadır. Öncelikle İmam Şâfiî bu kıyasa sadece "farz olan hacca" cevaz vermek için başvurmasına rağmen sonrakiler farz olmayan dini eğitimi buna kıyaslayarak hataya düşmektedirler. Ayrıca prensip olarak kıyasla sabit olan hükme kıyas yapılamaz. Diğeri ise İmam Şâfiî'nin mahremleri olmaksızın sadece kadınlardan oluşan topluluğa hac izni vermesi, Hz. Ömer'in, Peygamber hanımlarına ancak sahâbenin ileri gelen erkekleri denetiminde hacca izin verdiğine dair uygulamasına da aykırıdır. Dolayısıyla Şâfiîler'in böyle bir çıkarımda bulunmaları bu konudaki ikinci hatalı kıyaslarıdır.

Kısacası İslâm, erkek ve kadına seyahat etme özgürlüğü vermekle birlikte, kadının namus ve iffetine hâlel gelme ihtimaline binaen tek başına yolculuk yapmasına müsaade etmediği, sahâbîden İbn Abbâs, Kûfe fıkıh ekolünün öncüsü İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî ve Tâvûs b. Keysân gibi fakihlerin de tercih ettiği gibi kısa veya uzun mesafede de olsa kadının mahremsiz yolculuğunun câiz olamayacağı şeklindeki görüşün isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. "Seferilikte Mesafe ve Zaman Kriteri İle İlgili Değerlendirmeler". *Turkish Studies*. 12/20 (2017): 39-52.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i ahkam-ı adliye*. 3. bs. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1308.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Fethü bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. ebi'l-Erkâm, 1997.
- Aslan, Alper. Öcal, Oğuz. "Türkiye'de Suç Oranlarının Sürekliliği". *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*. 5/1 (2012): 85-92.
- Azîmâbâdî, Şemsülhak Muhammed b. Emîr Ali. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2. Baskı. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: İdâretü't-tibâati'l-münriyye, ts.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36: 294-298.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1913.
- BBC. "Haberler". Erişim: 27 Mayıs 2019. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-37033028>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târihü's-sağîr*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Halep: Dâru'l-va'y, 1977.
- Beşer, Faruk. İslâm'da Seferilik ve Hükümleri. İstanbul: İslâmi İlimler Vakfı (İsav) Ensar Neşriyat, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, thk. Abdulmu'tî Emin kal'acî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Karaçi: Camiatu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkez Hecr, 2011.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî. *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllah. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.

- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İsav Yay., 1982.
- Çakır Gerçek, Leyla. "Yargıtay Kararları Cinsel Taciz Suçu". *AUHFD*, 60/1 (2011): 47-82.
- Dârekutnî, *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2004.
- Desûkî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî. *el-Asâr*. Karaçi: Mektebetu dâri'l-ulûm, ts.
- Fevzî Muhammed. *Hüccetü'l-Mürsel*. Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadi, 1982.
- Haber7. "Güncel". Erişim: 27 Mayıs 2019. <http://www.haber7.com/guncel/haber/2389184-turkiyede-en-cok-islenen-suclar-neler>
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. İstanbul: Kahraman yay., 1984.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-İlel*. Riyad: y.y., 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Saîd Lehhâm. Beyrut: Dâru'l-fikr 1994.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. tsh. es-Seyyid Abdullâh el-Hâşim el-Yemânî el-Medenî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- *Telhîsü'l-habîr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, vd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsin*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd. Riyad: Dâru's-sumey'î, 2000.
- *Sahîhü İbn Hibbân* (İbn Balaban, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* ile birlikte). thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethi'l-kadîr*, b.y: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsettin Muhammed. *Zâdü'l-mead*, thk. Şuyab Arnaut. Kuveyt: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi. *Mecmeu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî. vd., 2. bs. Kahire: Hecr li't-Tıbaa ve'n-neşr, 1992.
- İbn Rüşd, *el-Beyân ve t-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1986.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Abdülmecid Tu'me Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî. *el-Evsat*. Feyyum: Dâru'l-felâh, 2010.
- *el-İşrâf alâ mezhebi'l-ulemâ*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.
- *el-İknâ'*. 2. Baskı. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*. İstanbul: Dersaadet Hukuk Matbaası, 1330.
- Kaffâl eş-Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*. Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 1988.
- "Kaffâl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 24: 146-148.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Münzir en-Nisâbûrî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21: 158-159.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. 16: 489-491.
- Ömer Karadâğî. *el-Menhelü-nehhâ fî ihtilâfi'l-eşyâh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2007.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39: 432-434.
- Koçak, Zeki. "İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (Erzurum 2013), 114.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî. *el-Hâvi'l-kebîr şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.
- Milliyet Gazetesi. "Abd'nin Korkunç 'Suç' İstatistikleri". Erişim: 27 Mayıs. 2019. <http://www.milliyet.com.tr/abd-nin-korkunc-suc-istatistikleri-istanbul-yerelhaber-2501762/>.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasari Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yay., 1978.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001.
- Mahmud Sa'd, *Mebâhisu't-tahsîs*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazim. *et-Tergîb ve't-terhîb*. thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-fikr, 1979.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40: 208-211.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- "Mürsel". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32: 52-54.
- Sadrüddîn İbn Ebi'l-İzz, Sadrüddîn Ali b. Alâeddîn Ali b. Muhammed. *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*. thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Savrun, Bayram Mert. "Bir Ahlak Sorunu Olarak Cinsel Taciz". *DİB. IV. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: DİB yayınları, 1 (2009): 568-572.
- Seha Lebîb. *Eseru vesâilî'n-nâql alâ seferî'l-mer'e*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010. (Basılmamış Master Tezi), <https://library.iugaza.edu.ps/thesis/90094.pdf>
- Selâhaddîn Atiyye es-Seb'âvî. *el-Vecîz li fıkhi'l-hac ve umre*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.

- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı yay., 1982-1983.
- *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. thk. Abdülaziz Ahmed. Kahire: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Ali Muhammed vd. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- *er-Risâle*, 2. bs. Kahire: Dâru't-türâs, 1979.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. Haydarâbâd: Alemü'l-kütüp, 1965.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. 2. bs. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdi. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Câdülhak. Kahire: Matbaatü'l-envâri'l-Muhammediyye, 1968.
- Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: İsam Yay., 1995.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1415.
- The İslamic University. "Library". Erişim: 27 Mayıs 2019. <https://library.iugaza.edu.ps/thesis/90094.pdf>.
- Timur, Şermin. Ok, Şenay. "Kadın ve Çocuklarda Cinsel Taciz". *Atatürk Üni., Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*. 4/2 (2001): 68-74.
- T24 Gazetesi. Gündem. Erişim: 20 Ocak 2019. <https://t24.com.tr/haber/istanbulda-polis-taksiden-indirdigi-kadina-tecavuz-etti,803587>.
- Yaylalı, Davut. *Seferilik ve Hükümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şeriatil-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992-1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1995.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Çağdaş fıkıh problemleri*. Bursa: Feyiz Yay., 2008.
- Yûsuf el-Kardâvî, *Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsıra*. 4. bs. Mensure: Dâru'l-Vefa, 1989. 1: 353.

Zekeriyya el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Esna'l-metâlib şerhu ravdüt't-tâlib*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü fıkhi'l-İslâmî*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1971.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 244-280

Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşabih

Lafz-i Mutashabih in the Qur'ân in the Context of Abraham's Guests

Ramazan ŞAHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üni. İlahiyat Fak., Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Kocaeli Uni. Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies

Kocaeli/Turkey

ramsahan@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-7277-4795

Atıf: Şahan, Ramazan. "Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşabih". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 244-280. Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.557429>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 244-280

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşabih

Öz: Kur'an'da birtakım amaçlar doğrultusunda bazı kıssalar anlatılmaktadır. Her kıssa, geçtiği sûrenin ana eksenine ve genel konularına uygun, temel hedef ve gâyesine hizmet edecek tarzda aktarılır ve o sûrede yalnızca kıssanın maksada uygun kısmı serdedilir. Bunun örneklerinden biri de Hz. Lût'un inkarcı kavmini helâke giderken ilâhî emir gereğince Hz. İbrahim'e uğrayan ve ona bir erkek çocuk müjdeleyen rahmet ve azap meleklerinin kıssasıdır. Bu kıssa Kur'an'ın farklı sûrelerinde aktarılmıştır; ancak kıssanın her bir sahnesi geçtiği sûrenin amaç ve gâyesine uygun olacak tarzda zikredilmiş, ifade ve tabirler de buna göre seçilmiştir. Yani söz konusu kıssanın geçtiği sûrelerde benzer ifadeler (lafzî müteşabih) kullanılmış olsa da hiçbir sûrede diğer sûredekinin aynısı tekrar edilmemiş, adetâ canlı bir müzenin farklı açılardan görüntüleri serdedilmiştir. Bu çalışmada önce Hz. İbrahim'e gelen elçi veya konukların kıssası ele alınacak, sonra da bu kıssada yer alan edebî ifade ve incelikler farklı açılardan incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıssa, İbrahim, Müteşabih, Konuk.

Lafz-i Mutashabih in the Qu'rân in the Context of Abraham's Guests

Abstract: Some parables are given for different purposes in the Quran. The way these parables are told is appropriate to the main ideas and general issues of the surah and they are told in a style which serves for the purpose of the surah, and the relevant part of the parable is highlighted. One example is the parable about the angel of mercy and the angel of torment who came to Prophet Abraham before destroying the people of Prophet Lut; they gave him the good news that his wife would bear a boy. This story was told in different surahs of the Quran, but the relevant part of the story was told in other ways to serve the exact purpose of each surah; different expressions and phrases are chosen accordingly. Even though they all mention the same parable and using similar expressions, no expression was repeated identically in different surahs, and represented the images of a living museum from separate angles. In this study, we will first examine the parables about the envoys or guests who came to Prophet Abraham. Then, we will investigate the literary features of the parable.

Keywords: Tafsir, Parable, Abraham, Mutashabih, Guest.

المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، ضيوف إبراهيم نموذجاً

ملخص: ينقل إلينا القرآن قصصاً مختلفة لتحقيق أغراض معينة. وذلك على نحو يُوافق المَحَوَّر الرئيسي والمضمون العامَّ للسورة وبطريقة تُخدمُ الهدفَ الأساسيَّ بحيث يجتزئ بسرد المشاهد المعنية التي تحقق الغرض من القصة. ومن هذا قصّة ملائكة الرحمة والعذاب، الذين أتوا بأمر ربهم إلى النبي إبراهيم قبل أن أهلكوا قوم لوط فيشروه بغلام. وجاء سرد هذه القصة في القرآن مطابقاً للمقام ومناسباً لما يقتضيه الغرض من حيث استخدام الأسلوب واختيار الألفاظ والتعبير، فيختلف الأسلوب والألفاظ باختلاف المناسبة وكان القارئ يلاحظ مشاهد أثرية حية من زوايا مختلفة. تناولت هذه الدراسة قصّة المبعوثين أي ضيوف إبراهيم للإشارة إلى الجوانب البيانية مثل اختيار الألفاظ وتنوع الأساليب الأدبية وما إلى ذلك من صيغ بيانية وجمالية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القصة، إبراهيم، المتشابه، الضيف

GİRİŞ

Kur'an vahyi, kendine özgü anlatım tarzıyla hitap ettiği kesimlerin beklenti ve sorularına cevap verebilmek için kıssaları bir yöntem olarak kullanır. Vahyin içerdiği mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için ayetleri din dili açısından değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla müteşabih ve lafız-mana bütünlüğünü gözetecek şekilde Kur'an kıssalarındaki ifadelerin bilinmesi önemlidir.¹ Bu bağlamda Kur'an'da Hz. İbrahim ile Hz. Lût'un hikaye edilmesinde oldukça ilgi çekici hususlar bulunmaktadır.

Hz. İbrahim ile Hz. Lût aynı çağda yaşamış, birbiriyle akraba olan iki peygamberdir. Başlangıçtan sonuna kadar aynı dava için mücadele etmiş olan bu peygamberler sahnenin sonunu da yine birlikte tamamlamışlardır. Kur'an'da bu iki peygamberin kendine has özellikleri ve farklı yönleri yanında ortak yönlerinin anlatıldığı ayetler de mevcuttur.

Hz. İbrahim'e ilk inananlardan biri Hz. Lût idi. Zamanın kralının (Nemrûd) attığı ateşten mucize eseri kurtulan ve daha sonra hicret eden Hz. İbrahim'in yanında yine Hz. Lût bulunuyordu. Birlikte Kudüs civarına hicret ettikten sonra Hz. İbrahim Şam bölgesinde peygamberliğini sürdürürken; Hz. Lût ise şu an Ürdün sınırları içinde yer alan Ölü Deniz (el-Bahru'l-Meyyit) civarındaki şehirlerde peygamberlik görevini ifa ediyordu.

Hz. Lût uzun yıllar Sodom ve civarında peygamberlik yapıp ilahi emirleri insanlara tebliğ etmesine rağmen putperest ve cinsî sapık olan kavmi yola gelmemiş ve hidâyeti tercih etmemiş ve artık Hz. Lût bu toplumdan ümidini kesmiştir. İlerlemiş yaşına rağmen hanımı kısır olan Hz. İbrahim'in de çocuğu olmamış, artık o da çocuk sahibi olma hususunda ümidini yitirmiştir. Her iki peygamber için de umutların tükendiği bir anda melekler önce Hz. İbrahim'e misafir olarak gelmiş ve ona bir erkek çocuk müjdelemişler, ardından da Hz. Lût'a konuk olan bu melekler, azgın ve ıslahı mümkün olmayan bu toplumu yerin dibine geçirip üzerine de pişkin taşlar yağdırarak helak etmişlerdir. Sonrasında ise, Hz. Lût'un karısı hariç helâktan kurtulan bu imanlı Lût ailesi, yine Hz. İbrahim'in yanına hicret ederek hayatının kalan kısmını orada tamamlamıştır.

¹ Harun Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 18/58 (2015): 55.

Yusuf kıssası hariç Kur'an'daki kıssalar bir bütün olarak değil, parçalar halinde verilmiştir. Kur'an, kıssayı hangi maksatla zikretmek istiyorsa hadisenin sadece o miktarına ilgili sûrede yer vermiştir. Bu yüzden, Kur'an kıssalarında kronolojik bir sıra takip edilmemiş; bazen başından, bazen ortasından, bazen sonundan bölümler aktarılmış, bazen de kıssanın tamamına yakınına sûrede yer verilmiştir.² Bu durum tıpkı bir hatibin, konuşmasının herhangi bir yerinde, konunun amaç ve seyrine uygun olarak tarihî bir misal arz etmesine benzer.³

Kimilerince Kur'an kıssalarında bazı tekrarların var olduğu ileri sürülse de mutlak manada bir tekrar söz konusu değildir. Her sûrede veya pasajda verilmek istenen mesaja göre kıssanın ilgili bölümü örnek kabîlinden zikredilmiştir. "Hz. İbrahim'in Konukları" olarak isimlendirilen meleklerin kıssasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Hûd, Hicr, Zâriyât, Enbiyâ ve Ankebût sûrelerinde yer alan bu kıssanın anlatım tarzı ilk bakışta birbirinin tekrarı gibi gözükse de aslında mutlak bir tekrar söz konusu değildir. Her seferinde kıssanın farklı bir yönü farklı bir ifade veya ilave ile ele alınmakta, bir bütünün parçaları olarak değişik sûrelerde anlatılan farklı bölümler birbirini tamamlamaktadır.⁴

Aynı olayın benzer ve farklı yönlerini anlatan bu ifade benzerliklerine lafzî müteşâbih denilmektedir.⁵ Tefsir ve belâğat kitaplarında bu nüanslar kısmen

² Said Ramazan el-Bûtî, *Min Ravâi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Mektebetü'l-Farabi, 1970), 181-183.

³ Afif Abdulfetteh Tabbara, *Mea'l-enbiyâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 25.

⁴ Tekrar konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Tabbara, *Mea'l-enbiyâ*, 26-27; Şah Velîyyullah Ahmed ibn Abdurrahîm ed-Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi uşûli't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987), 97-98; Muhammed Mahmud Hicazî, *el-Vahdetu'l-mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (el-Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1390/1970), 302, 319-324; Bûtî, *Min Ravâi'l-Kur'ân*, 180; Seyyid Kutub, *et-Taşvîru'l-fenniyy fi'l-Kur'ân* (el-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1976), 128-134; Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Düşünce Yayınları, 1995), 119-135, a.mlf., *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 111-119; İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 250-274; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Târîhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 186; Cüneyt Eren, *Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Nil Yayınları, 2000), 72-73.

⁵ Kur'an'da birbirine benzer ama bazı nüanslar taşıyan (müteşâbih) ayetleri hakkında yazılan özel eserler vardır. Ayetlerdeki benzer ve farklı yönlere dikkat çeken, bu tür konuları inceleyen eserlerin en önemli örneklerinden biri Hatîb el-İşkâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî'nin (ö. 420/1030), *Durratu't-tenzîl ve gurratu't-te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Câmîatu Ummi'l-Kurâ (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.) adlı eseri, bir diğeri ise el-Ğırnatî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhîm İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (ö. 708/1308), *Milâku't-te'vîli'l-kâtî bi-zevî'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fi tevcihi'l-müteşâbihil-lafzi min 'âyi't-tenzîl*, thk. Mahmûd Kamil Ahmed, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405) adlı esridir. Buna benzer daha farklı eserler olsa da hepsini burada zikretmek bu araştırmanın çerçevesini aşabilir.

izah edilse de bunların daha özel ve ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerekir. İşte bu araştırmada Hz. İbrahim'e gelen konukların kıssası farklı açılardan ele alınacak, birinci bölümde olayın tarihî seyri, ikinci bölümde ise belâgat yönü incelenecektir.

1. Kıssanın Tarihsel Bağlamı

1.1. Hz. İbrahim ile Hz. Lût'un Ortak Yönleri

Kur'an'da genelde Lût Kavminin helâk kıssası ile Hz. İbrahim'e verilen çocuk müjdesi iç içe anlatılmıştır. Zîra Hz. İbrahim ile Hz. Lût'un hayatları bir çok noktada kesişmektedir. Özellikle Hz. İbrahim'e gelen konuk elçi melekler ile Hz. Lût'a gelen melekler aynıdır. Hz. İbrahim'e gelen bu melekler, zamanı gelmiş azabı uygulamak için Lût kavmini helâk etmeye giderken yine Allah'ın lütfunu ve merhametini göstermek için Hz. İbrahim'e uğrayıp çocuk müjdesi veren elçilerdir. Hz. İbrahim de bu meleklerle Hz. Lût ve kavminin durumunu konuşup tartışmıştır.

Hz. Lût'un hayatı incelendiğinde görülen şudur ki o, risâlet davasına Hz. İbrahim'in yanında başlamış ve tekrar onunla neticeye varmıştır. Kur'an'daki Hz. Lût kıssasıyla ilgili pasajlar ya Hz. İbrahim kıssasından hemen sonra ya da onunla iç içe gelmektedir. Hz. Lût'a giden elçiler önce İbrahim'e uğramış, ilgili âyetlerde de bu elçi(melek)ler "*Hz. İbrahim'in konukları*" şeklinde isimlendirilmiştir.⁶ Hz. Lût'a giden Meleklerin önce Hz. İbrahim'e uğramasının nedeni ve hikmetleri arasında "*Azâbdan önce rahmet ve müjdenin esas olması*" prensibi zikredildiği gibi "*Ziyarete veya başka bir işte önce büyükten başlanır, öncelik büyüğün hakkıdır*" edebî kuralı da belirtilmiştir.⁷

Aslında bütün peygamberlerin bir çok yönden birbiriyle benzer özellikleri ve ortak yönleri vardır. Zira hepsinin getirdiği mesaj temelde aynıdır.⁸ Fakat Hz. İbrahim'in durumu diğer peygamberlerden farklıdır. Çünkü o, kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin babası konumundadır.⁹

⁶ Hûd 11/69, 77; el-Hicr 15/51, 58, 61; el-Ankebût 29/31-34; ez-Zâriyât 51/24,32.

⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25: 60-62; Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî, *Kaşşu'l-enbiyâ* (Kahire Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî, ts.), 2: 684-685; Fadıl Hasan Abbas, *Kaşşu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2010), 283.

⁸ el-Hacc Muhammed Vasfî, *el-İrtibatü'z-zemenî beyne'l-enbiyâ ve'r-rusul*, (Limasol: el-Ceffan ve'l-Cabî, 1418/1997), 328-330.

⁹ Hz. İbrahim'in, Hz. İsmail ve Hz. İshak adında, peygamber olan iki oğlu vardı. Tüm Araplar Hz. İsmail'in neslinden olup peygamberimiz de bu nesilden gelmiştir. Hz. İshak'tan ise Hz. Yakub, ondan da Hz. Yûsuf ve diğerleri dünyaya gelmiştir. Hz. Yakub'un lakabı "İsrâil" olup onun

Dolayısıyla onun kıssası bir çok peygamberin kıssasıyla ilintilidir. Lût kıssası da bunlardan biridir. Tarihî kaynaklar, Hz. Lût kıssasını genelde Hz. İbrahim'in kıssasına bağlı olarak, onun hayatının ve mücadelesinin bir bölümü gibi aktarmışlardır.¹⁰ Ayrıca Hz. İbrahim'in de kendi kavmiyle olduğu kadar Hz. Lût ve çevresiyle de alâkadar olup Hz. Lût ve kavmine gelecek azâbı engellemek için yoğun bir çaba sarfettiği ayetlerden anlaşılmaktadır.¹¹ Mesela; melekler “*Biz şu kasabanın halkını helâk edeceğiz*” dediklerinde Hz. İbrahim “*Nasıl olur? Orada Lût vardır*” şeklinde itiraz etmiştir. Buna karşılık melekler ise Hz. Lût'u ve inananları kurtaracaklarını söyleyip Hz. İbrahim'in bu merakını gidermiş ve onu teskin etmişlerdir.¹²

1.2. Hz. İbrahim'in Hz. Lût ile Birlikte Hicreti

Hz. İbrahim, babası Azer, putperest kavmi ve en sonunda da kral Nemrut ile tartıştığı için hakkında karar verilmiş ve ateşe atılmış ancak Allah, dostu Hz. İbrahim'i korumuştur. Hz. İbrahim'in ateşten sağ salim çıkmasına ve bu mucizeyi açıkça görmelerine rağmen Nemrut ve putperest halk yine de iman etmemişlerdir.¹³ Kavmi, Hz. İbrahim'in davetine uymadığı gibi babası da onu evinden kovmuştur.¹⁴ Bu yüzden Hz. İbrahim, babasını ve kavmini terk etmiş, Nemrûd'un hâkim olduğu topraklardan ayrılarak Kur'an'ın ifadesiyle “Allah'ın emir ve işaret buyurduğu yere” hicret etmiştir.¹⁵ Kur'an'da bazı ayetlerde bu hicret olayına işaret edilmiş ise de Hz. İbrahim'le birlikte hicret edenlerin

soyundan gelenlere İsrâil oğulları denilmektedir. Bunların içlerinden birçok peygamber gelmiş olup sonuncuları ise Meryem oğlu İsa'dır. Hz. Lût , Hz. İbrahim'in kardeşinin oğlu olsa da En'am sûresinin 6/84-86. âyetlerinde tağlib metoduyla Hz. İbrahim'in soyundan gelen peygamberler arasında zikredilmiştir. Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981) 1: 166-167.

¹⁰ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1: 175 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 175 vd.; Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali ibn Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1399/1979), 1: 118; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *et-Tebşıra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1: 154.

¹¹ Hûd 11/74-76; el-Ankebût 29/32. Örneğin Allah, Hz. İbrahim'i uyarıp “Bu işten vazgeç, azâbı hak eden bir toplum veya şahsa kimsenin aracı olması fayda vermez” (Hûd 11/75) diye ikaz ederken hemen akabinde “O yumuşak huylu, bağıri yanık ve (Allah'a) yönelen biriydi.” buyurarak yine İbrahim'in meziyetlerini övmüştür.

¹² el-Ankebût 29/31-32. Bu tartışmanın ayrıntıları için bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420/1999), 18: 376; Taberî, *Târîh*, 1: 178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 119; İbnü'l-Cevzî, *et-Tebşıra*, 1: 155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 179; Şarâvî, *Kaşşu'l-enbiyâ*, 2: 682-684.

¹³ Rivayete göre; Hz. İbrahim kavminden ayrıldıktan sonra Allah, Nemrûd'a bir melek göndermiştir. İnsan sûretinde gelen bu meleğin davetini de reddeden Nemrûd'u ve ordusunu Allah sivrisinekle helâk etmiştir. Taberî, *Târîh*, 1: 172-175; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 147-149.

¹⁴ el- En'am 6/72-81; Meryem 19/41-50; el-Enbiyâ 21/51-72; es- Saffât 37/83-100.

¹⁵ Meryem 19/48-49; el-Enbiyâ 21/71; es-Saffât 37/99; ez-Zuhuruf 43/26-28; el-Mümtehine 60/4.

kimler olduğu açıkça zikredilmemiştir. Ancak tarih kitaplarında Hz. İbrahim'e inanıp onunla birlikte hicret edenler arasında hanımı (Sâre) yanında yeğeni Hz. Lût'un da olduğu belirtilmiştir.¹⁶ Zira küçük yaşta babasını kaybeden Lût, amcası İbrahim'in yanında büyümüş,¹⁷ onun Yüce Yaratıcı'yla ilgili sözlerini ve Babillilere karşı yaptığı davet konuşmalarını dinlemişti. Hz. Lût'un Hz. İbrahim'e iman edip onunla birlikte hicreti, bir ayette şöyle anlatılmıştır: "Lût ona (Hz. İbrahim'e) iman etti ve 'doğrusu ben Rabbime hicret ve iltica ediyorum. O şüphesiz Azîz'dir, Hakîm'dir' dedi." (el-Ankebût 29/26). Bu ayette "Ben Rabbime hicret ve iltica ediyorum." diyen kişi kuvvetle muhtemel Hz. İbrahimdir. Hz. Lût da ona iman edip onunla birlikte hicret etmiştir.¹⁸ Hicretle alakalı bir başka âyet de şudur: "O'nu ve Lût'u kurtarıp, bütün âlemler için bereketler var ettiğimiz yere (ülkeye) çıkardık." (el-Enbiyâ 21/71). Bu ayetlerde belirtilen; Hz. İbrahim ve beraberindeki Hz. Lût'un hicret ettiği mübarek ve kutsal toprakların tayini noktasında tefsîr ve tarih kitaplarında şu bilgiler kaydedilmiştir:

Hz. İbrahim ateşten kurtulunca hanımı Sâre'yi ve yeğeni Hz. Lût'u yanına alarak Babil'den ayrılp Harran'a gelmiştir. Bir müddet orada ikamet ettikten sonra, oradan Şam'a, oradan da Mısır'a hicret etmiştir.¹⁹ O dönemde Şam denilince; bugünkü Şam, Kudüs ve civardaki tüm şehirler kastediliyordu.²⁰ Mısır'da Firavun'un saldırısı ve zulmünden dolayı tekrar geri dönerek Şam'a doğru hareket eden Hz. İbrahim Filistin topraklarında ikâmet etmiş, Hz. Lût ise Allah'ın emri ve de amcası Hz. İbrahim'in işaretiyle halkını irşâd etmek üzere Ürdün topraklarındaki Sedûm (Sodom) ve çevresine yerleşmiştir.²¹ Hz. Lût

¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 140, 149-150; İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Cafer Yakûbî, *Târîhu'l-Yakubî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1: 24; Ebu Hanife Ahmed ibn Davud Dineverî, *el-Ahbârü't-Tvâil*, thk. Abdulmunim Amir, Mektebetü'l-Müsenna (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, ts), 8.

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 140.

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te* ' (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-Arabî, 1407/1986), 3: 451.

¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 22: 160; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Samî ibn Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe 1420/1999) 5: 354, 6: 272-273. İbn Kesîr, Kur'an'ın ilgili pasajlarından (Meryem 19/49-50; el-Enbiyâ 21/71-72; el-Ankebût 29/26-27) hareketle hicret esnasında İbrahim'in henüz çocuğunun olmadığını, eşinin kısır olduğunu da belirtmiştir. Bk. *el-Bidâye*, 1: 149.

²⁰ es-Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed ibn Muhammed b. İbrahim, *'Arâisu'l-Mecâlis* (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, ts.), 80-81. Ayrıca Şam kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin ibn Muhammed ibn Hasan Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahoâli enfesi nefis*, Müessesetu Şa'bân (Beyrut: Müessesetu Şaban, 1866) 1: 87; Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *Leâifu'l-Kur'âniye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2004), 119-122.

²¹ Sa'lebi, *'Arâisu'l-Mecâlis*, 105; Taberî, *Târîh*, 1: 148, 175; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 149-153, 176; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 102.

uzun yıllar boyunca kavmini Allah'a davet ettiği halde kavmi yola gelmeyip onunla alay etmiş ve kendilerini tehdit ettiği azabın bir an önce gelmesini istemişlerdir.²² Bunun üzerine Hz. Lût Allah'a yalvarınca²³ Allah o inkârcı kavmi yerle bir etmiş, şehirlerinin altını üstüne çevirmiş,²⁴ Hz. Lût'u ve ailesini ise kurtarmıştır.²⁵ Hz. Lût da kendisine iman edenlerle birlikte Şam'a doğru yola çıkmıştır.²⁶ Bundan sonra Hz. Lût'un, ölene kadar Şam-Filistin topraklarında amcası İbrahim'le birlikte yaşamını sürdürdüğü belirtilmiştir.²⁷ Hz. İbrahim'in her iki mübarek beldeye (Kudüs ve Mekke) hicret ettiği farklı âyetlerden²⁸ çıkarılsa da Hz. Lût'un Mekke'ye hicret ettiğine dair eldeki mevcut kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.²⁹

1.3. Hz. İbrahim'in Konuklarını Anlatan Ayetlerin Bağlamı

Konuya dair âyetlerin bağlamı yani siyak-sibak münâsebeti incelendiğinde her sûrede kıssanın maksada uygun kısmının sunulduğu görülecektir. Dolayısıyla, kıssanın daha iyi anlaşılması için olayı anlatan âyetlerin siyakını, hangi sûre ve bağlamda niçin yer aldığını iyi anlamak gerekir. Bu başlık altında öncelikle âyetler sunulacak, bunlar arasındaki münasebet ve alakaya işaret edilecek, sonrasında ise bu âyetler ışığında Hz. İbrahim'le melekler arasında geçen bazı konuşmalara dikkat çekilecektir. Konuya dair âyetlerin tamamında önce Hz. İbrahim'e gelen müjde, daha sonra da Hz. Lût kavminin azâp haberi yer almaktadır. Bundan sonra ilgili âyetler, mümkün mertebe, nüzûl sırasına göre incelenecektir.

1.3.1. Hûd Sûresinde Konuyu Anlatan Âyetler

²² el-Ankebût 29/29.

²³ el- Ankebût 29/30, eş-Şuarâ 26/169.

²⁴ Hûd 11/82-83.

²⁵ el-Araf 7/83; el-Hicr 15/59-60; en-Neml 27/57; el-Kamer 54/34.

²⁶ Taberî, *Târîh*, 1: 181; el-Hâkim Ebu Abdillâh Muhammed ibn Abdullâh Neysaburî, *el-Mustedrek 'ala's-sahîhayn fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Abdu'l-Kadir Ata, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 611-613; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 181; İbnu'l-Cevzî, *et-Tabâira*, 1: 152; Sa'lebî, 'Arâisu'l-Mecâlis, 107; Şarâvî, *Kaşâsu'l-enbiyâ*, 2: 695-704.

²⁷ Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman Muhammed İbn Haldun, *Târîhu İbni Haldun* (Beirut Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2: 37; İbn Asâkir, Ali ibn Hasan ibn Hibetillâh ibn Abdillâh, *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Ömer ibn Çarâme el-Umrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997) 50: 326.

²⁸ el-Bakara 2/124-130; İbrahim Sûresi 14/35-41.

²⁹ Sa'lebî, 'Arâisu'l-Mecâlis, 105; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 152; İbn Haldûn, *Târîh*, 2: 36; İbn Vazîh Ahmed ibn İshak ibn Cafer el-Yakûbî, *Târîhu'l-Yakubî* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 1: 25; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nubuvvetu ve'l-enbiyâ* (Beirut: Müessesetü Menâhîli'l-İrfân, 1405/1995), 247-248.

Yıllarca İlâhî mesajı anlattığı hâlde eşcinsel bir kavmi yola getirmekte çaresiz kalan Hz. Lût, Rabbinden yardım isteyince³⁰ Allah, bu inkârcı güruhun yaşadığı kasabaları alt üst etmek, Hz. Lût ve ailesini ise kurtarmak üzere “Hz. İbrahim’in Konukları” ya da “Müjde ve Azâb Melekleri” denilen elçilerini göndermiştir.³¹ Lût kavmini helâke giden melekler önce Hz. İbrahim’e uğrayıp ona bir çocuk müjdesi vermişler, daha sonra da Hz. Lût’a gitmişlerdir. Olayı anlatan âyetler şöyledir:

“Andolsun ki elçilerimiz (melekler) İbrahim’e müjde getirdiler ve: ‘Selâm (sana)’ dediler. O da: ‘(Size de) selâm’ dedi ve hemen kızartılmış bir buzağı getirdi. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. Dediler ki: ‘Korkma! (biz melekleriz). Lût kavmine gönderildik.’ O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak’ı, İshak’ın ardından da Yakub’u müjdeledik. (İbrahim’in karısı:) ‘Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!’ dedi. (Melekler) dediler ki: ‘Ey ev halkı! Allah’ın emrine mi şaşıyorsun? Allah’ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdedir. Şüphesiz ki O, Hamîd ve Mecîd’dir. İbrahim’den korku gidip kendisine müjde gelince, Lût kavmi hakkında (adeta) bizimle mücadeleye başladı. İbrahim cidden yumuşak huylu, bağı yanık, kendisini Allah’a vermiş biri idi. (Melekler dediler ki): ‘Ey İbrahim! Bundan vazgeç. Çünkü Rabbinin (azap) emri gelmiştir. Ve onlara, geri çevrilmez bir azap mutlaka gelecektir!’ (Hûd 11/69-76).

Hz. İbrahim’in konuklarına dair bu kıssa ilk defa iniş sırası 48, resmi sıralamada 11. olan Hûd sûresinin az önce mealleri verilen 69-83. âyetlerinde zikredilmiştir. Bu kıssada imkânsız gibi görülen bir anda Hz. İbrahim’e bir çocuk müjdelenmiş, sonra da Hz. Lût’a ilâhî yardım ulaşmıştır. Bu arada sapık kavmi helâke gittiği anlaşılan elçilere karşı, Allah dostu (Halîlullah) Hz. İbrahim’in itirazı fayda vermemiştir.³² Hz. İbrahim, Hz. Lût’un onların aralarında bulunduğunu hatırlatmış, belki imana gelirler diye o topluma mühlet verilmesini istemiştir. Melekler ise Allah’ın, nebilerine ve inananlara her an lütufta bulunabileceğini, inanmayanların da hak ettikleri cezayı

³⁰ eş-Şuarâ 26/169.

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 160-161, 178-179; Taberî, *Târîh*, 1: 177-178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 119.

³² İnanmayan kişi, peygamberin eşi de olsa hak etmiş olduğu ilâhî azaptan kurtulamaz. et-Tahrîm 66/10.

bulacaklarını bildirmişlerdir. Ayrıca her iki peygambere misafir olarak gelen bu elçiler en kötü şartlara rağmen en güzel şekilde karşılanmışlardır. İşte bu tür ortak özelliklerden ve de Hz. Lût'un Hz. İbrahim'e olan yakınlığından dolayı her iki kıssa Kur'an'da iç içe verilmiştir.³³ Ayrıca temel hedefi ubûdiyet, tevbe ve istiğfar³⁴ ile Allah'a yakınlaşmak olan Hûd sûresinde bazı peygamberlerden ve kavimlerinden bahsedilmiş, Hz. İbrahim ve Hz. Lût da birer örnek olarak sunulmuştur. Yine bunların karşıtları olup Allah'ın emir ve yasaklarına dikkat etmeyen kişilerin başlarına gelen felâketlere de dikkat çekilmiştir.³⁵

1.3.2. Hicr Sûresinde Konuyu Anlatan Âyetler

Rahmet ve azap meleklerinin Hz. İbrahim ile Hz. Lût'a gelişleri, Hicr sûresinde ise şöyle aktarılmıştır: "Kullarıma, benim, çok bağışlayıcı ve pek merhametli olduğumu haber ver. Benim azâbımın elem verici bir azap olduğunu da onlara bildir. Onlara Hz. İbrahim'in misafirlerinden (meleklerden) de haber ver. Onun yanına girdikleri zaman, 'selâm' dediler. (İbrahim ise) 'Biz sizden çekinmekteyiz' dedi. (Onlar da) "Dediler ki: 'Korkma; biz sana bilgin bir oğul müjdeliyoruz.' (İbrahim:) 'Bana ihtiyarlık çökmesine rağmen mi beni müjdelediniz? Peki beni ne ile müjdeliyorsunuz?' dedi. (Melekler) 'Sana gerçeği müjdeledik, sakın ümitsizliğe düşenlerden olma!' dediler." (İbrahim) dedi ki: 'Rabbinin rahmetinden, sapıklardan başka kim ümit keser? Ey elçiler! Peki göreviniz nedir?' dedi. Dediler ki: 'Biz, suçlu bir topluma (onları helâk etmeye) gönderildik. Ancak Lût ailesi hariç. Onların hepsini kurtaracağız. (Fakat Lût'un) karısı müstesna; biz onun (suçlularla beraber) geri kalanlardan olmasını takdir ettik." (el- Hicr 15/49-60).

İniş sırası 54, resmi sıralamada 15. olan Hicr sûresinin 51-77. âyetlerinde de, az önce aktardığımız Hûd sûresinde geçen kıssanın aynı bölümleri farklı bir tarzda aktarılmıştır. Şöyle ki Hûd sûresinde meleklerle Hz. İbrahim'in hanımı da konuşmuştur. Hicr sûresinde ise Hz. İbrahim'in yalnızca kendisi konuşmuş, Allah'ın rahmetinden ümit kesilemeyeceğini vurgulamıştır. İlâhî rahmetin gereği herkese mühlet verilse de Hicr sûresinin 15/49-50. âyetlerinde vakti

³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28: 174; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Ahmet Çelen, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 2: 475-478.

³⁴ Hûd sûresinin 11/2-3. âyetlerinde ubûdiyyet konusuna değinildiği gibi en son 11/123. âyetinde de ibâdet konusuna vurgu yapılmıştır.

³⁵ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsir*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990), 7: 89, 100-101.

geldiği zaman ilâhî azâp ve gazâbın şiddetli olduğu bildirilmiş, ardından Hz. Lût'a giden meleklerin kıssası zikredilmiştir.³⁶

Hicr sûresinin başında yer alan genel ilkeleri pekiştirmek için sûrenin ilerleyen bölümlerinde bu konuk elçilerin kıssası örnek verilmiştir.³⁷ Zira, Hicr sûresinin girişinde şu uyarılar yapılmıştı: "Bırak onlar yesinler, eğlensinler; arzu onları oyalasın. Yakında (yaptıklarının kötü sonucunu) bileceklerdir. Biz hiçbir kenti yok etmedik ki onun mutlaka bilinen bir yazısı olmasın (helâk ettiğimiz her ülkenin yazılmış, tesbit edilmiş bir süresi vardır. O süre dolunca onları yok etmişizdir). Hiçbir millet ne süresini geçebilir, ne de (ondan) geri kalır (her kavim mutlaka, kendileri için belirtilmiş sürede helâk olur). Onlar: 'Ey kendisine kitap indirilen (Muhammed)! Gerçekten sen cinlenmiş (bir deli)sin. Eğer doğruyu söyleyenlerden isen, bizlere melekleri getirmeli değil miydin?' dediler." Biz, melekleri ancak hak ile (hikmet gereğince) indiririz, o zaman da kendilerine asla göz açtırılmaz, (derhal işleri bitirilir, mahvolup giderler)." (el-Hicr 15/3-8).

Hicr sûresinde müminin korku ile ümit arasında yaşaması gerektiği belirtilmiş, bu fikir de Lût kavmini helake giderken Hz. İbrahim'e uğrayan melekler üzerinden verilmiştir. Onlar Hz. İbrahim'e geldiklerinde kendisine bir çocuk müjdeleyip ümit vermişler, Hz. Lût'a geldiklerinde ise azabı hak eden kavmine korku salacaklarını belirterek ona ümit vermişlerdir. Bu sahne her iki sûrede de yer almakla beraber, Hicr sûresindeki ifade ve üslûp Hûd sûresindekinden farklıdır.³⁸ Aslında bu duruma, bir gerçeğin farklı açılardan alınan iki görüntüsü de denebilir. Buna göre; söz konusu kıssa bağlamında Hûd sûresiyle Hicr sûresindeki ayetler mukayese edildiğinde şu hususlar dikkat çekmektedir:

a) Hicr sûresinde, her iki peygambere gelmiş olan meleklerden, konuk (zayf) diye bahsedilmiştir.

b) Hicr sûresinde yemek ikramından söz edilmemiştir.

c) Hicr sûresinde Hz. İbrahim'in eşinden bahsedilmemiştir.

³⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 19: 150.

³⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3: 14-17; Said Havva, *el-Esâs*, 7: 471, 479.

³⁸ Abbas, *Kaşşu'l-Kur'ân*, 287-288.

d) Hûd sûresinde, gelen elçilere, açıkça onlardan korkulduğu hissi verilmemişken; Hicr sûresinde ise bu korku açıkça dillendirilerek, "Doğrusu biz sırf sizden çekinmekteyiz" denilmiştir.

e) Hûd sûresinde, melekler tarafından Hz. İbrahim'e "Korkma!" diye hitap edilmiş, ardından da "Biz Lût kavmine gönderilen elçileriz" denildikten sonra, sevinç ve hayretler içerisindeki hanımına İshak'ın müjdesi verilmiştir. Diğer taraftan Hicr sûresinde, "Endişe etme!" denildikten sonra direkt kendilerine "Bilgin bir çocuk" müjdesi verilmiştir. Hûd sûresinden farklı olarak bu sûrede müjdelenen çocuk için "'alîm" vasfı kullanılmıştır.

f) Hicr sûresinde Hz. İbrahim kendisini "yaşlı ihtiyar" diye nitelendirmiştir. Hûd sûresinde ise böyle bir durum bulunmamaktadır.

g) Hicr sûresinde Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiği ısrarla vurgulanmıştır. Hûd sûresinde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

İşte, tüm bu farklılıklar, Kur'an kısılarında tıpatıp bir tekrarın olmadığını, değişik ilâvelerle kıssanın farklı sûrelerde yer aldığını göstermektedir.³⁹

1.3.3. Zâriyât Sûresinde Konuyu Anlatan Âyetler

Zâriyât sûresinde meleklerin gelişi şöyle anlatılmıştır:

"İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin (meleklerin) haberi sana geldi mi? Hani onlar İbrahim'in yanına girmişler ve 'selâm' demişlerdi. İbrahim de selâmı almış, (içinden, 'bunlar) yabancılar.' demişti. Hemen ailesinin yanına giderek semiz bir dana (kebapı) getirmiş, onların önüne koyup 'Yemez misiniz?' demişti. Derken (misafirlerinin yemediklerini görünce) onlardan ötürü içinde bir korku hissetmeye başlamıştı. (Onlar:) 'Korkma' dediler ve ona bilgin bir oğul müjdelediler. (Bunun üzerine) Karısı çığlık atarak geldi ve elini yüzüne çarparak: '(Nasıl çocuğum olabilir ki?! Ben kısır bir kocarıyım!' dedi. Onlar da: 'Bu böyledir. Rabbin (böyle) buyurmuştur. O, Hakîmdir, Alîmdir' dediler. (İbrahim onların melek olduğunu anlayınca:) 'O hâlde asıl işiniz nedir, ey elçiler?' dedi. (Onlar da:) 'Biz, suçlu bir kavme gönderildik. Üzerlerine çamurdan taş yağdırmaya (geldik).' (Bu taşlar,) aşırı gidenler için Rabbinin katında işaretlenmiş (taşlardır)' dediler." (ez-Zâriyât 51/24-34).

³⁹ Abbas, *Kaşa'u'l-Kur'ân*, 289.

Nüzûl sıralamasında 67, mushaf sıralamasında 51. sûre olan Zâriyât sûresinde de misafirlere yapılan ikrâm ve mücrim kavmin helâki Hûd sûresindeki benzer ifadelerle anlatılmıştır.⁴⁰ Zâriyât sûresinin başlangıç kısmı ve muhtevası incelendiğinde bu kıssanın da adeta bir örnek olarak burada sunulmasının uygun olduğu anlaşılacaktır.⁴¹ Bu sûrede muttakilerin, muhtaç ve yoksullara ikramına vurgu yapılmış,⁴² ardından da “Hz. İbrahim’in ikram edilen misafirlerinin haberi sana geldi mi?” (ez-Zâriyât 51/24) denilerek konu Hz. İbrahim ve Hz. Lût kıssasına getirilmiştir. İlgili âyetlerde iyilere yapılan ikrâm ve lütuflar anlatılırken Allah’ın emrini dinlemeyen asî toplulukların başlarına gelen felâketler zikredilmiştir.⁴³ Hz. İbrahim’e gelen konukların kıssası da Lût kavmine incek azaba bir hazırlık olarak anlatılmıştır.

Daha önce Hûd ve Hicr sûrelerinde değinilen İbrahim’in konukları hâdisesi, Zâriyât sûresinde yeniden kendine has bir tarzda anlatılmıştır. Üç sûre birlikte değerlendirildiğinde görülecektir ki söz konusu kıssa;

a) Hûd sûresinde (11/69) “ *وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى* / ve le kad câet rusülünâ İbrâhîme bi’l-büşrâ” şeklinde te’kitli mâzî sigasıyla başlarken;

b) Hicr sûresinde (15/51) “ *وَنَبِّئْهُمْ عَنْ صَيْفِ إِبْرَاهِيمَ* / ve nebbi’hüm ‘an zayfi İbrâhîm” şeklinde emir kipiyle başlamış,

c) Zâriyât sûresinde (51/24) ise *هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ صَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمَكْرُمِينَ* / Hel etâke hadîsu zayfi İbrâhîme’l-mukramîn” şeklinde soru formuyla başlamıştır. Zâriyât sûresinde diğer sûrelerden farklı olarak meleklerden, “ikram edilmiş konuklar” diye söz edilmiştir. Şöyle ki Hz. İbrahim her ne kadar melekleri tanımamış olsa da hemen onlara besili bir buzağı ikram etmiş; onların yemediklerini görünce de içten içe bir ürperti hissetmiştir. Bu durumu konuklarına belli etmemeye

⁴⁰ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3: 463.

⁴¹ Sûrenin girişinde “And olsun ki size va’dolunan kesinlikle gerçek(leşecek)tir. Ve ceza mutlaka vukû’ bulacaktır.” (ez-Zâriyât 51/5-6). denilmiş, Lût kavmine verilen ceza da adtea buna bir örnek teşkil etmiştir.

⁴² ez-Zâriyât 51/19.

⁴³ ez-Zâriyât 51/24-36. Özellikle de 51/35-37. âyetlerde şu ifadeler yer almıştır: “Orada bulunan müminleri çıkar(ıp kurtar)dık. Zaten orada bir ev halkından başka Müslüman da bulmadık. Elem verici azâbdan korkanlar için orada bir işaret bıraktık.” Daha sonra Musa ile Firavun, Ad ve Semud kavimleri, Nûh kavmi gibi geçmiş toplumların başlarına gelenlere kısa kısa atıflarda bulunduktan (51/38-53) sonra sûrenin son âyeti “Başlarına gelecek günlerinden dolayı vay o kâfirlerin hâline!” (ez-Zâriyât 51/60) şeklinde bitirilmiştir.

çalışmışsa da melekler Hz. İbrahim'in bu endişeli halini hissedince "Korkma!" deyip ona bilgin bir çocuk müjdelemişlerdir.⁴⁴

Yine Hicr sûresinde hanımından ve meleklerle yapılan ikramdan bahsedilmezken Hûd ve Zâriyât sûrelerinde eşinin tavırlarından ve meleklerle yapılan ikramdan bahsedilmiştir. Hicr sûresinde "Endişe etme! / lâ tûjâl / لَا تَوْجَلْ" buyrulurken, Zâriyât ve Hûd sûrelerinde "Korkma! / lâ tehaf / لَا تَخَفْ" denilmiştir. Bir de, Hûd sûresinde Hz. İbrahim'in hanımı gülererek açıkça hayret ve şaşkınlığını ifade etmişken, Zâriyât sûresinde ise herhangi bir şey konuşmayıp yaşananlara şaşkınlığını ifade etmiştir. Bu da her sûrenin kendine has anlatım tarzı ve farklı bir özelliğinin olduğunu göstermektedir.⁴⁵

1.3.4. Enbiyâ Sûresinde Konuyu Anlatan Âyetler

Nüzûl sıralamasında 73, mushaf sıralamasında 21. sûre olan Enbiyâ sûresinde ilk defa Hz. İbrahim'in, Hz. Lût ile birlikte olan hicretine değinilmiş, Hz. İbrahim kıssasının ardından Hz. Lût'un kurtarıldığına işaret edilmiştir.⁴⁶ Ancak bu sûrede ne meleklerin gelişi ne de çocuk müjdelemek gibi hususlara yer verilmemiştir.⁴⁷ Çünkü Enbiyâ sûresinin temel gâyelerinden biri peygamberlere ve inananlara yapılan yardım ve onların kurtarılmasıdır. Şöyle ki:

Enbiyâ sûresinin girişinde konumuz bağlamında "Sonra onlara (peygamberlere) verdiğimiz sözü yerine getirdik; böylece hem onları hem de dilediğimiz (başka) kimseleri kurtuluşa erdirdik; müsrifleri de helâk ettik."⁴⁸ buyrulmuştur. Sûre boyunca bazı peygamberlerin ve onlara tabi olanların kurtarıldığı anlatılmış,⁴⁹ bu bağlamda "Biz, onu (İbrahim'i) ve Lût'u kurtardık"⁵⁰ buyrulmuştur.⁵¹ Diğer bir husus da helâk edilen müsrif kavimlerin

⁴⁴ Abbas, *Kaşaşu'l-Kur'ân*, 302.

⁴⁵ Abbas, *Kaşaşu'l-Kur'ân*, 303.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/71-74.

⁴⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 140.

⁴⁸ el-Enbiyâ 21/9.

⁴⁹ Sûrede diğer peygamberlerin kurtuluşu anlatılırken "onları kurtardık" (فَأَنْجَيْنَاهُمْ / fe enceynâhum) şeklinde if'âl kalıbıyla ifade edilmiştir. (el-Enbiyâ 21/48-91).

⁵⁰ Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un kurtuluşu anlatılırken de "Biz, onu ve Lût'u kurtardık (وَأَنْجَيْنَاهُ / ve necceynâhu)" şeklinde tef'îl kalıbıyla ifade edilmiştir (el-Enbiyâ 21/71, 74).

⁵¹ Hz. Yunus'un kurtarılması da şu şekilde ifade edilmiştir: "فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ / fe'stecebnâ lehû ve necceynâhû mine'l-gammi ve kezâlike nuncî'l-mu'minîn / Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz." (el-Enbiyâ

en belirgin örneğinin Lût kavmi olduğudur. Nitekim onlar hakkında bir ayette “Siz haddi aşan taşkın (müsrif) bir topluluksunuz!” (أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ / Entum kavmun musrifûn) (A’raf 7/81) buyrulurken; diğer bir ayette de Hz. İbrahim’e gelen melekler, görevlerinin haddi aşan taşkın (müsrif) kavme taş yağdırmak olduğunu bildirmişlerdir.⁵²

Enbiyâ sûresinin ana teması yardım dileme (istiğâse) ve duanın kabulünün (icâbe) ardından gelen kurtuluş (necât) olduğu için sûrede zikredilen peygamberlerin bu yönü anlatılmış,⁵³ nihayet sûre şu ayetle sona ermiştir: “Rabbim! (Onlar hakkında) adaletle hüküm ver. Bizim Rabbimiz; sizin nitelendirmelerinize karşı yardım istenecek yegâne Rahmân’dır, dedi.” (el-Enbiyâ 21/112).

1.3.5. Ankebût Sûresinde Konuyu Anlatan Âyetler

Nüzûl sıralamasında 85, mushaf sıralamasında 29. sûre olan Ankebût sûresi Mekke döneminin sonlarında inmiştir. Kâfirlerin peygamberimize karşı çeşitli plânlar yaptığı,⁵⁴ onun da Yüce Allah’ın bildirmesiyle hicrete hazırlandığı bir süreçte inen bu sûrede Hz. Lût’un, Hz. İbrahim’le birlikte hicretinin anlatılmış⁵⁵ olması Hz. Peygambere ve müminlere bir teselli kaynağı olmuştur. Zaten bu sûrede bu kıssanın anlatılış amacı da budur.⁵⁶ Nitekim sûrenin sonuna doğru da müminlere hicret emredilmiştir.⁵⁷ Diğer bir ifadeyle hicret emri verilecekken müşahhas birer örnek olarak Hz. İbrahim ve Hz. Lût’un hicreti zikredilmiştir. Zaten Ankebût sûresinin giriş kısmında insanların inançları uğrunda çeşitli şekillerde imtihan edilecekleri belirtilmiş,⁵⁸ ardından çeşitli

21/88). Dikkat edilirse toplu kurtarma söz konusu olduğu zaman if’al kalıbı (أَنْجِي - نَجِي) / enceynâ - nuncî) kullanılırken, özel kurtarma söz konusu olduğu zaman tef’îl kalıbı (نَجَيْتَا / necceynâ) kullanılmıştır. Kurtarma fiilinin “if’âl” ve “tef’îl” kalıbındaki nüansı şöyle de açıklanmıştır: “Hızlı ve acil kurtarma eyleminde if’âl kalıbı kullanılırken ağır ağır ve bir süreç içinde kurtarma eyleminde tef’îl kalıbı kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. Fadıl Salih es-Samerrâi, *Belâğatu’l-kelime fi’t-ta’biri’l-Ḳur’anî* (Kahire: Şirketu’l-Âtik, 1437/2006), 66-71.

⁵² ez-Zâriyât 51/34.

⁵³ Anlatılan peygamberlerin hepsinde bir yardım talebi ve buna icâbet söz konusudur. Örnek için bk.: el-Enbiyâ 21/9 (Müminlerin kurtuluşu); 21/70-71, 74 (Hz. İbrahim-Lût’un kurtuluşu); 21/76-77 (Hz. Nuh’un duasına icâbet); 21/83-84 (Hz. Eyyub’un duasına icâbet); 21/87-88 (Hz. Yunus’un kurtuluşu); 21/89-90 (Hz. Zekeriyya’nın duasına icâbet ve Yahya’nın verilışı).

⁵⁴ el-Enfal 8/30.

⁵⁵ el-Ankebût 29/26.

⁵⁶ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 4: 330-332.

⁵⁷ el-Ankebût 29/56.

⁵⁸ el-Ankebût 29/2.

örnekler verilerek neticede Allah'ın, mümin kullarına yardım ettiği, zâlimleri ise cezalandırdığı izah edilmiştir.⁵⁹

İnkârcılar, batıl yaşantılarını kabûl etmeyen, din ve sistemlerini temelden yıkmaya çalışan Hz. İbrahim'i ölümle cezalandırmak isterken, yaptıkları işlerin çirkin olduğunu söyleyen Hz. Lût ile alay edip onu sürgünle tehdit etmişlerdir.⁶⁰ Hatta Hz. İbrahim'i ateşe atmışlar, ne var ki ilahî yardım sonucu yanmaktan kurtulmuştur.⁶¹ Bunun neticesinde Hz. İbrahim yeğeni Lût'u da yanına alarak hicrete karar vermiş, bâtil zihniyetli kavmini ve babasını terk etmiştir.⁶²

Ankebût sûresinde Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un ortak yönü şöyle anlatılmıştır: "Elçilerimiz İbrahim'e (çocuk ihsan edeceğimize dair) müjdeyi getirdiklerinde şöyle dediler: 'Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir.' (İbrahim) dedi ki: 'Ama orada Lût var!' Şöyle cevap verdiler: 'Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Yalnız karısı müstesna; o, (azapta) kalacaklar arasındadır.'" (el-Ankebût 29/31-32).

Ankebût sûresinde de tıpkı Enbiyâ sûresinde olduğu gibi⁶³ önce Hz. İbrahim'in ateşten kurtarılışı ve Hz. Lût'un onunla birlikte hicreti anlatılmış, sonra da Hz. İbrahim'in evlâtlarına kısaca değinilip Hz. Lût kıssasına geçilmiştir. Burada da Hz. Lût'un kavmine olan daveti aktarılmış, yola getiremediği kavminin helâki anlatılırken de azâb için gelen ve Hz. İbrahim'e konuk olan meleklerden söz edilmiştir.⁶⁴

1.4. Kıssanın Ana Kahramanları

Kıssada zikri geçen en önemli şahıslar Hz. İbrahim, onun hanımı ve Hz. Lût'tur. Ancak Kur'an, ismi geçen şahısların biyografilerini ve fiziksel özelliklerini vermez. Kur'an'da kıssanın ana mesajına yoğunlaşılır, kıssanın kahramanlarına ise verilmek istenen mesaja etki edecek kadar yer verilir.⁶⁵

⁵⁹ Said Havva, *el-Esâs*, 11: 117.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25: 59.

⁶¹ el-Enbiyâ 21/67-70; el-Ankebût 29/24; es-Saffât 37/97-98.

⁶² Meryem 19/48-49; el-Ankebût 29/26; es-Saffât 37/99.

⁶³ el-Enbiyâ 21/51-70.

⁶⁴ el-Ankebût 29/16-32.

⁶⁵ Kıssada zikri geçmesine rağmen (Hûd 11/71-73; ez-Zâriyât 51/29-30) adı verilmeyen Hz. İbrahim'in eşi (Sâre Vâlidemiz) hakkında Târîh kitapları oldukça ayrıntılı bilgiler vermişlerdir.

Kıssada zikri geçen baş kahramanlar, “müjde ve azâb melekleri” diye isimlendirilebilecek olan konuk elçilerdir. Hz. İbrahim’e gelen bu konuk elçiler dört sûrede geçmektedir.⁶⁶ Kur’an bunları farklı kelimelerle vasıflandırmıştır. Lût kavmini helâke giden melekler öncelikle Hz. İbrahim’e uğramış ve ona bir erkek çocuğu müjdelemişlerdir. Bundan dolayı Kur’an’ın bazı ayetlerinde bu melekler “İbrahim’in konukları (صَنِيفِ إِبْرَاهِيمِ) / zayfî İbrâhîm)” diye isimlendirilmiş,⁶⁷ bazı âyetlerde de bu konuklardan “elçilerimiz (مُسَلَّمًا / rusulunâ)” diye bahsedilmiştir.⁶⁸ Muhtelif sûrelerin farklı âyetlerinde aktarıldığı gibi, Lût kavmini helâk etmeye giderken, Hz. İbrahim’e çocuk müjdesi vermek için konuk olan bu elçilerin, sunulan kızartılmış semiz bir buzağayı yemediklerinden,⁶⁹ melekler olduğu anlaşılmıştır.

Kur’an’ın değindiği fakat isimlerini zikretmediği bu meleklerin başında Cebrail’in olduğunda görüş birliği olmakla beraber, yanındaki diğer meleklerin kimler ve kaç kişi oldukları ihtilâflıdır. Fakat genel kabûle göre âyetlerdeki “elçilerimiz” ve “konuklar”⁷⁰ şeklinde çoğul sigasından bunların en az üç kişi olup diğer ikisinin de Mikâil ve İsrâfil oldukları belirtilmiştir.⁷¹ Bu melekler Hz. İbrahim ve Hz. Lût’un yanına genç ve güzel bir sûrette,⁷² yürüyerek gelmişlerdir.⁷³ Bu meleklerin gerek Hz. İbrahim ile gerekse Hz. Lût ile yaptıkları konuşmalar ilgili ayetlerde yer almıştır.⁷⁴ Bu melekler Hz. Lût’un evinde iken, haberi alır almaz kavmi koşup gelmiş ve konuklara saldırmak istemişlerdir. Bu esnada meleklerin, bu azgın insanların gözlerini kör ettikleri

Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 1: 151, 175, 184; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 150, 160-162, 174; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 100,119,123; Sa'lebî, *'Arâisu'l-Mecâlis*, 80; İbn Haldun, *Târîh*, 2: 38.

⁶⁶ Hûd 11/69-83; Hicr15/51-77; el-Ankebût 29/31-35; ez-Zâriyât 51/24-37.

⁶⁷ Hûd 11/78; Hicr15/51, 68; el-Ankebût 29/31-35; ez-Zâriyât 51/24.

⁶⁸ Hûd 11/69, 77; el-Ankebût 29/31, 33.

⁶⁹ Hûd 11/69-70; ez-Zâriyât 51/26-28.

⁷⁰ Tekil ve çoğul için kullanılan “zayf” kelimesi “misafir” ve “misafirler” anlamına gelse de özellikle Hicr 15/68’de “Hâulâi zayfî/bunlar benim misafirlerimdir” ifadesindeki kelimenin çoğul anlamında kullanıldığı anlaşılmıştır. Geniş bilgi için bk. Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1986), 444.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18: 371.

⁷² Melekler başka bir sûrette de gelebilirlerdi. Fakat “*el-cezâu min cinsi'l-amel/ ceza, yapılan işe göre uygulanır.*” kaidesine kavmin hâlet-i rûhiyyesine göre şekil almışlardır. “İyiliğin karşılığı iyilik olduğu” (er-Rahman 55/60) gibi kötülüğün karşılığı misliyle verilebilir. (Yûnus 10/27; el-Kasas 28/84; eş-Şûra 42/40). Lût kavmi çeşitli hile ve plânlar tertiplerken Allah’ın da kendine has plânları vardı. (Âl-i İmrân 3/54; el-Enfâl 8/30; en-Nahl 16/26; et-Tarik 86/15-17). Ancak Allah (c.c.) bazen mühlet verse de ihmal etmez (el-A’raf 7/182-183).

⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17: 23 (Hûd 11/69-83’ün tefsiri); Taberî, *Târîh*, 1: 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 160-161; İbnu'l-Cevzî, *et-Tebsîra* 1: 154.

⁷⁴ Hûd 11/69-81; el-Hicr 15/52-65; el-Ankebût 29/31-34; ez-Zâriyât 51/25-34.

Kur'an'da haber verilmiştir.⁷⁵ Gözleri kör olan saldırganlar birbirlerine tutunup kaçarlarırken ertesi sabah yine geleceklerini söylemişlerdir. Fakat melekler Hz. Lût ve ailesini şehir dışına çıkardıktan sonra sabah saatlerinde şehrin altını üstüne getirip içindekilerin tamamını helâk etmişlerdir.⁷⁶ Kur'an'ın öz olarak anlattığı, sahîh hadislerde ise yer almayan bu meleklerin sayıları, isimleri ve Hz. İbrahim'le başka ne tür konuşmalar yaptıkları gibi hususların İsrâiliyyât'tan olma ihtimali yüksektir.⁷⁷

1.5. Hz. İbrahim'in Meleklerle Mücadelesi: Soru ve İtiraz

Âyetlerde açıkça zikredildiği üzere Hz. İbrahim, Allah'ın elçilerine itiraz edip onlarla tartışmaya girişmiştir. Hz. İbrahim gibi bir peygamberin Allah'ın elçileriyle mücadele edip bu azgın kavim için azabın ertelenmesini istemesi fakat bu mücadelesinin fayda ve sonuç vermemiş olması gibi hususlar dikkat çekicidir.

Hz. İbrahim'in meleklerle tartışması Hûd ve Ankebût sûrelerinde geçmektedir. Bunlardan Hûd sûresinde konu şöyle anlatılmıştır: "İbrahim'den korku gidip kendisine müjde gelince, Lût kavmi hakkında bizimle mücadeleye başladı. İbrahim cidden yumuşak huylu, bağı yanık, kendisini Allah'a vermiş biri idi. (Melekler dediler ki): 'Ey İbrahim! Bundan vazgeç. Çünkü Rabbinin (azap) emri gelmiştir.' Ve onlara, geri çevrilmez bir azap mutlaka gelecektir!" (Hûd 11/74-76). Ankebût sûresinde de konu şöyle aktarılmıştır: "Elçilerimiz İbrahim'e (oğul ihsan edeceğimize dair) müjdeyi getirdiklerinde şöyle dediler: 'Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir.' (İbrahim) dedi ki: 'Ama orada Lût var?!' (Melekler): 'Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Yalnız karısı müstesna; o, (azapta) kalacaklar arasındadır.' diye cevap verdiler" (el-Ankebût 29/31-32).

Görünüşte bir tekrar varmış gibi zannedilen bu iki sûredeki ayetler aslında birbirini izah eder mahiyettedir. Birinci sûrede Hz. İbrahim meleklerle tartışarak azâbın ertelenmesini istemiş ancak bu isteği kabul görmemiştir. İkinci

⁷⁵ el-Kamer 54/37.

⁷⁶ Hûd 11/81-83; el-Hicr 15/72-74; Sa'lebî, 'Arâisu'l-Mecâlis, 107; Taberî, *Târîh*, 1: 179-183.

⁷⁷ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 361, 370. Tevrat'ta bu meleklerin üç kişi olup Hz. İbrahim'e konuk oldukları, Hz. İbrahim'in kendilerine sundukları yemeklerden yedikleri anlatılmıştır (Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 18/2-8.). Ancak bu tür iddialar Kur'an'ın melek anlayışına tamamen aykırıdır. Bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 161-162.

sûrede ise Hz. İbrahim, toplumun helâk edilmesindeki itiraz gerekçesini dillendirerek orada Hz. Lût'un olduğunu söylemiştir. Melekler de buna karşılık; "Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz..." cevâbını verince Hz. İbrahim tekrar itiraz etmemiştir.⁷⁸ Bu tartışmanın ardından "Hiç şüphesiz o; yumuşak huylu, bağıryanık ve (Allah'a) yönelen biriydi." (Hûd 11/75) buyurmak sûretiyle Yüce Allah, İbrahim'e kızmadığını bildirmiş ve onu övmüştür. Hz. İbrahim'in meleklerle itirazı şu açılardan da ele alınabilir: Bir toplum ne kadar haktan sapmış olursa olsun içlerinde onları ıslah etmeye çalışan birileri varsa Yüce Allah orayı helâk etmez.⁷⁹ Hz. İbrahim de bu yüzden "Peki orada Lût var!?" diyerek itiraz etmiştir. Bir diğer husus da Hz. İbrahim, biraz mühlet verilirse belki içlerinden imana yönelip rahmete nail olan olur diye düşünmüş, melekler ise mutlak emrin derhâl yerine getirilmesini istemişlerdir. Yani Hz. İbrahim emrin şartının hasıl olmadığını, melekler ise şartların tahakkuk ettiğini söylemişlerdir.⁸⁰

Kaynaklarda Hz. İbrahim'in meleklerle daha uzun bir tartışma yaptığı zikredilmişse⁸¹ de Kur'an için özünü verip Hz. İbrahim'in itirazını "Peki ama orada Lût var!?" kaydıyla özetlemiştir. Nitekim Hûdeybiye barış anlaşmasından önce Mekkelilerin zulümlerini engellemek için onlarla savaşmak üzere Peygamberimiz'e biat edenleri Allah övmekle beraber,⁸² iman ettiği halde Mekke'de imanını gizleyen bazı müminlerin varlığından dolayı oraya saldırılmasına izin vermemiştir.⁸³

2. Kıssadaki Edebî İncelikler

Bu bölümde, söz konusu kıssanın aktarıldığı ayetlerde dikkat çeken farklı kelime ve deyimlerin kullanımlarına işaret edilecektir: Bunlardan bir kısmı kıssadaki önemli bazı konular bağlamında değerlendirilecektir:

2. 1. Meleklerle Hz. İbrahim'in Selamlaşması

⁷⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 178-179; Şarâvî, *Kaşâsu'l-enbiyâ*, 2: 682.

⁷⁹ Hûd 11/117.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18: 376-377.

⁸¹ Taberî, *Târîh*, 1: 178; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 1: 179, *Tefsîr*, 4: 335 (Hûd 11/74-76'nın tefsiri); İbnu'l-Cevzî, *et-Tabsıra*, 1: 151; Sa'lebî, 'Arâisu'l-Mecâlis, s.106; Cezâîrî, *es-Seyyid Nimetullah, en-Nûru'l-mubin fî kaşâsi'l-enbiyâ ve ve'l-murselîn*, thk. el-Hacc Muhsin Akil, (Beyrut: Dâru'l-Belaga, 1997/1417), 168-169; Şarâvî, *Kaşâsu'l-enbiyâ*, 2: 682.

⁸² el-Fetih 48/18.

⁸³ el-Fetih 48/24-25. Geniş bilgi için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 16: 286-286; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafoetu't-tefâsîr* (Mekke: Dâru's-Sâbûnî, 1979), 3: 210-211.

Hz. İbrahim'in konuklarının anlatıldığı Hicr sûresinde selamlaşma şekli ile Zâriyât sûresindeki selamlaşma farklıdır. Zâriyât sûresinde konuşma şu şekilde geçmiştir: “*إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّكْرُونَ* / İz dehalû aleyhi fe kâlû selâmen. Kâle selâmun kavmun munkerûn / Onlar İbrahim'in yanına girmişler, selam vermişlerdi. İbrahim de selamı almış, (içinden), “Bunlar, yabancılar” demişti.”⁸⁴ Hicr sûresinde ise karşılıklı konuşma şöyle geçmiştir: “*إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا* / İz dehalû aleyhi fe kâlû selâmen kâle innâ minkum vecilûn /Onun yanına girdikleri zaman, “Selam!” dediler. (İbrahim:) Gerçekten biz sırf sizden çekinmekteyiz, dedi.”⁸⁵ Burada dikkat çeken husus şudur: Selamın îadesi ikramı gerektirir. Bu yüzden Zâriyât sûresinde Hz. İbrahim'in, meleklerin selamına karşılık vermesi başlı başına bir ikram sayılmış ve “İbrahim'in ikram edilen misafirleri”⁸⁶ denilmiştir.⁸⁷ Hicr sûresinde ise melekler selam verdiği halde korku ve panik içinde olan Hz. İbrahim selama karşılık vermemiş ve o sûrede sadece “İbrahim'in konukları” denilmiş, “ikram” sıfatı eklenmemiştir.

Zâriyât sûresinde Hz. İbrahim'in selamı meleklerin selâmından daha üstün konumdadır.⁸⁸ Çünkü melekler “selâm” kelimesini “selâmen” şeklinde mansûb kullanmışlardır. Bu da Arapça'da fiil cümlesi olarak “Nusellimu selâmen” tarzında anlaşılır. Hz. İbrahim ise “selâm” kelimesini “selâmun” şeklinde merfû kullanmıştır. Bu da isim cümlesi olup “ve aleykum selam” tarzında anlaşılır. Diğer bir ifadeyle fiil cümlesi yeni bir oluşu gösterirken isim cümlesi sübût ve kararlılığı gösterir. İsim cümlesi her zaman fiil cümlesinden daha güçlü ve daha kalıcıdır.⁸⁹ Hz. İbrahim'in selamının daha güzel ve üstün olması da bu konukların ikrama mazhar olduğunu gösterir. Hicr sûresinde ise böyle bir durum söz konusu olmadığından orada ikramdan bahsedilmemiştir.⁹⁰

Hz. İbrahim “selâmun aleykum” demesi gerekirken haberi hazfedip sadece “selam” demiştir. Şu var ki haziften sonra anlamda bir problem yoksa

⁸⁴ ez-Zâriyât 51/25.

⁸⁵ el-Hicr 15/52.

⁸⁶ ez-Zâriyât 51/24.

⁸⁷ Fâdıl b. Sâlih es-Samerrâî, *Lemesâtun beyâniyyetun fi nuşûşin mine't-tenzîl* (Ammân: Dâru Ammâr, 1435/2014), 78-79.

⁸⁸ Nitekim Nisa 4/86. ayette alınan selamın verilen selamdan daha üstün, daha güçlü ve daha güzel olması emredilmiştir.

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28: 175-176; Abbas, *Kaşasu'l-Kur'an*, 283.

⁹⁰ Samerrâî, *Lemesâtun beyâniyye*, 80.

sözü kısa tutmak daha güzeldir. Bunun Kur'an'da başka örnekleri de vardır.⁹¹ Burada selam kelimesinin "nekra" kullanılması da umumiyet ifade edip her yönüyle selamı içine alması içindir. Bunun da Kur'an'da örnekleri vardır.⁹² Bütün bunlar selamlaşmanın kısa, veciz ve güzel bir örneğidir.⁹³

Zâriyât sûresinde Hz. İbrahim gelen konukların selamını daha güzel bir şekilde almış, bir ürperme hissetse de bunu içinde gizlemiş ve kendi kendine "(Bunlar) Tanınmayan bir topluluk" (ez-Zâriyât 51/25) demiştir. Yani Hz. Lût'un, melekleri karşılama sırasında olduğu gibi elçileri muhâtab alıp da onlara direkt "Şüphesiz siz tanınmayan bir topluluksunuz" (el-Hicr 15/62) dememiştir. Şu var ki Hz. Lût'un bu ifadeleri gayet normaldir, çünkü melekler Hz. Lût'a geldiklerinde onların melek olduğunu anlayamamış ve kavminin bir fenalık yapacağından korktuğu için onlara "burada ne işiniz var?" dercesine garipseme ve yadırgama duygusunu ifade etmiştir.⁹⁴

2.2. Gelen Konuklardan Dolayı Hissedilen Korku İfadesi

Melekler Hz. İbrahim'e geldiği esnada, onun o anki psikolojik durumuna iki farklı âyette şöyle işaret edilmiştir: " قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجُلُونَ / Qâle innâ minküm vecilûn / (İbrahim:) 'Biz sırf sizden çekinmekteyiz' dedi." Melekler: "قَالُوا لَا تَوْجَلْ / Qâlû lâ tevcel / 'Korkma!' dediler." (el-Hicr 15/52-53)

Bu ayetlerin ilkinde geçen "Biz sizden korkmaktayız, ürpermekteyiz" ifadesinden anlaşıldığına göre bu esnada Hz. İbrahim'in ailesi de orada olup hepsi bu korku durumunu hissetmiştir. Ama nedense bir sonraki ayette melekler çoğul ifade kullanmayıp "Korkmayınız" dememiş, sadece Hz. İbrahim'i muhatap alıp "korkma!" demişlerdir. Burada, ilk bakışta akla gelmeyen bir edebî inceliğin, başka bir hikmet ve gâyenin olabileceğini düşünmek lazımdır. Bunun için de, Hz. İbrahim'le konukları arasında diğer sûrelerde (Hûd, Hicr, Ankebût ve Zâriyât) geçen diyalogların, konuşmaların ve

⁹¹ Yusuf 12/18; Zuhruf 43/89.

⁹² Meryem 10/47; Yasin 36/58; Saffât 37/79; Ra'd 13/23-24.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18: 372-373.

⁹⁴ Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un gelen elçileri tanımayıp onları "kavmun münkerûn/ tanınmayan kimseler" (el-Hicr 15/62; ez-Zâriyât 51/25) şeklinde nitelendirmiş olmaları da dikkat çeken bir husustur. Hz. İbrahim ve Hz. Lût bunları bu sûrette ilk kez görmekte ve tuhaf hallerinden ötürü de "siz tanınmayan ve yadırganacak bir topluluksunuz" demişlerdir. Çünkü melekler güzel genç delikanlı sûretine bürünüp insan şeklinde gelmişler, sunulan en leziz yemeği yememiş ve o tehlikeli ortamda rahatça oraya gelebilmişlerdi. Bu da o ortamda her misafirin yapacağı bir iş değildir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 154.

tavırların incelenmesi, bu ayetlerin karşılaştırılarak benzer ve farklı ifadelerin tespit edilip incelenmesi gerekir. Bu bağlamda Kur'an'ın değişik sûrelerinde, meleklerin gelişi esnasında Hz. İbrahim'in hissettiği korkuya dair farklı kelimeler kullanılmıştır:

Hûd 11/70. ve Zâriyât: 51/28. ayetlerde “لَا تَخَفْ / lâ tehaf / Korkma!” denilmiş, Hicr 15/53. ayette ise “لَا تُؤْجِلْ / lâ tevcel / Korkma!” denilmiştir. Bu kıssayla ilgili ayetlerde “korku” kavramına dair farklı kelimeler kullanılmıştır:

a) خَافَ يَخَافُ خَوْفًا وَخِيفَةً / Hâfe / yeḥâfu / ḥavfen ve ḥîfeten: Korkmak, sakınmak, çekinmek, endişe duymak anlamlarına gelir. Buna göre havf kelimesi; zannedilen veya bilinen bir emareden ötürü istenmeyen bir şeyi beklemek demek olup zıddı güven duygusudur (el-emn). Bu kelime hem maddî hem de manevî hususlar için kullanılır. “Hîfeh” ise insanın içinde bulunduğu korku durumudur. “Hîfeh” masdarı, bazen “havf” anlamında kullanılmış olsa da⁹⁵ korkunun, kişinin içine iyice sinmiş, onun ayrılmaz bir durumu olduğunu bildirmek için “havf” değil, “hîfeh” kelimesi kullanılır. Nitekim bir ayette “Musa kendi içinde tarifi belirsiz bir korku hissetti.” (Tâhâ 20/67) denilirken de “hîfeh” kelimesi kullanılmıştır.⁹⁶

b) وَجَلَّ يُوْجِلُّ وَجَلًّا / Vecile/yevcelu/vecelen: Korkmak, ürpermek, korku hissetmek⁹⁷ anlamlarına gelmektedir.⁹⁸

c) رَاَعَ يَرْوَعُ رَوْعًا / Râ'a/yerû'u/rav'an: Korkmak, ürpermek, dehşet ve paniğe kapılmak⁹⁹ demektir.¹⁰⁰

“Havf” kelimesi ile “vecel” kelimesi arasında bazı nüanslar vardır. Şöyle ki “havf” kelimesi müteaddî olup mef'ûlünü direkt alırken “vecel” kelimesi müteaddî olmayıp mef'ûlünü harf-i cerle alır. Ayrıca bunların sigâ ve babları da farklıdır. Bu da mana farkına yol açmaktadır. Havf daha genel ve yüzeysel bir korku iken, vecel daha özel, daha derin ve bilinçli bir korku türünü ifade eder. Havf cezâyı düşünerek korkmak iken vecel gözden düşme korkusunu ifade

⁹⁵ er-Ra'd 13/13; er-Rûm 30/28.

⁹⁶ İsfehânî, *el-Mufredât*, 229-230.

⁹⁷ el-Enfal 8/2; el-Hicr 15/52-53; el-Müminûn 23/60.

⁹⁸ İsfehânî, *el-Mufredât*, 807.

⁹⁹ Hûd 11/74.

¹⁰⁰ İsfehânî, *el-Mufredât*, 302.

eder.¹⁰¹ Dolayısıyla içinde bulunulan duruma göre Hûd ve Zâriyât sûrelerinde “korku” kavramını ifade etmek için farklı kelimeler kullanılmıştır.

Korkuya dair kullanılan ifadeler farklı olduğu gibi kıssanın anlatıldığı sûrelerde kullanılan tabirler ve cümleler de farklıdır. Şöyle ki Hûd ve Zâriyât sûrelerinde “وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً” / ve evcesse minhum hîfeten / Onlara dair içinde tarifi belirsiz bir korku hissetti” buyrulunca, buna uygun “لَا تَخَفْ” / Lâ tehaf/ Korkma!” denilmiş; Hicr sûresinde ise “إِنَّا مِنْكُمْ وَجُلُونَ” / Innâ minkum vecilûne / Biz sadece sizden korkmaktayız” denilince buna uyumlu olması için de “لَا تَوْجَعَلْ” / Lâ tevcel / Korkma!” buyrulmuştur.

Konuklar; Zâriyât sûresinde “ikram görmüş” diye nitelendirilmişken, Hicr sûresinde bu şekilde nitelendirilmemişlerdir. Çünkü bu ifadelerin bağlamına baktığımız zaman; Zâriyât sûresinde Hz. İbrahim, onlara karşı korkusunu içinde gizlerken Hicr sûresinde direkt yüzlerine karşı “Biz sırf sizden çekinmekteyiz” demiştir. Dolayısıyla Zâriyât sûresinin bağlamı ikrama uygundur. Çünkü ikram edilecek konukların yüzüne karşı “sizden korkuyoruz” denilmez. Açıkta “sizden çekiniyoruz” denilen konuklara da ikram edilmez. Ayrıca Hicr sûresindeki Hz. İbrahim’in bu psikolojik durumu ve korkunun şiddetine dair açıklamalar “ikram edilmiş” ifadesinin kullanılmasına uygun düşmez. Çünkü ikram ortamında psikolojik rahatlığa ihtiyaç duyulur. O rahatlık da Hicr sûresindeki anlatım tarzında yoktur. Bu nedenle her sûrenin ta’bîr ve ifadeleri tam yerli yerindedir. Bir diğer husus da Hicr sûresindeki korku hali Zâriyât sûresinde olandan daha çok ve şiddetli olduğu için Hicr sûresinde direkt yüzlerine karşı “Biz sadece sizden korkmaktayız”¹⁰² denilmiş ve başında “inne” te’kîd edatı bulunan isim cümlesi kullanılmıştır. Yine bu sûrede süreklilik, kalıcılık ve aşırı korkuyu ifade eden sıfat-ı müşebbehe vasfı kullanılmış, ayrıca korku bütün hane halkını kapsayacak tarzda çoğul kullanılmıştır. Hâlbuki Zâriyât ve Hûd sûrelerinde bu korku pekiştirilmeksizin fiil cümlesi ile ve sadece Hz. İbrahim’i ilgilendirecek

¹⁰¹ Ebû Hilal el-Hasen b. Abdillâh el-’Askerî, *el-Fûrûku’l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kâhire: Dâru’l-İlmi ve’s-Sekâfeti, ts.), 243; Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevi’t-temyîz fi kitabillahi’l-’azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisu’l-’A’lâ li’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1426/1996), 2: 546, 5: 165.

¹⁰² el-Hicr 15/52.

tarzda müfred kullanılıp "içinde onlardan ötürü belirli belirsiz bir ürperti hissetti" denilmiştir.¹⁰³

Hûd ve Zâriyât sûrelerinin her ikisinde de "korkma!" denildikten sonra farklı ifadelerle başka bir konu anlatılmıştır. Hûd sûresinde (11/70) "Korkma!" ifadesinin ardından "Biz Lût kavmine gönderildik" denilerek inananlara karşı herhangi bir tehlikenin olmadığı belirtilmiştir. Zâriyât sûresinde (51/28) ise "Korkma!" denildikten sonra "onu bilgin bir çocuk ile müjdelediler" denilmiş, tamamen sevinçli bir haber/müjde verilmiştir. Burada önce tehlike ve korku giderilmiş, sonra da güzel şeyler sunulup müjdeli haber verilmiştir.

2.3. Hz. İbrahim'in Konuklarına İkrâmı

Kıssada dikkat çeken hususlardan biri de Hz. İbrahim'in hiç beklemeden konuklarına ikram yapması ve bu esnada farklı ifadelerin kullanılmasıdır. Ayeterde belirtildiğine göre, Hz. İbrahim her ne kadar melekleri tanımayıp onları yadırgamış olsa da hemen koşarak onlara besili bir buzağı getirmiştir. Kıssanın iki farklı sûrede yer alan muhtevası arasında benzerlik olup ifadeler birbirine yakın olmasına rağmen yine de farklı anlatım ve ifade tarzları dikkat çekmiştir. Şöyle ki Hûd sûresinde (11/69) "بِعِجْلِ حَبِيدٍ / bi 'iclin hanîz / kızartılmış bir buzağı" denilirken, Zâriyât sûresinde (51/26) "بِعِجْلِ سَمِينٍ / bi 'iclin semîn / besili bir buzağı" denilmiştir. Bu iki farklı ifadenin kullanılması bir konunun iki farklı yönüne vurgu yapmak içindir.¹⁰⁴

Hz. İbrahim'in hanımı; misafirlere ikramdan söz edildiği, korku ve paniğe yer olmadığına belirtildiği esnada ortaya çıkarken; misafirlere ikramdan bahsedilmediği, korku ve paniğin hakim olduğu zamanda ortalıkta gözükmeyip söze de karışmamıştır. Meselâ; ikramın söz konusu olduğu esnada Hz. İbrahim'in hanımından Zâriyât sûresinde şu şekilde bahsedilmiştir: "...ve ona bilgin bir oğul müjdelediler. Karısı çığlık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: 'Ben kısır bir kocarıyım!' dedi. Onlar: 'Bu böyledir. Rabbin (böyle) buyurmuştur. O, Hakîmdir, Alîmdir' dediler." (ez-Zâriyât 51/28-30) Hûd sûresinde ise durum şöyle anlatılmıştır: "Ayakta duran hanımı (bu sözleri duyunca) güldü. Biz de ona İshak'ı, İshak'ın ardından da Yakub'u müjdeledik. (İbrahim'in hanımı:) 'Vay başıma gelene! Ben bir koca karı, bu kocam da bir

¹⁰³ Samerrâî, *Lemesâtun beyâniyye*, 80.

¹⁰⁴ Abbas, *Kaşşu'l-Kur'ân*, 302, 326.

ihtiyarken çocuk mu doğuracağım? Kuşkusuz bu şaşılacak (hayret) bir şey!' dedi. (Melekler de); 'Ey hane sahibi! Allah'ın emrine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinizdir.' O övülmeğe lâyık ve şanı yüce olandır.' dediler" (Hûd 11/71-73).¹⁰⁵ Dolayısıyla her bağlamın kendine uygun bir ifade tarzı olup her sûrede olayın farklı bir boyutu ele alınmıştır.

Ayrıca söz konusu kıssanın bu tarzda ifade edilmesinde önemli misafirperverlik adabı da bulunmaktadır. Şöyle ki Hz. İbrahim'in, meleklerin selâmına daha güzel selâm ile karşılık vermesi, misafirler için farkına varmadan gizlice ve hızlıca yemeği getirmesi, yemeğin en güzel ve lezizinden; genç, besili ve kızartılmış bir buzağının etinden olması, "buyurun sofraya yaklaşın!" demeyip yemeği önlerine yaklaştırması, emir vermeyip nezaket ve rica tarzında "yemez misiniz?" demesi ve hatta korkusunu içinde gizlemesi gibi hususların tamamı bir anlamda ikram kabîlindedir.¹⁰⁶ Oysa Hicr sûresinde, Hz. İbrahim, korkusunu çok daha âşikar belirtmiş ve de direkt yüzlerine karşı "Biz sadece sizden korkmaktayız" demiş, ikramdan ise hiç bahsedilmemiştir.¹⁰⁷

2.4. Konukların Hz. İbrahim'e Müjdesi

İlgili ayetlerde¹⁰⁸ elçilerin Hz. İbrahim'e getirdiği müjdeli haber çeşitli sûrelerde farklı tarzlarda aktarılmıştır:

Hûd 11/71. ayette "Biz onu/hanımını müjdeledik / fe beşşernâhâ / فَبَشِّرْنَاهَا " şeklinde; Hicr 15/53. ayette "Biz seni/İbrahim'i müjdeleriz / nubeşşiruke / نُبَشِّرُكَ " şeklinde; Saffat 37/101. ayette "Biz onu/İbrahim'i müjdeledik / fe beşşernâhu / فَبَشِّرْنَاهُ " şeklinde; nihâyet Zâriyât 51/28. ayette ise "Onlar onu/İbrahim'i müjdelediler / ve beşşerûhu / وَبَشَّرُوهُ " şeklinde ifade edilmiştir.

Bu âyetlerin bağlamına bakıldığında, Hz. İbrahim, elçilere korku ve endişesini dillendirince onlar da kendisine bir müjde vermişlerdir. Hicr sûresinde bu durum şöyle aktarılmıştır: "(Hz. İbrahim:) Şüphesiz biz sadece sizden korkmaktayız" deyince melekler "Şüphesiz biz seni bir bilgin çocuk ile müjdeliyoruz." demişlerdir. Bu diyalogda, "inne" pekiştirme edatı, "biz" zamîri ve isim cümlesi kullanmışlardır. Zâriyât sûresindeki ifadeler ise daha farklıdır.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 160-162.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 7: 421; Samerrâî, *Lemesâtun Beyâniyye*, 80-82.

¹⁰⁷ Samerrâî, *Esrâru'l-beyân*, 102-103.

¹⁰⁸ Hûd 11/69, 74; el-Ankebût 29/31.

Şöyle ki Hz. İbrahim'den bahisle "O, içinde sırf onlardan ötürü tarifi belirsiz bir ürperti hissetti" denilince, meleklerle ilgili olarak da "Onlar, onu bir bilgin çocuk ile müjdelediler" denilmiştir. Burada ise, üçüncü şahıs (gâib) zamirleri ve fiil cümlesi kullanılmıştır.

Görüldüğü gibi her ifade ve cümle yerli yerindedir. Korku/panik (vecel) isim cümlesi ile ifade edilince müjde de isim cümlesi ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde korku (havf) fiil cümlesi ile ifade edilince müjde de fiil cümlesi ile ifade edilmiştir. Kıssada meleklerle Hz. İbrahim'in karşılıklı konuşması esnasında "müjde" kelimesinin en çok geçtiği ayetler şöyledir:¹⁰⁹

"Dediler ki: 'Korkma; biz sana bilgin bir oğul müjdeliyoruz. (نُبَشِّرُكَ / nubeşşiruke)' (İbrahim:) 'Bana ihtiyarlık çökmesine rağmen beni mi müjdelediniz? (أَبَشَّرْتُمُونِي / e-beşşertumûnî) Peki beni ne ile müjdeliyorsunuz?' (نُبَشِّرُونَ / tubeşşirûne) deyince sana gerçeği müjdeledik, (بَشَّرْنَاكَ / beşşernâke)', dediler." (el-Hicr 15/53-55).

Melekler müjdeyi muzari kalıbıyla verip "müjdeliyoruz" derlerken, Hz. İbrahim işi kesinleştirmek için mâzî kalıbıyla sorup "müjdelediniz mi?" demiştir. Ancak işin mahiyetini iyice öğrenmek için onların sözüne uygun olarak da tekrar muzari kalıbıyla sorup "müjdeliyorsunuz" demiş, onlar ise Hz. İbrahim'in tekid amaçlı mâzî sigası ile sorduğu soruya yine mâzî sigası ile cevap verip "müjdeledik" demişlerdir. Böylece konu aktarılırken karşılıklı diyalogların ve kullanılan ifadelerin de titizlikle seçildiği görülmektedir.¹¹⁰

2.5. Müjde Karşısındaki İtiraz

2.5.1. Hz. İbrahim'in İtirazı

Hicr sûresinde Hz. İbrahim, kendisine bir çocuk müjdelenmesine itiraz edip bu durumu garip karşılamış ve "Beni mi müjdelediniz, bana ihtiyarlık gelip çatmışken artık beni neye dayanarak müjdeliyorsunuz?"¹¹¹ demiştir. Görüleceği üzere; meleklerin görüntüleri ona korku salmış, içinde bir şüphe uyandırmış, söz ve fiilleri ise onda bir endişe meydana gelmiştir. Ayrıca, bu

¹⁰⁹ Samerrâî, *Lemesâtun beyâniyye*, 81.

¹¹⁰ Ayrıca Hz. Hûd sûresinde Hz. İbrahim'in hanımı söze karıştığı için ona Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb müjdelenmiş, Hz. Saffât sûresinde ise eşi söz konusu olmayıp kurban edilecek çocuk Hz. İbrahim'in kendisine müjdelenmiştir.

¹¹¹ el-Hicr 15/54.

kişilerin, evine girmelerinden dolayı rahatsız olduğunu açığa vurmuş, verdikleri müjdeyi de garipseyip yadırgamıştır. Buna karşılık Zâriyât sûresinde; Hz. İbrahim, verilen müjdeye karşı ne itiraz etmiş ne de müjdeyi yadırgamıştır. Çünkü ikram makamı; itiraz, yadırgama ve söylenenleri hafife almaya uygun değildir. Bir de bu müjdeleme esnasında; Hz. İbrahim kendine yakışan heybet ve vakar içinde işin aslını esasını öğrenmeye çalışırken, aynı olaya eşinin tepkisi daha farklı olmuştur. O, biraz heyecan, biraz sevinç ve neşe içerisinde, bazen elini yüzüne vurarak gülmüş, bir başka seferde çığlık atıp bağırılmış, bazen de “*Vay başıma gelene!*” diyerek şaşkınlığını belirtmiştir. Bu tavırlarda kadın ile erkeğin farklı kişilikleri görülmektedir.¹¹²

2.5.2. Hz. İbrahim’in Eşinin İtirazı

Ayetlerde Hz. İbrahim’in kısır ve yaşlı hanımının (Sâre), çocuk müjdesine tepkisi şöyle anlatılmıştır: “...ve ona bilgin bir oğul müjdelediler. Bunun üzerine hanımı çığlık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: ‘Ben kısır bir kocakarıyım!’ dedi. Onlar: ‘Bu böyledir. Rabbin (böyle) buyurmuştur. Hiç şüphesiz O, hakîmdir, ‘alîmdir’ dediler.” (ez-Zâriyât 51/28-30). Hz. İbrahim’in hanımının bu müjde karşısındaki şaşkın tavrı Hûd sûresinde ise şöyle ifade edilmiştir: “Ayakta duran hanımı (bu sözleri duyunca) güldü. Biz de ona İshak’ı, İshak’ın ardından da Yakub’u müjdeledik. (İbrahim’in hanımı:) ‘Vay başıma gelene! Ben bir koca karı, bu kocam da bir ihtiyarken çocuk mu doğuracağım? Kuşkusuz bu şaşılacak (hayret) bir şey!’ dedi. (Melekler de); ‘Ey hane sahibi! Allah’ın emrine mi şaşıyorsun? Allah’ın rahmet ve bereketi sizin üzerinizdir.’ O övülmeğe lâyık ve şanı yüce olandır’ dediler.” (Hûd 11/71-73).¹¹³

Hz. İbrahim’in hanımının gülüşüyle alakalı “dahike” fiilinin anlamı ve gülüşün sebeplerine dair çeşitli yorumlar yapılmışsa da tercihe layık olan görüşe göre hem çocuk müjdesini alması hem de her türlü ahlaksızlığı yapan Lût kavminin cezalandırılma haberi onun gülüşüne sebep olmuştur.¹¹⁴ Konunun çeşitli sûrelerdeki farklı yönlerinden bazıları da şunlardır:

Zâriyât sûresinde Hz. İbrahim’in hanımının müjdeyi duyduğu zaman, sevinç içinde ileri atılıp verilen haberdan ötürü elini yüzüne çarptığı

¹¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28: 177; Abbas, *Kaşşu'l-Kur'an*, 330.

¹¹³ Geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 160-162.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18: 373-374.

anlatılmıştır. Hicr sûresinde ise böyle bir olaydan bahsedilmemiş, korkunun bütün ev ahalisini kapsadığına işaretle “Biz sadece sizden korkmaktayız” denilmiştir. Aynı şekilde, böyle bir ortamda evlerinin her tarafına korku salan bu garip kişilerden ötürü ürperip korkan bu yaşlı çaresiz hanım, köşesinde oturup kalmış, onların huzuruna çıkmamış ve onlara karşı bir şey söylememiştir. Zâriyât sûresinde ise korku bu denli kapsamlı olmamış ve Hz. İbrahim'in hanımı, onların huzuruna çıkıp sevincini ifade etmiştir.¹¹⁵

Diğer bir husus da Hûd sûresinde (11/73) konunun bitişinde “إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ / إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ” / İnnehû hamîdun mecîd” denilmişken Zâriyât sûresinde (51/30) “إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ / إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ” / İnnehû huve'l-ḥakîmu'l-'alîm” denilmiştir. Çünkü Hûd sûresinde “Allah'ın emrine mi şaşıyorsun?” denildikten sonra evin hanımı bunu tasdik edince, buna karşılık “hamîd ve mecîd” sözüyle, Allah'ın bu nimetine karşılık şükretmesi kendisine söylenerek bir anlamda uyarılmıştır. Çünkü hamîd, kendisinden güzel fiiller sâdır olan ve övgüyü hak eden zât demektir. Mecîd ise bizzat kendiliğinden övgüyü ve yüceltmeyi hak eden demektir. Zâriyât sûresinde ise “Allah'ın emrine mi şaşıyorsun?” denilmeyip o yaşlı hanımın hayretini giderecek başka bir şeye, yani Allah'ın hikmet ve ilmine dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu ifadelerde kelimelerin sıralanışı da önemlidir. Şöyle ki hamîd fiil ile, mecîd ise söz ile alakalı olup, hamd ve duanın öncelikle fiil ile sonra da sözlü olarak yapılması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹⁶

Şuna da dikkat etmek gerekir ki Zâriyât sûresinde (51/28-30) 'alîm bir çocuğun müjdelendiği yerde “إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ / إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ” / İnnehû huve'l-ḥakîmu'l-'alîm” denilerek ayet sonlarındaki fâsılaların uyum sağlaması, Hûd sûresinde (11/73) ise ayet sonlarındaki kalkale harflerine uyum sağlanarak “إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ / إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ” / İnnehû hamîdun mecîd” denilmiş olması da apayrı bir güzellik ve harika bir ses ahengi oluşturmuştur.

¹¹⁵ Samerrâî, *Lemesâtun beyâniyye*, 82-83.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28: 178.; Abdulkadi b. Molla Huveys es-Seyyid Mahmud Âli Ğâzî'l-Ânî, *Beyânu'l-me'ânî* (Dimaşk: Matabatu't-Terakkî, 1382/1965), 4:150.

2.6. Müjdelenen Çocuğun Özelliği

Hız. İbrahim'e verilen çocuk (غلام / ğulâm) müjdesi de çeşitli sûrelerde farklı ifadelerle anlatılmış ve farklı vasıflarla nitelendirilmiştir.¹¹⁷ Bazen "غلام حليم / ğulâmin ħalîm" bazen de "غلام عليم / ğulâmin 'alîm" denilmiştir. Örneğin;

Saffat 37/101. ayette "حليم / ħalîm / Yumuşak başlı" vasfıyla "(Allah buyurdu ki): Biz onu olgun bir çocukla müjdeledik" denilmiş; Zâriyât 51/28. ayette "عليم / 'alîm" vasfıyla "(Melekler) onu bilgin bir çocukla müjdelediler" şeklinde ve Hicr 15/53. ayette de yine "عليم / 'alîm" vasfıyla "(Melekler dediler ki:) Biz seni bilgin bir çocukla müjdeliyoruz" şeklinde ifade edilmiştir.

Saffât sûresinde müjdelenen çocuk Hız. İsmail olup babasına karşı saygılı ve itaatkar davranmasından ötürü ħalîm denilmiştir. Nitekim ilgili sûrede "Ey babacım! Sana emredileni derhal yap! İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın, dayanıklı olduğumu göreceksin" (es-Saffât 37/102) ifadesine yer verilmiştir. Ayetlerin bağlamına göre ħalîm olan İsmâil, alîm olan İshak'tır. Çünkü Zâriyât sûresinde konu şöyle anlatılmıştır: "...ve ona bilgin bir oğul müjdelediler. Karısı çığlık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: 'Ben kısır bir kocakarıyım!' dedi. Onlar: 'Bu böyledir. Rabbin (böyle) buyurmuştur. O, hakîmdir, alîmdir' dediler." (ez-Zâriyât 51/28-30). Ayrıca Hız. İbrahim'in eşinin de dahil olduğu bu konuşma Hûd sûresinde şöyle yer almıştır: "Ayakta duran hanımı (bu sözleri duyunca) güldü. Biz de ona İshak'ı, İshak'ın ardından da Yakub'u müjdeledik." (Hûd 11/71).¹¹⁸

Bu ifadeler birleştirildiği zaman müjdelenen çocuğun aynı kişi olmadığı anlaşılmaktadır. İsmail müjdelenirken "yumuşak huylu, uysal çocuk (ğulâmin ħalîm)" tabiri kullanılmıştır. Zira boğazlanma emrine mutlak bir teslimiyet göstermiş olan çocuk hakkında böyle bir ifade uygundur. İshak müjdelenirken ise ilgili bağlamda işin sırrını bilmek (ilim) önemli olduğundan, "bilgili çocuk (ğulâmin alîm)" ifadesi tercih edilmiştir.¹¹⁹ ħalîm ve 'alîm diye nitelenen her iki çocuğun da İsmail veya İshak olduğu söylenmişse de bunlar çok itibar edilecek

¹¹⁷ İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Funûnu'l-efnân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1408/1987), 443.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 160-162.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 161.

görüşler değildir.¹²⁰ Çünkü bir peygamberde bir özelliğin bariz ve önde olması diğer özelliklerin onda olmasını engellemediği gibi bir peygamberde olan bir özelliğin başka peygamberlerde olması da yadırganacak bir husus değildir. Nitekim Hz. İbrahim hakkında “Hiç şüphesiz İbrahim akıllı ve olgun, bağı yanık ve Allah’a yönelen biridir” (Hûd 11/75) denilmiş olması bu özelliklerin diğer peygamberlerde olmaması anlamına gelmez. Ayrıca Hz. İsmail akıllı ve olgun özelliklerinin bir çoğunu babasından almıştır. Saffât sûresinde anlatılan teslimiyeti, babasına karşı nezaketi ve akıllı olgun bir tarzda verdiği cevaplar onun “halîm” olduğunu gösterir. Orada Hz. İbrahim’in eşinden de, gelen elçi/konuk meleklerden de söz edilmemiş, Hz. İsmail’i, Allah “Biz onu halîm bir çocukla müjdeledik” (37/101) şeklinde haber vermiştir. Zaten Saffât sûresinde Hz. İsmail’in müjdelenişi ve kurban edilme teşebbüsü anlatıldıktan sonra Hz. İshak’ın müjdelendiği haber verilmiştir.¹²¹ Bu da kurban edilen halîm çocuğun Hz. İsmail olduğunu göstermektedir.¹²²

Hicr (15/53) ve Zâriyât (51/28) sûrelerinde Lût kavmini helâke giden melekler müjdeyi verirken Hz. İbrahim’in yanında ailesinin de olduğu bir gerçektir. Yanında eşi Sâre de vardır, ondan da Hz. İshak doğmuştur. Hz. İbrahim ve ailesine konuk olan meleklerin müjdeledikleri “bilgin çocuk/ğulâmin ‘alîm” Hûd sûresinde (11/71) açıkça bildirildiği gibi Hz. İshak’tır. Ayrıca Allah, İsmail’i “Biz müjdeledik” buyururken, Hz. İshak’ın, meleklerin dilinden müjdelenmiş olması da dikkat çekicidir. Çünkü İsmail’in müjdelendiği yerde meleklerin konuk olması ve diyalogları söz konusu değildir.¹²³

2.7. Cümlelerdeki Takdîm-Te’hîr

Ayetlerde görüldüğü gibi Hz. İbrahim’in meleklerden korkup ürperdiğini anlatan ifade tarzlarında harf-i cerli kısmın (minkum / منكم ve minhum / منهم) yerinin değişmiş; isim cümlesinde haberden, fiil cümlesinde de mef’ûlden önce

¹²⁰ Mahmûd b. Hamza b. Nasr Ebû'l-Kâsım Burhanuddin el-Kirmânî, *Esrârü't-tekrâr fi'l-Şur'ân el-musemmâ el-burhân fi tevcîhi muteşâbihî'l-Şur'ân limâ fihi mine'l-hucceci ve'l-beyân*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 214-215.

¹²¹ Saffât 37/100-113.

¹²² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'ani'l-'Azîm*, 3: 186; Sâbûnî, *Şafvetu't-tefâsîr*, 3: 39-40; a.mlf., *en-Nubuuvetu ve'l-enbiyâ*, 173-174; Abbas, *Kaşşu'l-Şur'ân*, 299, 344-345.

¹²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Sadullah b. Cemaati'l-Kinânî Bedruddin, *Keşfu'l-me'ânî fi muteşâbihî'l-mesânî*, thk. Abdulcevad Halef (Mansûre: Dâru'l-Vefa, 1410/1990), 308.

gelmiş olması edebî açıdan dikkat çeken ve incelenmesi gereken bir husustur. Şöyle ki:

Üçüncü şahıs (gâib) zamiri olan “o, onlar” ifadesinin ve fiil cümlesinin kullanıldığı Zâriyât sûresinde “ فَأَوْجَسَ خِيفَةً مِنْهُمْ / fe evcese hîfeten minhum/ İçinde onlardan ötürü tarifi belirsiz bir ürperti hissetti.” denmemiş, bunun yerine “car-mecrûr” (منهم) takdim edilerek, “ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً / fe evcese minhum hîfeten/ İçinde yalnızca onlardan ötürü tarifi belirsiz bir ürperti hissetti.”¹²⁴ denilmiştir. Bu takdîm tarzı, tahsîs ve kasr ifade eder. Yani başka bir şeyden veya başka kişilerden dolayı değil, yalnızca onlardan ötürü bir ürperti hissettiği ifade edilmek istenmiştir. Eğer “minhum” ifadesi sonra gelseydi, bu takdirde sadece onlardan değil, başka bir şeyden ya da başkalarından korkma ihtimali de söz konusu olabilirdi. Bunun bir benzeri “ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا / âmennâ bihî ve ‘aleyhi tevekkelnâ / Ona iman ettik ve sadece ona tevekkül ettik...” (Mülk 67/29) ayetinde de mevcuttur. “İman ettik” denilirken harf-i cerli kısım (بِهِ) başa alınmamıştır. Çünkü iman sadece Allah ile sınırlı olmayıp meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere de iman edilir. Hatta bunlardan biri eksik oldu mu o iman, iman olmaz. Ancak “tevekkül ettik” derken harf-i cerli kısım (عَلَيْهِ) öne alınmış, hasr ve kasr ifade edilmiştir. Yani sadece ve sadece ona tevekkül edip, ona bağlandık denilmiş olmaktadır. Zira O’nun dışında melekler ve peygamberler de dâhil hiç kimseye tevekkül edilemez.¹²⁵

Yine birinci şahıs çoğul zamîri olan “biz” ifadesinin ve isim cümlesinin kullanıldığı Hicr sûresinde de harf-i cerli kısım fiilimsi olan haberden önce gelmiş “ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ / innâ minkum vecilûn / Biz gerçekten sadece sizden korkmaktayız”¹²⁶ denilmiştir. Eğer cümle düz kullanılıp da “ إِنَّا وَجَلُونَ مِنْكُمْ / innâ vecilûn minkum / Biz gerçekten sizden korkmaktayız” denilseydi hem o etkili mana oluşmaz hem de âyet sonlarındaki ses uyumu (fâsıla) tutmazdı. Ayrıca Hicr sûresinde cümle hem isim cümlesi hem de pekiştirmeli ve vurgulu kurulmuştur. Zâriyât sûresinde ise pekiştirilmeksizin ve daha hafif olan fiil cümlesiyle ifade edilmiştir. Böylece Hicr sûresinde harf-i cerli kısım öne

¹²⁴ ez-Zâriyât 51/28.

¹²⁵ Sabûnî, *Şafvetü’l-‘tefâsîr*, 3:347; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-munîr fi’l-‘akîde ve’ş-şerîa ve’l-menhec* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1418/1998), 28: 126. Takdîm-Te’hîr konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Abbas, *Eşâlibu’l-beyân*, 107-114. Ayrıca Kasr konusu için bk. Abbas, *Eşâlibu’l-beyân*, 175-178.

¹²⁶ el-Hicr 15/52.

alınarak aynı anda hem mânâ hem de ayetlerin sonunda mûsikî uyumu meydana gelmiştir.

SONUÇ

Kur'an bir hidâyet ve i'câz kitabıdır. Amacı insanları uyarıp Allah'a kul olmalarını sağlamaktır. Bu maksat ve gâyeyi gerçekleştirmek için mümkün olan her vesileyi kullanmıştır. Bu amaçla kullandığı vesîle ve vasıtalarından biri de kıssalardır.

Bu araştırmada azgın, taşkın, yola gelmesi imkânsız olup azabı hak eden Lût kavmini helâke giderken Hiz. İbrahim'e konuk olan ve ona imkânsız gibi görünen bir anda çocuk müjdeleyen meleklerin kıssası tefsîr ve belâgat açısından incelenmiş, araştırmada şu sonuçlara varılmıştır:

Kur'an hangi açıdan incelenirse incelensin ilahî bir mucize olduğu görülecek, ona mahlûkatın elinin te'sîr etmediği gibi onu değiştirmeye veya onun bir benzerini getirmeye de gücü yetmeyeceği anlaşılacaktır. Çünkü onun her sûre ve ayetinde, her ifade ve tabirinde, her cümle ve kelimesinde bir orijinallik, kendine has bir üstünlük bulunmaktadır. Onun hiçbir cümlesi ve kelimesi yerinden oynatılamaz, değiştirilemez; çünkü onun ifade ve deyimlerinde her şey yerli yerindedir.

Hiz. İbrahim'in konuklarına dair bu araştırmada Kur'an kıssalarının sadece ilgili bölümünün maksadına ve amacına yönelik zikredildiği anlaşılmaktadır. Bir kıssa hangi sûrede yer alıyorsa söz konusu kıssa o sûrenin genel muhtevasına göre sunulmakta, ifade ve deyimler de ona göre seçilmektedir. Farklı sûrelerde farklı yönleri anlatılan kıssanın ifadeleri ve anlatım tarzı ilk bakışta aynı zannedilip, genel bir tekrar varmış gibi zannedilse de iyice araştırıldığında tekrarın olmadığı, orada kıssanın nüanslarının zikredildiği, her seferinde farklı bir ilave bilginin eklenip olayın farklı yönlerinin anlatıldığı görülecektir. Bu nedenle "lafzî müteşabih" denilen, aynı olayı anlatan benzer ve farklı edebî üslûpların dikkatli bir şekilde gözden geçirilip incelenmesi gerekir.

Bu araştırmada, ortak yönlerinden dolayı Hiz. İbrahim ve Hiz. Lût'a gelen konuklara dair ayetlere yer verilmiş olsa da şimdilik sadece kıssanın Hiz. İbrahim'le ilgili bölümü ele alınmış olup Hiz. Lût kıssasına dair kısımlara yalnızca işaretlerle yetinilmiştir. Çalışmada ilgili ayetlerin geçtiği sûrelerin nüzûl

sırası esas alınarak kıssanın farklı bölümlerinin nasıl bir seyir takip edilerek tamamlandığı ortaya konulmuştur.

Bir taraftan rahmet ve azabın, diğer taraftan ümit ve korkunun iç içe sunulduğu kıssada ziyaret adabından misafirperverliğe, selam alma ve selamı iade tarzından konuşma adabına, eğitimden ahlaka pek çok konu yer almıştır. Bu tür kıssalarda satırlarda yazılanları okuyabildiğimiz kadar satır aralarını okuyabilmek de oldukça önemlidir.

Örnek bir deneme olarak hazırlanan bu çalışmada ilgili kıssanın bizim bilmediğimiz daha başka yönleri ve hikmetleri de olabilir. Gerek bu kıssanın bize gizli kalan yönlerini, gerekse daha başka kıssaları ve diğer Kur'an ayetlerini okuyup yorumlayacak araştırmacılar olacaktır. Zira Kur'an'ın mana ve harikalarının tükenmeyeceği, çağlar eskidikçe onun her an tazeleneyeceği bilinen bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fadıl Hasan. *Eşâlîbu'l-beyân fi 'ulûmi'l-belâgati*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.
- . *Kaşaşu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2010.
- el-Ânî, Abdulkadi b. Molla Huveyş es-Seyyid Mahmud Âli Ğâzî. *Beyânu'l-me'ânî*. Dimaşk: Matabatu't-Terakkî, 1382/1965.
- el-Askerî, Ebû Hilal el-Hasen b. Abdillâh. *el-Fûrûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kâhire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, ts.
- Aydemir, Abdullâh. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Min Ravai'l-Kur'an*. Dimeşk: Mektebetü'l-Farabi, 1970.
- el-Cezâirî, es-Seyyid Nimetullah. *en-Nûru'l-mubin fi kaşâsi'l-enbiyâ ve ve'l-murselîn*. Thk. el-Hacc Muhsin Akil. Beyrut: Dâru'l-Belaga, 1997/1417.
- Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi". *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 18/58 (2015): 41-58.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed ibn Abdirrahîm. *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Târîhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Çev. Ahmet Çelen vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dıyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. Beyrut: Müessesetü Şaban, 1866.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed ibn Davud. *el-Ahbâru't-tvâil*. Thk. Abdulmunim Amir. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Eren, Cüneyt, *Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: Nil Yayınları, 2000.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakûb. *Beşâiru zevi't-temyîz fi kitabillahi'l-'azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1426/1996.
- el-Ğirnatî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi. Thk. Mahmûd Kamil Ahmed, *Milâku't-te'vîli'l-kâti' bi-zevi'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fi tevcihi'l-*

- muteşâbihi'l-lafzi min 'âyi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405.
- el-Hâlidî, Salah Abdulfettah. *Letâifu Kur'âniye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2004.
- Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî. *Durratu't-tenzîl ve ğurratu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmîiatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.
- Havva, Said, *el-Esâs fi't-tefsîr*. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- el-Hicazî, Muhammed Mahmud. *el-Vahdetü'l-mevdûiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. el-Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1390/1970.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu Medineti Dimeşk*. Thk. Ömer ibn Ğarâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman Muhammed. *Târîhu İbni Haldun*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- . *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Samî ibn Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *et-Tebşıra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- . *Funûnu'l-efnân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1408/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali ibn Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Dâru Sadır, 1399/1979.
- el-Kinânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Sadullah ibn Cema Bedruddin. *Keşfu'l-me'ânî fi muteşâbihi'l-mesânî*. Thk. Abdulcevad Halef, Mansûre: Dâru'l-Vefa, 1410/1990.
- el-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza b. Nasr Ebû'l-Kâsım Burhanuddin. *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân el-musemmâ el-burhân fi tevcihi muteşâbihi'l-Kur'ân limâ fihî mine'l-hucceci ve'l-beyân*. Thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit Tercümesi*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1995.

- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed ibn Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Ebu İshak İbrahim İtfiş. Kahire: 1967.
- Kutub, Seyyid, *et-Taşvîru'l-Fenniyyu fi'l-Kur'an*. el-Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1976.
- el-Mut'inî, Abdulazîm İbrahim. *İstifhamu'l-belâğî li'l-istifhâm fi'l-Kur'ânî'l-Hakîm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1432/2012.
- en-Neysaburî, el-Hâkim Ebu Abdillâh Muhammed ibn Abdullah. *el-Mustedrek 'ala's-Sahîhayn fi'l-hadîs*. thk. Mustafa Abdu'l-Kadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Râğîb el-İsfehânî. *el-Mufredât fi ğaribi'l- Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1986.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l'Arabî, 1420/1999.
- es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed ibn Muhammed b. İbrahim. *'Arâisu'l-mecâlis/Kasasu'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1405.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *en-Nubuuvetu ve'l-enbiyâ*. Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1405/1995.
- . *Şafvetü't-tefâsîr*. Dâru's-Sâbûnî, Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Samerrâî, Fâdıl b. Sâlih. *Belâğatü'l-keleme fi't-ta'bîri'l-Kur'anî*. Kahire: Şirketü'l-Âtik, 1437/2006.
- . *Lemesâtun beyâniyyetun fi nuşûşin mine't-tenzîl*. Ammân: Dâru Ammâr, 1423/2003.
- eş-Şarâvî, Muhammed Mütevellî. *Kıssaşu'l-enbiyâ*. nşr. Mişavi Ganim Cabir. el-Kahire: Mektebetü't-Turâsî'l-İslâmî, ts.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Düşünce Yayınları, 1995.
- Şimşek, Said. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Tabbara, Afif Abdulfetteh. *Me'a'l-enbiyâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- et-Taberî, Muhammed ibn Cerîr. *Târihu'l-umem ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Vasfî, el-Hacc Muhammed. *el-İrtibatü'z-zemenî beyne'l-enbiyâ ve'r-rusul*. Limasol: el-Ceffan ve'l-Cabî, 1418/1997.

el-Yakûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Cafer. *Târîhu'l-Yakubî*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiku Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1986.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-munîr fî'l-'akîde ve's-şerîa ve'l-menhec*. Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1418/1998.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University
e-ISSN: 2147-2823
RTEUIFD, June 2019, (15): 281-311

**Medeniyetler Arası Teknoloji Transferinde Bir Tartışma Alanı:
Latin Yelkeni**

A Debated Issue in the Transfer of Technology between Civilizations:
The Lateen Sail

Nihal ŞAHİN UTKU

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üni. İlahiyat Fak., İslam Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., İstanbul Uni. Faculty of Theology, Department of Islamic History
Istanbul/Turkey

nihalutku@yahoo.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-2998-4026

Atf: Şahin Utku, Nihal. "Medeniyetler Arası Teknoloji Transferinde Bir Tartışma Alanı:
Latin Yelkeni". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019):
281-311. Doi:<http://doi.org/10.32950/rteuifd.559081>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 281-311

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Medeniyetler Arası Teknoloji Transferinde Bir Tartışma Alanı: Latin Yelkeni

Öz: Tarih boyunca diğer birçok alandaki ilerlemelere nispetle oldukça az gelişme gösteren yelken teknolojisi açısından Latin yelkeni, gemilerin manevra kabiliyetlerini arttıran ve rüzgara karşı ilerlemelerini sağlayan en önemli gelişme olarak görülmüş ve bu gelişmenin de Akdeniz'e Araplar tarafından aktarıldığı ileri sürülmüştür. Ancak bu tez hem Akdeniz'de hem de Okyanusya'da elde edilen bazı görsel ve arkeolojik bulgularla sorgulanmıştır. Latin yelkenin teknik olarak kullanımına ve tarihî gelişimine odaklanan bu çalışma, aynı zamanda medeniyetler arası teknoloji transferinde bir tartışma alanı olan bu konu etrafındaki farklı tezleri tarih metodu ve tasarımı açısından değerlendirmektedir. Bu çerçevede hem bu bulguların hem de araştırmacıların fikrî duruşlarının inşa etmeye çalıştıkları tarih kurgusu üzerindeki etkilerini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, Denizcilik Teknolojisi, Gemicilik, Latin Yelkeni, Hint Okyanusu, Akdeniz

A Debated Issue in the Transfer of Technology between Civilizations: The Lateen Sail

Abstract: It has been argued that the Lateen sail has been a major development in sail technology, which has actually developed rather slowly compared to technologies in other areas, because it allowed ships to move against the wind and also because it provided additional maneuverability. It has also been discussed that this technology was brought to the Mediterranean by the Arabs. This has been disputed due to some visual and archaeological findings and studies in the Mediterranean and the Oceania. This paper studies the Lateen sail both from a technical and a historical perspective. It also examines the arguments concerning the origin of the Lateen sail in the light of the methodology and conceptualization of history. Within this framework, we will look not only to the meaning of the presence of the findings upon which these different versions of history are built upon, but also the impact of the findings and the positions taken by the historians on the reconstruction efforts.

Keywords: History of the Middle Ages, Marine Technology, Shipbuilding, Lateen Sail, Indian Ocean, Mediterranean

موضوع خلاف في نقل تقنية بين الحضارات: الشراع اللاتيني

ملخص: لقد قيل إن الشراع اللاتيني كان بمثابة تطوّر هائل في تقنية الشراع التي تطوّرت في الواقع ببطء شديد مقارنة بالتطوّر التقني في حقول أخرى، لأنه سمح للسفن بالتحرك بعكس جهة الريح، وكذلك لأنه وفر لها إمكانية إجراء مناورات إضافية إلى ذلك. وقد قيل أيضاً أن هذه التقنية قد تمّ إدخالها إلى البحر المتوسط من قبل العرب. هذا كان موضوع خلافٍ بسبب بعض النتائج والدراسات حول البحر المتوسط وأوقيانوسيا. تفحص هذه الورقة الشراع اللاتيني من منظور تقني وتاريخي. كما أنها تبحث عن الحجج المتعلقة بأصل الشراع اللاتيني، في ضوء منهجية التاريخ والمفاهيم والتصورات التاريخية.

الكلمات المفتاحية: تاريخ العصور الوسطى، التكنولوجيا البحرية، بناء السفن، السفن الشراعية، المحيط الهندي، البحر الأبيض المتوسط

GİRİŞ

İnsanoğlu, Antik Çağ'dan itibaren doğada tabii bir enerji kaynağı olarak bulunan rüzgarı dizginlemeye çalışmış ve kendi işine yarayacak şekilde kullanmak istemiştir. Bu çerçevede insanoğlunu ufkun ötesindeki dünyalara taşıyan, bugün içinde yaşadığı geniş coğrafyayı keşfetmesine imkân sağlayan teknolojilerden biri de hiç şüphesiz yelken olmuştur. Yelken vesileyle toplumların bir yandan farklı bölgeler arasında ticari, diplomatik ve askerî seferler yapma imkânı kolaylaşmış, diğer yandan da mal ve insanın yanı sıra hayvan, bitki, hatta kültürel öğelerin bir yerden diğerine taşınması mümkün olmuştur. Yelken kullanımına dair ilk arkeolojik deliller M.Ö. VI. binyılın ortalarına kadar uzanmaktadır. Antik Mezopotamya medeniyetlerine ait Kuveyt'te bulunan boyanmış disklerde yer alan tekne figürlerinde belirgin bir şekilde yelken direklerinin bulunması, söz konusu gemilerin İran Körfezi sahilleri boyunca deniz seferleri yaptıklarına işaret etmektedir (Carter, 2006, 55-60). Buna karşın Antik Mısır'da yelken kullanımına dair ilk bulgular M.Ö. IV. binyılın ilk asrına uzanmakta ve bu döneme ait vazolarda betimlenen gemilerde belirgin bir şekilde kare yelken kullanımına rastlanmaktadır (McGrail, 2009, 19). Diğer yandan gemilerde yelken ve özellikle de muson rüzgarlarının kullanıldığına işaret eden Hint Okyanusu'na ait arkeolojik ve yazılı deliller, milattan önceki ve sonraki binyıllara tekabül etmektedir.¹

Her ne kadar söz konusu örneklerde de görüldüğü üzere, tarih boyunca birçok alanda önemli teknolojik ilerlemeler yaşanmış olsa da rüzgarı kullanmaya çalışan teknolojilere bakıldığında bu alandaki ilerlemenin oldukça kısıtlı kaldığı gözlemlenmektedir. Bu durum özellikle yelken söz konusu olduğunda daha da belirgin bir hal almaktadır (Brindley, 1926, 13). Şüphesiz ki, basit ve düz bir yelken ile deniz ve okyanus aşırı yolculuklara çıkan kalyonların farklı düzeneklerle yönetilen çok katlı yelkenleri arasında, kullanılan malzeme ve arma teknolojisi açısından belirgin bir gelişmeden bahsedilebilmektedir. Bununla birlikte, Mezopotamya ve Mısır'ın ilk yelkenli nehir teknelerinden bugünlerin yarış ve hobi amaçlı kullanılan yelkenlilerine uzanan süreçte karşılaşılan iki temel yelken teknolojisinin çok fazla değişmediği görülmektedir.

Yelken teknolojisinin nerede ve nasıl geliştiği, bu çerçevede farklı topluluklar arasındaki etkileşimlerden ne ölçüde etkilendiği konusu, tarihçiler tarafından

¹ Bk. (Tripathi, 2011, 1076). Bu bölgede Muson rüzgar rejiminin düzenli olması özellikle uzun mesafeli gemilerin kare yelken kullanabilmelerine olanak tanımaktadır.

tartışılacağı bir mevzudur. Kimi zaman milliyetçi bir damarla beslenen bu tür tartışmalar, az sayıda bulgunun genelleme yapılarak yorumlanmasıyla birbirinden oldukça farklı çıkarımların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Söz konusu tartışmaların rengi ve seyri bazen de ortaya çıkan yeni arkeolojik, görsel ve edebî bulgularla yön değiştirmiştir. Latin yelkeni söz konusu olduğunda da bu dinamiklerin belirgin bir şekilde devreye girdiği görülmektedir. Bu konuda farklı görüşleri dile getiren ya da bu alandaki tartışmaları detaylıca irdeleyen ve değerlendiren araştırmalar mevcuttur.² Bu çalışma, söz konusu araştırmalardaki temel yaklaşımları ortaya koymakta ve bu tartışmaları tarih metodunun temel sorunsalları açısından ele almaktadır. Makale, Latin yelkeninin yüzlerce yıllık tarihini ve farklı zaman ve coğrafyalarda nasıl kullanıldığını ele almamakta, daha ziyade ilk çıkışı ve yayılımı konularında Arapların rolünü değerlendirmektedir. Bu çerçevede Latin yelkeni tartışmaları, tarih biliminin temel sorunsallarından biri olan bulguların değerlendirilmesi ve bu bulgular üzerine tarihin bir kurgu olarak yazılması problemine tipik bir örnek oluşturmaktadır. Hatta konunun teknik boyutlarının yoğunluğu nedeniyle tartışmalar farklı noktalara da gidebilmektedir. Bu sebeple öncelikle yelken türlerinin belli başlı çalışma prensiplerinin ortaya konması faydalı olacaktır.

1. Farklı Yelken Türlerinin Çalışma Prensipleri

Tarih boyunca muhtelif zaman ve bölgelerde ilk bakışta birbirinden oldukça farklı gibi gözükse de çok sayıda yelken türünün geliştiği yönünde bir izlenim varsa da esasında bu yelkenlerin hepsi iki temel yelken teknolojisine dayanmaktadır. Bunlardan ilki ve daha basiti, arkadan esen rüzgarla şişen ve oluşturduğu direnç sayesinde rüzgarın ittiği ve beraberinde sabitlenmiş olduğu tekneyi de harekete geçiren kare yelkendir. Bu tarz yelkenlerin genel bir başlık altında “kare yelken” adını taşıması, bunların kare şeklinde olduğu anlamına gelmemektedir. Bu sınıfa giren yelkenler (ve onları tutan serenleri), hem teknenin omurgasına hem de üzerinde buldukları direklere dik bir açıyla yerleştirilmektedir. Türkçe denizcilik terminolojisinde bu kategorideki yelkenlere *kabasorta arma* denilmektedir.³ Bu yelkenlerin kullanımındaki temel amaç, arkadan gelen rüzgarın itme gücünden azami derecede faydalanmak olduğundan şeklinden ziyade büyüklüğü (rüzgarı yakalayacak olan yüzey alanının

² Doktora çalışmasını bu konuya hasreden Whitewright'ın tezi bu konudaki en detaylı çalışmadır (Whitewright, 2008).

³ Bk. (Nutmî, 2011, 139 ve 267).

genişliği) önem taşımaktadır. Kare yelkenlerin yüzey alanının büyümesi, rüzgarın arkadan estiği durumlarda tekneye daha fazla ivme kazandırmakta veya daha büyük teknelerin hareket etmesine imkân sağlamaktadır (Kimball, 2010, 32).⁴

Ancak yelkenin büyümesiyle birlikte açılması, sarılması ve yönetilmesi, özellikle de fırtınalı havalarda daha da zorlaşmakta ve bu sebeple geminin mürettebatının sayıca artırılması gerekmektedir. Tarih boyunca bu tür yelkenlerle ilgili olarak görülen en önemli gelişmelerin başında, bu sorunun çözümüne yönelik arayışlar yer almıştır. Bir taraftan kare yelkenlerin yönetimini kolaylaştıracak mekanizmalar ve donanımlar geliştirilmiş, diğer yandan da büyük bir yelken yerine daha küçük birkaç yelkenle aynı verimin elde edilmesine çalışılmıştır. Zira küçük yelkenlerin yönetimi büyük olanlara nispetle daha kolaydır. Bu sebeple hem gemilerde yelken açılan direklerin hem de aynı direğe bağlanan yelkenlerin sayısı zaman içinde artmıştır. Böylece çok sayıda küçük yelkenle daha büyük bir toplam yüzey alanı elde edilmiştir.

Ancak kare yelkenlerin kullanımına yönelik bir başka husus, daha büyük bir sorun olarak denizcileri yormuştur. Bu tür yelkenlerin verimi, yüzeyleri ile rüzgarın yönü dik bir açı oluşturduğunda azami seviyeye çıkmaktadır. Bir başka deyişle, rüzgar geminin tam arkasından değil de yanlardan esmeye başladığında verim düşmekte, rüzgarın önden esmesi halinde ise yelkenin tamamen toplanması gerekmektedir. Yelkeni tutan serenin, yelken direğine sabitlendiği durumlarda kare yelkenler, ancak rüzgar geminin tam arkasından estiği zamanlarda verimli olabilmektedir. Rüzgarın yön değiştirmesi veya geminin rüzgarın estiği yön dışında başka bir yöne gitmesi durumunda yelkenlerin verimi düşmekte ve belli bir açıdan sonra da yelkenler tamamen sönmektedir. Kare yelkenlerin kullanımındaki bu dezavantaj, yelkenin yönünün rüzgarı arkaya alacak şekilde değiştirilebilmesiyle azaltılabilmektedir. Bu da yelkeni tutan serenin belli ölçüde sağa ve sola dönmesine imkân sağlayacak bir mekanizma üzerine oturtulması ve yelkenin alt uçlarından geminin küpeştesinin farklı noktalarına bağlanmasıyla mümkün olabilmektedir. Böylece gitmek istenilen yön rüzgarın estiği yön değilse bile rüzgarın arkaya alınmasıyla dümenin gitmek istenen yöne kırılabilmesi sağlanmaktadır. Her hâlükârda sadece kare yelkenlerle donatılmış bir teknenin üst hız sınırını rüzgarın hızı belirlemektedir (Kimball, 2010, 35).

⁴ Formül olarak vermek gerekirse; $m \cdot a = p \cdot y \cdot f$. Burada m teknenin kütlesini, a ivmesini, p rüzgar basıncını, y yelkenin alanını, f su ve havadan kaynaklanan direnci ifade etmektedir. Bk. (Kimball, 2010, 27).

Arka çaprazdan gelen rüzgarla verimi düşen kare yelkenler, rüzgara karşı ilerleme konusunda büyük ölçüde yetersiz kalmaktadır. Bu gibi durumlarda, tamamen kare yelkenlerden oluşan bir donanmaya sahip bir geminin mürettebatının yapabileceği en uygun seçenek, yelkenleri toplamak ve kürekleri devreye sokmak olacaktır. Özellikle İlk Çağ'da Akdeniz'de seyreden kare yelken gemilerde kürek donanımlarının ve teşkilatının bu kadar önemli olmasının en önemli sebeplerinden biri de muhtemelen kare yelkenlerin bu yetersizliği olsa gerekir.

Bu yetersizliği bertaraf etmek için geliştirilen ikinci yelken tipi ise kare yelkenden farklı olarak yelken ve sereniyle omurgaya dik değil paralel uzanan ve Türkçe denizcilik literatüründe de *sübye arma* olarak bilinen yelken türüdür.⁵ Bu yelken, prua – pupa yönünde yerleştirildiği için İngilizce'de *fore-and-aft sail* olarak isimlendirilir. Antik Çağ'dan itibaren kullanılan Latin yelkeninden bugünün dünyasında kullanılan modern yelkenlere kadar çok farklı çeşitleri bulunan sübye donanımın rüzgar ile etkileşimi, kare yelkenlerden hem farklı hem de daha karmaşıktır. Bu tür yelkenler rüzgarın sadece itme kuvvetinden faydalanmazlar. Hatta rüzgarın itme kuvvetinin etkisi, yelkenin etrafındaki dolaşımı sayesinde oluşan emme veya kaldırma kuvvetine nispetle, en azından bazı rüzgar açıları için, oldukça önemsiz düzeydedir.

Bir akışkanın kanat veya yelken gibi cisimlerin (*aerofoil*) etrafındaki dolaşımının sebep olduğu dinamikler çok eski dönemlerden itibaren ilgi çekmiş ve çeşitli spekülatif ve bilimsel değerlendirmelere konu olmuşsa da özellikle XVIII. yüzyılda Bernoulli'nin ve Euler'in bu alandaki çalışmalarından sonra konu nispeten anlaşılmaya başlanmıştır. Ancak uçak kanatlarına göre çok daha farklı (edilgen ve yumuşak) bir profile sahip olan yelkenlerin aerodinamik özelliklerinin detaylarına, modern bilgisayar teknikleri ve simülasyonlarından sonra ancak son 50 yılda vakıf olunabilmiştir. Özellikle de yan yana veya birbirinin yakınında bulunan yelkenlerin etrafından dolaşan hava akımının oluşturduğu basınç farkları ve girdapların mahiyeti son dönemlerde net bir şekilde gözlemlenebilir olmuştur. Basitçe ifade etmek gerekirse, hava akımı yelken kesitinin etrafından dolaşırken yelkenin iki yüzeyi etrafında simetrik bir seyir izlemez. Bu asimetri içbükey yüzeyde (rüzgar alan yüzeyde) dışbükey yüzeye nispetle daha yüksek bir basınç alanının oluşmasına sebep olur. Bu basınç farkı yelken yüzeyine dik bir kuvvet oluşturarak emme ya da kaldırma diyebileceğimiz bir etkiyle teknenin

⁵ Bk. (Nutkî, 2011, 267).

hareketine imkân sağlar.⁶ Diğer yandan yelken üzerine düşen bu kuvvet aynı zamanda tekneye de yandan bir kuvvet uygular. Yandan gelen bu kuvvet, dümen, *salma* (teknenin altında omurga boyunca uzanan çıkıntı) ve mürettebatın gayretleriyle dengelenmezse tekneyi alabora edebilir. ⁷ (Şekil 1: Yelken ve Gemi Üzerindeki Kuvvetler).

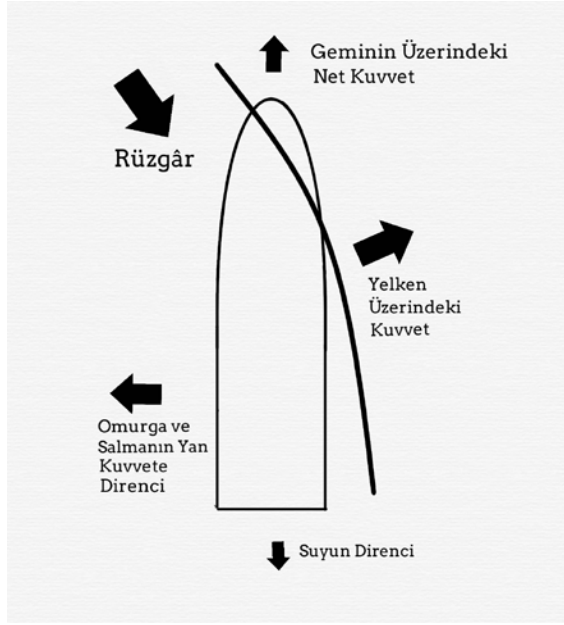
Her hâlükârda bu yelkenler sayesinde tekne, rüzgarı tam karşıdan almayarak rüzgara karşı çapraz bir açıyla zikzak çizerek ilerleyebilmektedir. Rüzgara karşı ilerlemek için teknenin zikzaklar yaparak sürekli bir şekilde rüzgara yaklaşık 45°'lik bir açıyla kalmasını sağlayan bu manevrayı yelkenciler *tiramola* (*tacking*)⁸ şeklinde isimlendirirler. Bu manevra, yelkenin de yönünün değiştirilmesini gerektirir. Bu manevra sırasında mürettebat hem yelkenin yönünü değiştirmek hem dümeni tutmak hem de yandan gelen kuvvetleri dengelemek zorundadır. Tüm bu işlemlerin düzgün bir şekilde ve her zikzak sırasında yapılması gerekir. Bu sebeple Latin yelkenli gemilerin mürettebatı, sürekli olarak hız ve manevra kabiliyeti ile teknelerinin dengesi arasında içinde buldukları koşullara uygun bir aksiyon almak durumundadır. Söz konusu denge geminin şekliyle de yakından ilişkilidir. Teknenin su altında kalan kısmının yüzeyi genişledikçe (yani yayvanlaşıp derinleştikçe) suyun kaldırma kuvveti ve direnci yandan gelen güçleri dengelemektedir. Ancak bu yapısal avantaj aynı zamanda geminin karşı karşıya kalacağı direnci de arttırmakta ve teknenin manevra kabiliyetini ve hız kazanma becerisini azaltmaktadır.⁹

⁶ Basınç farkının niçin olduğu konusunda çok farklı değerlendirmeler vardır. Bu konudaki tartışmalar için bk. (Gentry, 1981; Hoffman, 2009; Anderson, 2008). Basınç farkları hız, havanın viskozitesi ve çoklu yelkenler arasında oluşan girdaplar gibi çeşitli sebeplere dayanmaktadır.

⁷ Detaylı çalışmalar için bk. (Kimball, 2010, 50-76; Anderson, 2008, 38-39).

⁸ Bk. (Nutkî, 2011, 289).

⁹ Detaylı modeller için bk. (Kimball, 2010, 77-102).



Şekil 1: Yelken ve Gemi Üzerindeki Kuvvetler

Tiramola manevrası sırasında yönün değişmesiyle tabii olarak rüzgarın da tekneye estiği taraf değişmekteydi. Latin yelkeninde serenin uzun olması dolayısıyla esen rüzgar yelkeni bağlı olduğu direğe doğru itmekte ve yelkenin tam verimli çalışmasını engelleyebilmekteydi. Bu sebeple yelkeni tutan serenin de direğin diğer tarafına taşınması gerekiyordu. Bu işlem genellikle serenin dik bir pozisyona kaldırılıp ardından direğin diğer tarafına taşınmasıyla mümkün olabilmekteydi (McGrail, 2014, 32). Rüzgar karşıdan eserken ve tekne yön değiştirirken büyük bir serenin bu şekilde direğin diğer tarafına geçirilmesi oldukça zahmetli bir işti. Bu yüzden, özellikle de rüzgar sert estiğinde, teknenin pupasının rüzgara gelecek şekilde döndürüldüğü ve yelkenin yönünün değiştirildiği oluyordu (Hourani, 1975, 109). Muhtemelen mürettebat, özellikle sık manevra yapmaları gereken kıyı bölgelerinde ve mercan kayalıkları arasından geçerken bu işle uğraşmıyor ve yelkenin direğe yapışmasına ve verimin düşmesine izin veriyordu. Bu tarz bir kullanımı bugünün Latin yelkenli teknelerinde dahi görmek mümkündür.¹⁰

¹⁰ Yelkenin kontrasını değiştirmeden (*bad tack*) ilerleyen yerel bir tekne için bk. (Johnson, ts.).

Her hâlükârda yelkeni indirip kaldırmak veya yön değiştirmek her zaman kolay olmuyordu. Rüzgar hızının saatte yaklaşık 33,5 km. olduğu sert frişka rüzgarında (Beaufort rüzgar ölçeğinde 5) bu işlemler belli ölçüde mümkün olabiliyordu. Rüzgar hızının hafifçe artması bile yelkenlere etki eden gücü katladığı için mürettebatın en kısa sürede yelken alanını küçültmesi (*camadan vurması*)¹¹ gerekiyordu. Aksi takdirde yelkenin yönünü değiştirmek mümkün olamadığı gibi, yan kuvvetler sebebiyle teknenin alabora olma ihtimali de artıyordu (Kimball, 2010, 12-13).¹²

Kare yelkenlerde yelken alanını küçültmek veya yelkeni tamamen toplamak (*istinga etmek*)¹³ nispeten daha kolayken, sübye yelkenlerde bu oldukça zordu. Özellikle de umumiyetle geminin boyundan daha uzun olan serene bağlı bir Latin yelkenini toplamak çok sıkıntılıydı. Latin yelkenlerde yelken alanı genellikle doğrudan küçültülemediği için bu gibi durumlarda mevcut yelken indirilip yerine daha küçük bir yelken takılıyordu (Tibbets, 1981, 58; Hourani, 1975, 110).¹⁴ Bu işlemin fırtınalı havalarda yapılmasının oldukça zor olduğu anlaşılmaktadır. Zira seyyahların hatıratında bu anlar aşağıda da görüleceği üzere oldukça kötü intibalarla ifade edilmektedir.

Batı dünyasının coğrafi keşiflerde kullandıkları Latin yelkenli büyük karavellerde de benzer sıkıntılar oluyordu. Bu gemiler manevra kabiliyetleri ve rüzgara karşı ilerleyebilmeleri sayesinde bilinmeyen rüzgar rejimlerinin ve kıyı şeritlerinin olduğu yerlere yönelik keşiflerde ve uzun mesafeli seyirlerde elverişli olsalar da Latin yelkenli bir geminin yelkenlerini yönetmek büyük bir mürettebat gerektirebiliyordu. Büyük bir mürettebat ise hem yüklü ihtiyaç maddeleri hem de büyük bir ambar demekti. Oysa uzun mesafede bilinmeyen denizlere açılma sırasında mürettebat için az, buna karşılık gıda ve içme suyu gibi ihtiyaç malzemeleri için çok yer ayrılması gerekiyordu. Çok sayıda kare yelken ile farklı tiplerde sübye yelken donanımlarını bir arada kullanan gemilerin çıkışı bu ihtiyaçtan doğmuştur. Kimi zaman da uzun yolculuklar öncesinde uygun yelkene sahip olmayan gemilerin yelken donanımları değiştirilebiliyordu (Campbell, 1995, 21). Neticede toptan olarak bakıldığında bir yelken donanımının

¹¹ Bk. (Nutki, 2011, 43).

¹² Su ve hava gibi bir akışkanın içindeki herhangi bir nesnenin (tekne, yelken, dümen) üzerinde akışkanın uyguladığı kuvvet, akışkanın nesneye nispetle hızının karesiyle orantılıdır.

¹³ Bk. (Nutki, 2011, 134).

¹⁴ Vatikan'ın XIV. yüzyılda Kıbrıs'ta yapımı için siparişi verilen gemilerle ilgili evrakları değerlendiren Arenson, yedek yelkenin nispeten küçük teknelerde bile bulunduğunu kaydeder. Latin yelkenli gemilerde bu yedek (ve küçük) yelken özellikle önemliydi (Arenson 1987, 17).

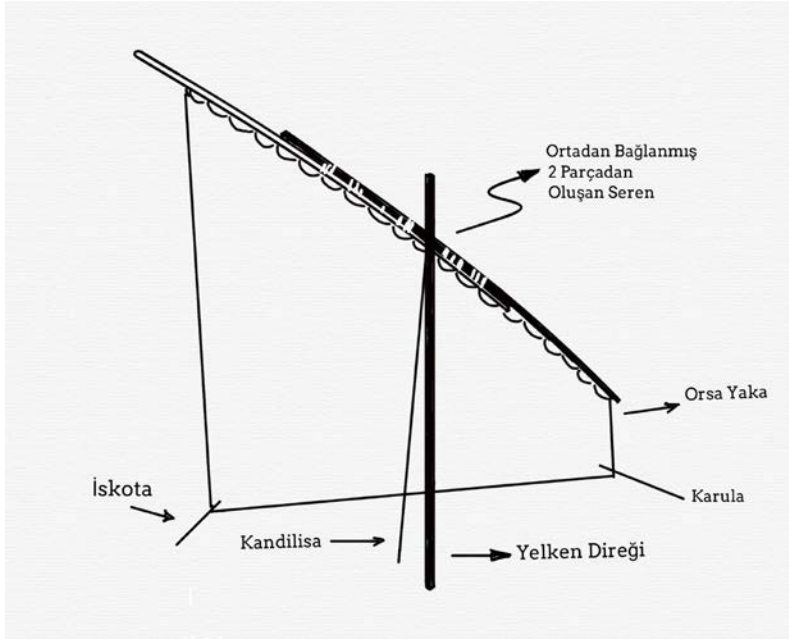
diğerine nispetle her koşulda daha iyi olduğu ileri sürülememektedir. Özellikle de farklı rüzgar, deniz ve kıyı koşullarıyla karşılaşılan uzun mesafelerde seyreden gemilerde, yelkeni ne olursa olsun, tek tip yelken kullanan tekneler arasında hiçbir diğerlerine nispetle belirgin bir performans üstünlüğü sergileyememektedir (Whitewright, 2011, 91-92). Muhtemelen bazı rüzgarlarda ve kıyı coğrafyalarında Latin yelken elverişli görülürken, başka ortamlarda kare yelken tercih edilebiliyordu.

Tarih boyunca farklı tarzlarda geliştirilen sübye yelken türü içinde en bilineni olan Latin yelken, uzun bir serene (yelken direğinin üst tarafına yatay olarak bağlanan direk) tutturulmuş üçgen bir yelken türüdür. Çoğu zaman üzerine bağlı olduğu yelken direğinden daha uzun olan serene genellikle kolay takılıp çıkarılabilmesi için birbirine bağlanan iki parçadan oluşur. Bu tip yelkenlere sahip teknelerde yelken direğinin geleneksel olarak ön tarafta ve bir miktar öne yatık olduğu görülür. Zira normalde direği tepesinden sabitleyen iplerden (*istralya*)¹⁵ direği pruvaya bağlayan ön ıstralya, bu tip teknelerde yelkenin her yöne rahat çevrilebilmesi için bulunmayabilmektedir. Serene eğik bir şekilde alt kısmı rüzgara gelecek şekilde bağlanırken, rüzgarın esiş istikametine göre iskele ve sancak yönlerine döndürülebilmektedir (McGrail, 2014, 32).

Akdeniz’de kullanılan Latin yelkeni (bu coğrafyada bilinen adıyla Arap Latin yelkeni- *settee*) tam olarak üçgen olmayıp bir kenarı diğerinden oldukça kısa bir yamuk şeklindedir. Bu yelkenlerde kısa kenar (*orsa yaka- luff*)¹⁶ rüzgara bakan taraftır (McGrail, 2014, 32) (Şekil 2: Latin Yelken Detayı). Bunun dışında “sübye yelken” olarak bilinen farklı modeller de mevcuttur. Bunların bir kısmına aşağıda değinilecektir.

¹⁵ Bk. (Nutki, 2011, 134).

¹⁶ Bk. (Nutki, 2011, 218-219).



Şekil 2: Latin Yelken Detayı

2. Latin Yelkenin Tarihî Gelişimi

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Antik Çağ'dan bugüne esasında iki temel yelken teknolojisi bulunmaktadır. Bu anlamda diğer birçok alana nispetle yelken teknolojisi tarih boyunca çok büyük sıçramalar yapmış değildir. Örneğin kare yelkeni, çalışma prensiplerinin basit olması nedeniyle rüzgarla haşır neşir olan tüm denizcilerin kısa sürede önlerinde bir örnek olmasa dahi sezgisel olarak geliştirebilecekleri tahmin edilmektedir. Buna karşılık sübye yelkenlerin çalışma prensiplerinin son dönemlere kadar bile çok iyi anlaşılmadığı göz önünde tutulursa, bu tür yelkenlerin kare yelken gibi farklı coğrafyalarda bağımsız bir şekilde gelişmesinin pek mümkün olmadığı ve ancak bir topluluktan diğerine toplumlar arası etkileşimle yayıldığı ve yelkenlerin çok yavaş bir şekilde kare yelkenden Latin yelken aracılığıyla modern sübye yelkenlere doğru evrildiği ileri sürülmüştür (Campbell, 1995, 1). Bu çerçevede Akdeniz'de Latin yelken kullanımının büyük ölçüde Araplardan geldiği ve Avrupalı denizcilerin Latin yelken kullanımı sayesinde dünyaya açılıp coğrafi keşifler yapabildikleri iddia edilmiştir.¹⁷ Başta Adriyatik olmak

¹⁷ Uzun bir süre yaygın kabul gören bu tez için bk. (Hourani, 1975, 104).

üzere Akdeniz'in birçok geleneksel balıkçı kasabasında bugün dahi üretilen teknelerle Arabistan Yarımadası'nın farklı bölgelerinde son yüzyıla kadar inşa edilen tekneler arasında özellikle yelken arması açısından oldukça yakın benzerlikler görülmektedir. Bu benzerliklerin ortak bir tarihî geçmişe işaret ettiği tezi akla yatkın durmaktadır. Tabii olarak tüm bu iddialara karşı muhtelif karşı tezler geliştirilmiş ve özellikle son dönemlerde ortaya çıkan arkeolojik, batık ve görsel malzemelerle bu karşı tezler desteklenmeye çalışılmıştır.

Farklı medeniyetler arası bu tür aktarımların gelişimini ölçmek oldukça zordur. Buna karşılık bu etkileşimlerin ve yayılmaların geçmişte olduğu gibi bugün de devam ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede gemi teknolojisi açısından modern dönemlere ait aktarımların varlığı tespit edilmiştir. Örneğin, 1800'lerin sonlarına doğru San Fransisco'ya yerleşen İtalyan göçmenler arasında bulunan çok sayıdaki balıkçı aileleri, burada kendi ülkelerinden bildikleri tekneleri inşa etmeye başlamışlardır. San Fransisco filikası (*felucca*)¹⁸ olarak bilinen bu tekneler, Latin yelkenleri ile donatılmış ve buranın kıyı coğrafyasına ve dalgalı sularına çok uygun olduğu için kısa sürede bölge halkı tarafından benimsenmiştir (Panella, 2002). Modern dönemlerde gerçekleşebilen bu türden bir yayılımın geçmişte de yaşanmış olması oldukça muhtemeldir. Ancak aşağıda da görüleceği gibi, en azından eldeki bulgularla bunu kesin bir şekilde ortaya koyabilmek çok kolay gözükmemektedir.

Eldeki delillerden yola çıkarak ilk kullanılan yelken türünün kare yelken olduğu konusunda bildiğimiz kadarıyla kimsenin bir itirazı bulunmamaktadır.¹⁹ Antik Çağ'da geleneksel dünyada (Akdeniz ve Batı Hint Okyanusu) gemilerde ekseriyetle kare yelkenin kullanıldığı sanılmaktadır. Antik dönem duvar resimlerinden de anlaşıldığı üzere yelken kullanımına dair ilk bulguların edinildiği Mısır'da da başlarda kare yelkenin kullanıldığı bilinmektedir (McGrail, 2009, 277; Casson, 2002, 16-17). Antik

¹⁸ *Felucca*, filika ve türevleri, Arapça gemi anlamına gelen fulk (فلك) kelimesinden gelmektedir. Mısır'dan İspanya'ya Akdeniz dünyasında savaş gemilerinden balıkçı teknelerine kadar birçok gemi bu isim ve türevleriyle tanınır (Panella, 2002, 32-35). Benzer şekilde Batı'da Latin yelkenli büyük gemilere verilen bir isim olan karavel ve korvet kelimelerinin de Arapça'da tekne için kullanılan *garib* kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür. Diğer yandan *garib* kelimesinin Yunanca'dan geldiği de iddia edilmiştir (Pryor, 2004, 44). Her hâlükârda bu kelimelerin Arapça'dan geçmiş olmasından genel neticeler çıkarmakta acele etmemek gerekir. Özellikle de Arapların gemicilik ve denizciliği fethettikleri bölgelerin insanlarından öğrendikleri unutulmamalıdır. Bu durumda Akdeniz denizcilik terminolojisinde Arapçanın etkisini, Arapların bölgedeki hakimiyetine bağlamak daha anlamlı durmaktadır.

¹⁹ Bu tabii ki eldeki bulguların ortaya koyduğu bir durumdur. Sübye yelken kullanan Pasifik Okyanusu adalarında Antik dönemde ne tür yelkenlerin kullanıldığı, ortada bulgu olmadığı için bilinmemektedir. Bununla birlikte basit kare yelkenlerin kullanılmış olması akla yatkındır.

Mısır gemi yapımının, diğer başka unsurlarda olduğu gibi, Mezopotamya'dan etkilendiği ileri sürülmüştür. Bu etkilenenin doğrudan mı yoksa Levant üzerinden sağlanan ticaret ve etkileşim sebebiyle dolaylı mı olduğu tartışmalı bir konudur (McGrail, 2009, 20). Herodot'un Mısır gemilerini anlatırken yelkenlere hiç atıf yapmadan, *istinga* ve *iskota*²⁰ gibi yelkenleri açmak, toplamak ve sabitlemek için kullanılan donanımlardaki farklılıklara dikkat çekmiş olması da (McGrail, 2009, 47) en azından M.Ö. V. yüzyılda Yunan ile Mısır gemileri arasında yelken tipi olarak pek bir farkın olmadığına işaret etmektedir. İlişkileri çok eskiye dayanan, ancak ihtiyaçları ve kullanımları farklılıklar gösteren bu iki bölgenin yelkenlerinin, en azından Herodot'un dikkatini çekecek kadar farklı olmaması dikkate değerdir.²¹

M.Ö. ikinci binyıldan Roma dönemine kadar gemilerde yaygın olarak tek yelken kullanılmaktayken M.Ö. VI. yüzyıldan itibaren biri pruva tarafında olmak üzere gemilere ikinci bir yelkenin eklendiği, M.Ö. III. yüzyıldan itibaren de üç yelkenli gemilerin yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Roma ve erken Bizans dönemi boyunca özellikle uzun mesafeli gemilerde kare yelken neredeyse tek seçenek gibi gözükmektedir. Ancak M.S. II. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde arkeolojik (mozaik, freskler, lahit oymaları ve vazolarda rastlanan gemi betimlemeleri), kısmen de batıklardan elde edilen bulgular sayesinde ortaya konan son dönemlerdeki çalışmalar, daha küçük yerel teknelerin büyük ihtimalle sübye yelken kullanıyor olabileceklerini ortaya koymaktadır (McGrail, 2009, 159 ve McGrail, 2014, 85).²² Yukarıda tarif edilen Arap tipi Latin yelkeninin (*settee*) Akdeniz'de M.S. II. yüzyıldan itibaren, gerçek anlamda üçgen yelkenlerin ise VI. yüzyıldan (muhtemelen daha da önce) itibaren kullanıldığı ileri sürülmektedir (McGrail, 2014, 32 ve 85).

Şüphesiz ki, tarihteki birçok icat gibi, bu tür yelkenlerin nasıl çalıştığı tam olarak anlaşılmadan, deneme yanılma suretiyle kare yelkenden sübye yelkene belli bir geçiş sağlanmış olabilir. Neticede herhangi bir yelken eğer bir kenarı rüzgara döndürülüp gergin bir şekilde tutulabilirse, rüzgar karşısında bir sübye yelken gibi işlev görecektir.

²⁰ Bk. (Nutki, 2011, 300-301).

²¹ Söz konusu yelkenler tabii olarak kareydi. Herodot'un bu yorumu, Mısırlıların diğer insanlardan farkını anlattığı paragrafta tek bir cümle içinde geçmektedir (Herodotos, 2004, 101).

²² Batıklar yelken konusunda çok fazla malumat vermemektedir. Bununla birlikte Akdeniz'de keşfedilen batıklar sayesinde bu bölgede gemilerin M.S. IV. yüzyıla kadar, aynen Hint Okyanusu'nda olduğu gibi önce dış kabuklarının plakalarının yan yana oturtulmasıyla, ardından da iskeletlerinin çatılmasıyla yapıldığı ortaya çıkmıştır (Casson, 1987, 85).

Nitekim gerek eski dönemlerde gerekse modern zamanlarda, çok çeşitli biçim ve tarzda sübye yelken donanımları kullanılmıştır.

Bu çerçevede kare yelken, özellikle yelkenleri alttan tutan serenin (bumba)²³ olmadığı zamanlarda rüzgara karşı ilerlemek için sübye yelken gibi kullanılabilirse de bu çok verimli bir yöntem değildir. Rüzgar yönüne doğru ilerlemek için uzun ve dar yelkenler kullanmak çok daha verimlidir. Zira oluşturdukları çok sayıda girdapla yelkenin iki tarafı arasındaki basınç farkını arttırıp emme gücünü azamileştirirler (Anderson, 2008, 42).²⁴ Yine de özellikle ilk dönem sübye yelkenlerin kare yelken muadillerine benzediği, örneğin ilk Latin yelkenin üçgen olmayıp esasında bir tarafı kısaltılıp kesilen ve gergin tutulan bir yamuk olabileceği ileri sürülmüş olsa da (Bowen, 1953, 185-187 ve Campbell, 1995, 2-3) bu tür tezlerin ispatı kolay ve mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen bu konuda bazı iddialı yorumların ileri sürüldüğü görülmektedir. Örneğin, Campbell, Latin yelkenin esasında kare yelkenden devşirme olduğunu ve hatta bilahare gelişecek olan sübye yelkenlerin atası bile sayılamayacağını iddia etmiştir. Bu iddiaya göre Latin yelken, yelken teknolojisinin gelişiminde esasında çıkmaz bir sokak gibidir. Faydaları, kısıtlarından az olduğu için ölü doğmuş ve kısa sürede Latin yelkenden bağımsız bir şekilde gelişmiş olan gerçek sübye yelkenler tarafından ikame edilmiştir (Campbell, 1995, 21-22).

Antik Akdeniz gemilerinde gerektiğinde sübye yelken gibi kullanılabilen kare yelkenlere örnek olarak *artemonlar* gösterilmektedir. Eğik bir pruva direğine bağlı olarak açılan ve Romalıların *artemon* (Yunanca ön yelken) dediği bu yelken, gemiye denge sağlamakla kalmıyor, muhtemelen 60 dereceye kadar önden gelen rüzgar karşısında sübye yelken olarak da kullanılabilir ve küreklerle sağlanan kuvvete destek veriyordu.²⁵ Bu yelken, bir çubuk tarafından yön verilen açvele gönderli yelkene (*sprit sail*) de benzetilmiştir.²⁶ Bir başka yoruma göre, kare yelkenleri toplamada kullanılan istinga halatları sayesinde yelkenin bir kenarı diğer kenardan daha fazla toplanarak üçgene veya yamuğa benzer bir yelken şekli verilebiliyordu. Bu şekilleriyle yelkenler rüzgara doğru döndürülebildikleri ölçüde etki açısından sübye yelken gibi işlev görüyordu (Campbell, 1995, 8). Latin yelkenin Akdeniz menşei

²³ Bk. (Nutkî, 2011, 40).

²⁴ Farklı yelken türlerinin rüzgara karşı verimlerinin karşılaştırması için bk. (Pryor, 2004, 48).

²⁵ Bunun bir örneği için bk. (Casson, 2002, 126) resim 88.

²⁶ Örneğin bk. (Casson, 2002, 127). Bu tür yelkenin hem Latin hem de kare yelkenlerden bağımsız ve bunlara paralel bir şekilde geliştiği ileri sürülmüştür (Whitewright, 2012, 588). Açvele gönderli teriminin tarifi için bk. (Nutkî, 2011, 1-2).

konusunda çok sayıda delil olduğunu ileri süren Casson'a göre, omurgaya paralel uzanan normal sübye yelkenler Antik dönemde Akdeniz'de kullanılmaktaydı. Bu çerçevede, hem bilinen şekliyle uzun bir serene bağlı üçgen (Latin) hem de bir kenarı diğerine nispetle oldukça kısa, yamuk şeklinde (*lug sail*) yelkeni temsil eden resim ve kabartmalara rastlanmıştır (Casson, 2002, 127-129). Benzer şekilde M.S. V. yüzyıla ait Kelenderis gemisi tasviri ile Mısır'da Kellia Manastırı'nda rastlanan M.S. VII. yüzyıl başına ait olan duvar resminde betimlenen geminin yelkenlerinin yapıları ve halat donanımları neredeyse birbirinin aynıdır. Söz konusu halat donanımına (*kandilisa-halyard*)²⁷ M.S. XI. yüzyıla ait Serçe Limanı enkazında da rastlanmıştır (Whitewright, 2012, 588-589).

Bu bulgular Orta Çağ'ın başına aittir ve Latin yelkeni olarak kabul edilse dahi önceki dönemlere yönelik fazla bir bilgi vermemektedir. Bundan önceki dönemde bu tür sübye yelkeni görevi görebilen yelkenlerin Akdeniz'de kullanıldığı düşünülse de bunun çok da yaygın olmadığı tahmin edilmektedir. Örneğin Yunanistan'da sahil kasabalarının teknelerinde kare yelkenden devşirme sübye yelken kullanılmış olsa da deniz aşırı etkinlikleriyle bilinen Romalıların, en azından son dönemlerine kadar, gemilerde sübye yelken ve bu çerçevede Latin yelken kullandığına ilişkin deliller yeterli değildir. Hatta Akdeniz'de Romalılarından kalma çok sayıda batık gemiye rastlanmasını da Romalıların manevra kabiliyeti düşük kare yelken kullanmalarına bağlayanlar vardır (Lloyd, 1975, 11).²⁸ Ancak bu durumun Akdeniz'de çok sayıda Roma gemisinin seyretmesinden de kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Orta Çağ'a gelindiğinde, yelken kullanımına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlk bulgular bu tür yelkenlerin ilk kullanımını M.S. IX. yüzyıla kadar götürmektedir. Bundan sonra bölgede bu tür yelkenlerin kullanımı artmış ve bu durum Müslüman Arapların Akdeniz'e çıkmasıyla ilişkilendirilmiştir. Örneğin, M.S. IX. yüzyıl Bizans duvar resimlerinde üçgen tarzda sübye yelkenli gemi tasvirlerinin görülmesinden hareketle (Hourani, 1975, 83-84), geç Roma ve Bizans dönemine ait *dromon*ların Latin yelkeni taşıdığı ileri sürülmüştür (Casson, 2002, 106). Öte yandan daha sonra ortaya çıkan bulgulara dayalı bazı çalışmalar, M.S. VI. ile XIII. yüzyıllar arası döneme ait Akdeniz coğrafyası resim, fresk ve mozaiklerinde betimlenen tüm

²⁷ Bk. (Nutkí, 2011, 144).

²⁸ Öte yandan Akdeniz'de Roma döneminde dahi savaş gemilerinde Yunanlılardan geçme Latin yelkenlerinin kullanıldığı ve Rönesans dönemi Latin yelkenli İtalyan gemilerinin bu tip Roma dönemi gemilerinin neslinden geldiği iddia edilmiştir (Campbell, 1995, 9).

yelkenlerin Latin yelkeni tarzında olduğuna, bu dönemde kare yelken tasvirlerinin tamamen kaybolduğuna işaret etmektedir (Castro, v.dğr., 2008, 348). Bununla birlikte bu konuda ileri sürülen iddialar, büyük ölçüde net olmayan edebî anlatım ve resimlere dayalıdır ve bu resimlerdeki yelkenlerin gerçek anlamda Latin olup olmadığı çok tartışılmıştır.²⁹ Örneğin yukarıda bahsi geçen ve M.S. V. yüzyıla ait olduğu düşünülen, Kelenderis (Aydıncık, Mersin) limanına giren bir gemiye ait duvar resmi, geminin yelken donanımıyla ilgili tartışmalara sebep olmuştur.³⁰ Bu resimler kullanılan yelkenlerin gerçek anlamda Latin yelken olduğunu belirgin bir şekilde ortaya koyamasa da, kullanılan yelkenlerin bir tür sübye yelken oldukları anlaşılmaktadır.³¹ Zaten bir yelkeni sadece şekli ile tarif etmek yeterli olmayacaktır. Her yelken türünün kendine has halat donanımı ve kullanım tarzı bulunmaktadır. Bunları dikkate almadan tek başına yelkenin şeklinden hareketle değerlendirme yapmak doğru olmayacaktır (Whitewright, 2011, 95).

Diğer yandan bu tür yelkenlerin yerel kullanımdan çıkıp yaygınlık kazanıp kazanmadığı da tartışmalıdır. Bir yoruma göre Latin yelkenin özellikle Orta Çağın başlarından itibaren yaygınlaşmaya başlamasının iktisadi sebepleri bulunmaktadır. Buna göre barbar akınları, salgınlar, kıtlık ve savaşlar sebebiyle Avrupa'da azalan iktisadi faaliyetler dış ticaretin de zayıflamasına sebep olmuş, bu da daha küçük ticaret gemilerinin gelişmesini teşvik etmiştir. Daha küçük hacimlerle daha yakın mesafelerde yapılan bu tür ticari seyahatlerde kullanılan küçük tekneler için kullanımı nispeten kolay olan Latin yelkenin tercih edilmiş olması mümkündür. Bu değerlendirme, tabii olarak her iki yelken türünün de aynı dönemde ve aynı coğrafyada biliniyor ve uygun şartlara göre kullanılıyor olduğunu varsaymaktadır. Dahası bu şekilde birebir bir ilişki kurmak çok anlamlı olmayabilir. Zira *Kara Ölüm* olarak bilinen büyük veba salgını XIV. yüzyılda yaşanmış ve bu ani nüfuz azalması dış ticareti ciddi anlamda azaltmıştır. Buna karşılık liman kayıtlarında gemilerin küçüldüğüne dair bir emareye pek rastlanmamıştır (Castro, v.dğr., 2008, 347-350).³²

²⁹ Mesela bk. (Hourani, 1975, 101). Her hâlükârda ilk görsel bulguların ait olduğu IX. yüzyıl ile Arap-Müslüman denizciliğinin bölgede egemen olmaya başladığı XIII. ve XIV. yüzyıllar arasında Akdeniz'de kullanılan yelkenlerin nevi ve gelişimi konusunda net bir resim ortaya koymak kolay gözükmemektedir. Ancak en azından Selçuklu ve Osmanlı gemilerine Bizans *dromon*larının örneklik teşkil ettiği tahmin edilmektedir (Güleryüz, 2004, 11-13).

³⁰ Bk. (Friedman, 2013; Pomey 2006).

³¹ Akdeniz'de yelken teknolojisinin gelişimini gösteren bir zaman çizelgesi için bk. (Whitewright, 2012, 595).

³² Pryor'a göre M.S. VII. ile XI. yüzyıllar arasında tipik Bizans ticaret gemileri tek Latin yelkenli, boyna kürekli, küçük yuvarlak gemilerdi (Pryor, 2004, 43).

Muhtemeldir ki uzun mesafelerde kare yelkenler hâlâ yaygındı. Nitekim XII. yüzyılın meşhur seyyahlarından İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217), Lübnan'dan İspanya'ya Akdeniz boyunca geri dönüş seyahati sırasında bindiği geminin kare yelkeninin olduğu tahmin edilmektedir. Zorlu birkaç günün ardından havanın sakinleşmesiyle rüzgarı arkasına alan geminin yelkenlerini şişirerek yol aldığını ifade eden İbn Cübeyr şöyle demektedir (İbn Cübeyr, ts., 261):

"والشرع مصلبة، وهو عندهم اعدل جري لأنه لا يكون الا بالريح التي تتلقى مؤخر المركب في مجراه"

Söz konusu cümlede geçen "مصلبة" kelimesinin haç şeklinde tutturulmuş seren ve direği temsil ettiği ve bu ifadeden kare yelkeni anlamak gerektiği ileri sürülmüştür (Agius, 2008, 210-211). Nitekim bir sonraki cümlede İbn Cübeyr, bu denizcilerin rüzgarın geminin arkasından estiği zamanlar dışında kayda değer bir şekilde ilerleyemediklerinden bahsederken Pryor, aynı ifadeleri oldukça farklı yorumlamaktadır. Ona göre *musallebe* terimi arkadan esen rüzgarı kavramak üzere bir kazın iki kanadı gibi yana açılan üçgen yelkenleri tarif etmektedir (Pryor, 2004, 20).

İbn Cübeyr uzun seyahati boyunca hem Akdeniz'de hem de Kızıldeniz'de çeşitli badireler atlatmıştır. Anlatımlarından en çok Kızıldeniz'de yaşadıklarından etkilenmiş olduğu gözükmektedir. Bunda muhtemelen hem bölgenin rahatsızlık veren iklimi hem de o bölgenin gemilerinin yolculara güven vermeyen yapıları etkili olmuştur. İbn Cübeyr, hacıları taşıyan teknelerin başka zafiyetlerinin yanı sıra sürekli indirilip kaldırılan yelkenin ve halatlarının yırtılıp koptuğundan ve birbirine karıştığından yakınmaktadır (İbn Cübeyr, ts., 47).

Fırtına deneyimleri, seyyahların hatıratlarında sıklıkla karşılaştığımız manzaralardandır. Örneğin, M.S. V. yüzyılda İskenderiye'den hareket eden bir tekneye binen Yunanlı bir rahibin başından da böyle bir olay geçmiştir. Rahibin yakalandıkları fırtınada kaptanın yelkeni küçültmek yerine daha küçük bir yelkenle değiştirdiğinden bahsetmesinden yola çıkan Casson, bu aktarımı Akdeniz'de bu dönemde Latin yelkenin kullanıldığının bir işareti saymıştır (Casson, 2002, 143). Yine Casson, bir duvar mozaiğinde görülen yelken indirme betimlemesinden, söz konusu teknenin Latin yelkenine sahip olduğu yorumunu yapmaktadır (Casson, 2002, 160). Ancak bu tek başına anlamlı bir çıkarım olmayabilir. Zira kare yelkenlere sahip olduğu bilinen Fenike gemi enkazlarında yelkenin seren indirilerek küçültüldüğü ve toplandığı, buna karşılık Yunan gemilerinde yelkenlerin iplerle yukarı doğru çekildiği

anlaşılmaktadır (Wood, 2012, 27 ve 40). Zira fırtına şartlarında yelkeni indirmek geminin ağırlık merkezini de aşağı indireceği için gemiye denge bile sağlayabiliyordu.

Tüm bu tartışmalara bakıldığında, Akdeniz'in farklı bölgelerinde farklı yelken türlerinin kullanıldığı yönünde ciddi bir bulgu havuzunun oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede kimi zaman bir tür yelkenin kullanımı diğerlerine nispetle yaygınlık gösterse de farklı yelken türlerinin aynı anda kullanılabilirdiği de muhtemel gözükmektedir. En basit ve en eski yelken olduğu tahmin edilen kare yelkenin kullanımının zaman zaman azalsa da geç dönemlere kadar yok olmadığı ve uygun zemin oluştuğunda yeniden yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan kare yelkenlerin rüzgar karşısındaki eksikliklerinin de başta pruva yelkeni, kareden bozma Latin, açevele gönderli yelken ve bilahare gerçek Latin olmak üzere farklı yelken donanımlarıyla giderilmeye çalışıldığı görülmektedir (Whitewright, 2012, 588).

Her hâlükârda, Akdeniz'de ikinci binyıla girerken Latin yelkenin yaygınlaştığı ve sadece yerel ve nispeten küçük teknelerde değil büyük gemilerde de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ise gemilerin büyüdüğü, büyüdükçe de üst üste bindirilen ve bu çerçevede farklı boyutlarda açılabilen kare yelkenlerin tercih edildiği, Latin yelkenin ise daha ziyade mizanada kullanıldığı görülmektedir. Bu donanım ilavesinin, gemilerin farklı rüzgar rejimlerinin ve kıyı şekillerinin hâkim olduğu geniş bir coğrafyaya uygunluğunu arttırdığı ve okyanuslar ötesi coğrafi keşifleri mümkün kıldığı ifade edilmektedir. Latin yelken özellikle ince uzun Osmanlı tipi çektiri ve kadirgaların, Osmanlıların, İspanyolların ve Portekizlilerin kullandığı karavellerinin, kıyıya yakın yerel teknelerin ve *Şehtur* gibi nehirlerde kullanılan savaş teknelerinin³³ öne çıkan özellikleri arasında görülürken (Gürkan, 2018, 112; Bostan, 2007, 134 ve 162; Cipolla, 2003, 41; Casson, 2002, 169-172; Lloyd, 1975, 15 ve 37; Guilmartin, 2010, 116-117 ve 121-123; Hourani, 1975, 104)³⁴, kalyon gibi daha büyük savaş ve keşif gemilerinde yan unsur olarak kalmıştır. Gerek bu tür savaş gemilerinde gerekse okyanusa açılan gemilerde çok sayıda kare yelken bulunurken sübye yelken büyük ölçüde sadece mizana

³³ Tuna ve Fırat'ta kullanılan bu tür savaş amaçlı gemilerin üçgenden ziyade dört kenarlı yamuk, Arap tarzı Latin yelkenleri vardı (Bostan, 2007, 134).

³⁴ Akdeniz'de Hristiyan korsanlar da Latin yelkenlerle donatılmış çektiri benzeri gemiler kullanıyordu (O'Shea, 2011, 381). Venediklilerin hem ticari hem de savaş maksatlı kullandıkları 3 Latin yelkenli "büyük kadirgalar" için bk. (Aydın, 2011, 22). Portekizlilerin Afrika kıyılarını keşif için kullandıkları karavellerin kökeninin Arap gemileri olabileceği gibi, yerel balıkçı tekneleri de olabileceği, ancak netice olarak kökeninin bilinmediği ifade edilmiştir (Cipolla, 2003, 40).

direğine mahsus kalmıştır. Bunu Vasco de Gama, Colomb ve Magellan'ın gemilerinde belirgin bir şekilde görmekteyiz (Campbell, 1995, 20-21).

Diğer yandan Latin yelkenini Akdeniz'e aktardığı ileri sürülen Arapların Antik ve Orta Çağ'da kullandıkları gemi ve teknelerin yelken donanımlarıyla ilgili elimizde net bir bulgu bulunmamaktadır. Zira Arabistan yarımadasının etrafında yer alan denizlerdeki batıklarla ilgili çalışmalar, Akdeniz'e nispetle oldukça geriden gelmektedir. Bölgenin deniz suyunun tuz ve sedimantasyon oranının yüksek oluşu, hızlı mercan oluşumu ve siyasi koşulları sebebiyle söz konusu çalışmalar oldukça geç başlamış ve sık sık da kesintiye uğramış olduğundan özellikle ahşap gemi batıklarının kalıntlarına ulaşmak pek mümkün olmamıştır. Elde edilen fizikî bulguların en eskisi M.S. XII. yüzyıla aittir ve bölgedeki gemicilik tarihine ışık tutar nitelikte değildir. Portekizlerin bölgeye gelmesi ve gemi yapım tekniklerinin değişmeye başlamasından önceki döneme ait görsel malzeme de oldukça azdır. Dahası bölgede, Akdeniz'e nispetle çok sayıda tekne ve gemi ismi kullanılmaktadır. Üstelik aynı isim bazen farklı bölgelerde farklı yapılarıdaki gemiler için kullanıldığı gibi, çok ciddi değişikliklere uğramış gemiler de bazen eski isimleriyle anılmaktadır. Bu isim zenginliği, gemicilik tarihi açısından önemli bir engel teşkil etmektedir (Agius, v.dğr., 2014, 144-145).

Bölgede XIX. yüzyılın başlarında geleneksel teknelerde Latin yelken kullanımının yaygın olduğu bilirse de kare yelkenin de kullanıldığı görülmüştür (Agius, 2010, 60, 80-83). Bununla birlikte motorlu³⁵ teknelere geçinceye kadar Hint Okyanusu'nun batısında hemen hemen bütün yelkenlerin tam üçgen Latin veya Arap Latin yelkeni olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölgedeki tekne tipleri çeşitli olsalar da aynı geleneğin parçasıdır. Örneğin, gövdesi bir kütüğün oyulmasıyla inşa edilen *hûri* tipi teknelere Hindistan'ın Malabar sahillerinde de Umman'da da rastlamak mümkündür. Bu teknelerde yelken kullanılması halinde bu yelkenin Latin yelken olduğu görülmektedir (Agius, 2008, 123).

Bununla birlikte, Portekizlilerin Hint Okyanusu'na girişlerinin gerek gemi gövdeleri gerekse yelken donanımlarını etkilemesi nedeniyle (Utku, 2012, 185-186) sonraki donanımlar, daha önceki dönemleri tam olarak yansıtmayabilir. Eldeki en eski bulgu, Cebel el-Cüssâsiyye'de (Katar) bulunan kaya resimleri arasında yer alan gemi

³⁵ Buharla müteharrik gemi ve tekneler Hint Okyanusu'na XIX. yüzyılın başlarında girmiş, ancak bunlar yelken kullanımını ortadan kaldırmamıştı. Şartların uygun olduğu ortamlarda yelken kullanımı devam etmiş, buhar ancak destekleyici unsur olarak kullanılmıştır (Jaffer, 2015, 8). Yelkenlerin tamamen ortadan kalkması içten yanmalı motorların yerel teknelerde yaygınlaşmasıyla mümkün olmuştur.

çizim ve şematiklerinde hem üçgen hem de bir ucu kesik Arap Latin yelkenine aittir. Tekneleri bekleyen gözcüler veya denizciler tarafından çizildiği tahmin edilen bu resimlerin M.S. X. yüzyıla ait oldukları düşünülmektedir (Agius, 2010, 64).³⁶ Yukarıda bahsi geçen Kelenderis ve Kellia duvar resimlerinde tasvir edilen yelken donanımına benzer donanıma sahip gemi görsellerinin İslam dünyasına ait eldeki en erken örneklerinin İspanya açıklarındaki Balear Adaları ile Fas'ta M.S. XI. yüzyılda üretildiği görülmektedir (Whitewright, 2012, 589). Öte yandan IX. ve X. yüzyıla ait kimi edebî metinlerde (örneğin uzaktan gelen bir geminin su altından yavaş yavaş çıkan bir balık yüzgecine benzetilmesi gibi) gemilerle ilgili tasvirlerin bir kare yelkenliden ziyade uzun, ince ve üçgenimsi bir yelkeni temsil ettiği ileri sürülmüştür (Hourani, 1975, 103). Latin yelkenine dair klasik eserlerde başkaca doğrudan atıf bulunmamaktadır (Agius, 2008, 212).³⁷ Müteakip dönemlerdeki (XVI. yüzyıl sonrası) minyatür ve resimlerdeki yelkenlerin de büyük ölçüde kare yelken olduğu görülmektedir. Hem bu görsellerden hem de bölgeye gelen Vasco de Gama gibi Batılı kaşiflerin yazdıklarından hareketle Agius, Latin yelkenin bölgenin bazı kesimlerinde büyük ölçüde XVI. yüzyıldan itibaren denendiğini ileri sürmektedir. Ona göre, farklı şekilleriyle sübye yelken Akdeniz ve Güneydoğu Asya'da en azından M.S. I. yüzyıldan itibaren, buna karşılık Batı Hint Okyanusu'nda ise 1500'lerden itibaren kullanılmıştır (Agius, 2008, 213-214 ve 382-383). Ancak Agius, aynı çalışmasının bir başka yerinde tarihî bir Arap gemisi olan *harraka*'dan bahsederken biraz da özensiz bir şekilde nafta ateş topu ve kış dümeni gibi Latin yelkeninin de Çinlilerden Araplara Fatımî döneminde geçmiş olduğunu ileri sürmektedir (Agius, 2008, 345-346). Bu ise daha önceki iddialarıyla zamanlama açısından tutarsız durmaktadır.

Öte yandan Hourani, Arap literatüründe gemilerle ilgili yazılı kayıtların X. yüzyıldan öncesine uzanmadığını, ancak bununla birlikte gemilerin Portekizlilerin bölgeye gelişine dek çok değişmediğini, bu yüzden Latin yelkeni de dahil olmak üzere bölge gemilerinin temel özelliklerinin daha eskilere dayandığını ileri sürmektedir. Buna ilaveten doğuda Seylan ile batıda Doğu Afrika sahilleri arasında kalan sularda denizcilik ve gemicilik gelenekleri bakımından kültürel bir birlikteliğin mevcut olduğunu, ancak Akdeniz ile Batı Hint Okyanusu arasında önemli farklılıklar

³⁶ Söz konusu resimlerle ilgili detaylı bir çalışma için bk. (Ray, 2016, 4-5).

³⁷ Agius, sadece Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) Latin yelkeni ifade edebilecek bir kelime kullandığını ifade eder. Gerçekten de Makdisî'nin kitabında yer verdiği bazı terminolojik isimler arasında üçgen anlamındaki "مئنة" terimi geçse de (el-Makdisî, 1906, 31) bunun yelkene işaret ettiğini ileri sürmek kanaatimizce çok kolay değildir.

bulduğunu ifade etmektedir (Hourani, 1975, 87-88).³⁸ Hourani'ye göre Akdeniz'de kullanılan *artemon* veya açevele gönderli yelkenler, sübye yelken olarak kullanılsa da neticede esas itibarıyla kare yelkenin türevi olarak görülmelidir. İlk başlarda gemilerin manevra kabiliyeti ve rüzgar yönlü gidişi temin etmek amacıyla kare yelkenin rüzgar alan kenarının indirilerek kısmen sübye yelken gibi kullanılmış olabileceğini ifade eden Hourani, bunun Antik Mısır'da hâkim kuzey rüzgarına karşı ilerlemek isteyen Nil teknecileri tarafından kullanılmış olduğunu ve bugün dahi Sudan'da sübye yelkenin bu ilk halini görmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür kare yelkenden devşirme sübye yelkenlerle Endonezya takımadalarında da karşılaşmak mümkündür ki Java'ya has *proa* buna örnek olarak verilebilir. Hourani, bu bölgedeki tekne gövde yapısının Antik Mısır'dakilere benzediğinden hareketle iki bölge arasında etkileşim olabileceğini ve bu sebeple kare yelkenin sübye olarak da kullanılmasının bu etkileşimin bir parçası olarak düşünülebileceğini ifade eder. Sübye yelken olarak kullanılan kare bir yelkenin zaman içinde rüzgara bakan (rüzgar üstü) kenarının kısalmış, rüzgar altı kenarının ise uzamış olabileceğini ve Latin yelkenin de muhtemelen böyle bir gelişmenin ardından ortaya çıkmış olduğunu ileri sürer (Hourani, 1975, 100-102).

Elde mevcut olan diğer bulgular daha sonraki dönemlere aittir. Örneğin Tibbets'in, M.S. XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ahmed b. Mâcid'in eserine yazdığı giriş kısmında değindiği bazı hususlardan da dolaylı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Örneğin teknenin yönlerini ifade ederken kullanılan iki kelime (*cauş-جوش* ve *dimân-ديمان*) aynı zamanda sırasıyla yelkenin rüzgara bakan kenarını tekneye bağlayan köşeye (*tack- karula yakası*)³⁹ ve rüzgardan uzaktaki kenarını yine tekneye bağlayan köşeye (*clew- iskota*) verilen isimlerdir (Tibbets, 1981, 50-51). Bu isimlendirme, yönlerin rüzgarla ve buna bağlı olarak yelkenle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum sübye yelkenlere has bir özelliktir. Keza İbn Mâcid'in yelkenin boyutları hakkında verdiği bilgilerden, ana yelkenden kenarlarının birbirine oranı yaklaşık 1'e 6 olan yamuk bir Latin yelkenden bahsettiği anlaşılabilir. Aynı şekilde yelkenin rüzgar yönündeki yakasını teknenin farklı yerlerine bağlamak ve yelkeni toplamak için kullanılan terminoloji sübye armaya işaret etmektedir (Tibbets, 1981, 52-53). Yukarıda tarif edilen tiramola manevrasının yapılabilmesi için yelkenlerin yönünün değiştirilmesiyle ilgili meşhur Arap denizcilerden sayılan Ahmed b.

³⁸ Bu iki denizcilik geleneğinin kıyaslaması için bk. (Utku, 2013).

³⁹ Bk. (Nutki, 2011, 151).

Mâcid'in ifadeleri ve yine bir başka meşhur denizci olan çağdaşı Süleyman el-Mehrî'nin rüzgarın fazla olduğu zamanlarda uygun yelken kullanımına dair anlatımları (Tibbets, 1981, 57), Arapların bu dönemlerde Latin yelken kullandıklarına işaret etmektedir (McGrail, 2009, 75).

Hourani, M.S. IX. yüzyılın sonlarına ait Bizans fresklerinden hareketle Akdeniz'deki en erken Latin kullanımını bu yüzyıldan daha erken bir döneme taşımaz (Hourani, 1975, 103).⁴⁰ Bununla birlikte Arap dünyasında Latin yelkeninin ne zamandan itibaren kullanıldığına dair elimizde çok fazla kayıt bulunmadığını ve az sayıdaki bulguların da M.S. X. yüzyıldan önceki dönemlere ışık tutmadığını kabul eder. Hourani, bu kadar az bulguya rağmen, en azından bölgede (Batı Hint Okyanusu, Arabistan yarımadası çevresi ve Doğu Afrika sahilleri) kare yelken kullanımının gözlemlenmediğinden hareketle Latin yelkenin buradan çıkıp Arapların Akdeniz'e girmesiyle bu coğrafyaya yayıldığını iddia eder. Bu çerçevede mizana kelimesinin de Arapçadan gelmiş olabileceğinden hareketle⁴¹ aralarında Latin yelkeninin de olduğu bazı Arap denizcilik uygulamalarının Akdeniz denizciliğine geçmiş olduğunu güçlü bir ihtimal olarak görür. Hourani'ye göre, Akdeniz'e ulaşan bir ucu kesik üçgen şekilli Latin yelkeni, muhtemelen Yunanlılar vasıtasıyla zaman içinde tam üçgen halini almış olmalıdır (Hourani, 1975, 104-105).

Öte yandan, denizcilik ve gemicilik gelenekleri İslam'ın ilk yüzyılının ortalarına kadar fazla gelişmemiş olan Arapların Latin yelkenini kendilerinin mi geliştirdikleri yoksa başka bir bölgeden mi aldıkları, eğer öyleyse de bunun nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği sorusu da cevabı net bir soru değildir. Bu konularda ilk yazarlardan biri olan Bowen, bu tür yelkenin muhtemelen önce (belki de kyanusya kültüründen etkilenerek) Hindistan'ın batı kıyıları ile Basra Körfezi'nde ortaya çıktığını ve buradan Araplar vasıtasıyla Akdeniz'e taşınmış olabileceğini ileri sürmüştür (Bowen, 1953, 197). Bowen ispata çalıştığı bu tezinin ciddi herhangi bir bulguya dayanmadığının

⁴⁰ Son 50 yılda Akdeniz'de bulunan M.S. V. yüzyıl ve sonrası dönemin gemilerine ait batık ve arkeolojik bulgular, söz konusu gemilerin, gerçek anlamda Latin yelkeni olmasa da benzer tür yelkenleri kullandığını destekler (Castro, v.dğr., 2008, 351). Hourani ve öncüllerinin bu konuda yazdıkları dönemlerde eldeki bulgular hem sonradan bulunanlar kadar eskiye ait değildi hem de sübye yelken kullanımını sonrakiler kadar belirgin bir şekilde betimlemiyordu.

⁴¹ Türkçedeki birçok denizcilik terimi gibi mizana da dilimize İtalyanca'dan geçmiştir. İtalyanca *mezzana* (İng. *mizzen*, Fr. *misaine*) olan bu terim, karavel gibi Akdeniz gemilerinde Latin yelkeninin takıldığı pupa yelken direği için kullanılır. Bu kelimenin büyük ihtimalle Arapça mizan kelimesinden aktarılmış olma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyen Hourani, söz konusu terimin İtalyanca başka bir kelimedenden (*mediana* – orta) türemiş olabileceği ihtimaline de dikkat çeker (Hourani, 1975, 103-104).

farkındaydı. Buna rağmen bilahare Akdeniz'de Latin benzeri yelkenlerin kullanıldığını ortaya koyan bulguların ortaya çıkmasıyla kare yelkenden bozma sübye yelkenin kullanımının Batı Hint Okyanusu'na Yunanlılar vasıtasıyla taşınmış olabileceğini ve burada Latin yelkenine dönüştükten sonra yeniden Akdeniz'e bu kez Araplar tarafından götürülmüş olabileceğini iddia etmiştir (Bowen, 1956, 241). Buna karşılık İslam öncesi Güneyli Arapların denizcilik geleneği itibarıyla Hint Okyanusu ve İran'a yakın olmasına rağmen İslam sonrası Hicaz Araplarının denizciliği Akdeniz'de Mısır ve Lübnan sahil bölgesindeki Kıptî ve benzeri eski Bizans uyruklu insanlardan öğrendikleri bilinmektedir. Bu çerçevede, özellikle de bu dönemde Bizans *dromon*larında yukarıda bahsedildiği gibi bir çeşit sübye yelken gerçekten kullanılmışsa, bu durumda Arapların bu tür yelkeni Akdeniz'e getirmek bir yana, Akdeniz'de öğrendiği bir ihtimal olarak ileri sürülmüştür (Campbell, 1995, 10). Bu durumda Arapların bu yelkeni Akdeniz'den Hint Okyanusu'na taşıdıkları bile söylenebilir.

Öte yandan sübye yelken kullanımının Araplara, çok farklı tarzlarda direkli ve direksiz sübye yelkenin kullanıldığı Pasifik Okyanusu adalarından (Polinezya) geçmiş olabileceği de ileri sürülmüştür. Ancak bu durumda söz konusu adalarla Batı Hint Okyanusu arasında kalan Endonezya takımadalarında kullanılan teknelerde ekseriyetle kare yelkenin kullanımının devam etmiş olmasını açıklamak pek mümkün gözükmemektedir. Arapların Polinezya ile bu ölçüde bir etkileşimi destekleyecek bir ilişkilerinin mevcudiyetine dair herhangi bir bulgu yoksa da (Hourani, 1975, 122) böyle bir etkileşim ihtimal dahilindedir. Nitekim Java'da bulunan ve VIII. yüzyıla ait olduğu düşünülen bazı mağara resimlerinde yer alan muhtelif gemi figürlerinde eğik yerleştirilmiş kare yelkenler görülmektedir (Agius, 2008, 212-213). Bu çizimler belli ölçüde Okyanusya'da birçok adada yaygın olarak kullanılan yengeç kısıkcı yelkenini hatırlatmaktadır. Hem sübye hem kare yelken olarak kullanılabilen bu yelken, tek bir direk üzerine tutturulan diğer yelkenlerden farklı olarak iki yatık serene bağlı bir yelken olarak gelişmiştir. Bu yelkenler genelde V veya U şeklinde olsalar da esasında kare yelken olarak kullanılmışlardır. Ancak serenlerden birini, açevele gönderli yelkenin kolu gibi, hareket ettirerek bu tür yelkenleri rahatlıkla sübye yelkene dönüştürülebilme imkânı bulunmaktadır. Böylece tekneye hem manevra kabiliyeti⁴² hem de rüzgara karşı ilerleyebilme marifeti kazandırılmaktaydı. Ancak yelkenin bu

⁴² Çok sayıda adalardan oluşan bu bölgede hem kıyıların girintili oluşu, hem de çok sayıda sığlığın bulunması, manevra kabiliyetini oldukça önemli kılmıştır.

şekilde kullanılması, oluşan yan kuvvetlerle teknenin alabora olma ihtimalini artırabiliyordu. Bu bölgedeki birçok teknede denge unsuru olması için teknenin yanına kirişlerle ikinci bir ağırlık merkezinin (uskundra- *outrigger*)⁴³ yerleştirilmesi bu tehlikeyi bertaraf etmek içindi. Hint Okyanusu'nun doğusundaki çok çeşitli sübye yelkenlerin bu temel yelken tipinden geliştiği iddia edilmiştir (Campbell, 1995, 12-16).⁴⁴ Ancak Batı Hint Okyanusu'nun Latin yelkeni ile Pasifik adalarının çok çeşitli sübye yelkenleri hem yapı hem de kullanım olarak birbirinden oldukça farklıdır. Bu sebeple doğrudan bir etkileşimden ziyade iki farklı gelişme süreci geçirdikleri tezi daha (Campbell, 1995, 17-18) doğru gibi durmaktadır.

Tüm bu veri ve tartışmaları bir arada değerlendirdiğimizde, sübye yelkenin muhtemelen dünyanın farklı köşelerinde farklı şekillerde geliştiğini tahmin edebiliriz. Bu çerçevede Latin yelkenin tarihî gelişimi muhtemelen Whitewright'ın çalışmasının ileri sürdüğü şekilde gerçekleşmiştir (Whitewright, 2008, 213-219). Ancak tüm çalışmalara rağmen yine de bu gelişim sürecinde, farklı kültürlerin birbirinden nasıl etkilendiğini kesin olarak tesis edebilecek bulgulara sahip değiliz. Son elli yılda ortaya çıkan görsel bulgulardan ve batıklardan elde edilen sonuçlar çerçevesinde Latin yelkenini Akdeniz havzasına Arapların soktuğu tezini savunmak oldukça zor gözükmektedir. Buna karşılık söz konusu yelken türünün Hint Okyanusu'na tersi yönde taşınıp taşınmadığı, Latin yelkenin İslam coğrafyasının bu kısmında nasıl gelişip yayıldığı hususları hâlâ oldukça muğlaktır. Yine bu çerçeveden bakıldığında Arapların Akdeniz havzasındaki etkinliklerinin boyutu da meçhuldür. Bu meyanda Akdeniz'de bilinen Latin yelkeninin kullanımının yaygınlaşmasında Arapların ne ölçüde katkı sağladıklarının mevcut deliller ışığında bilinmesi de mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Tarihte teknolojik gelişmelerin yayılımını her zaman doğru okumak mümkün olmasa da tarihçiler bu konularda birbirinden oldukça farklı iddia ve değerlendirmelerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Kimi zaman bu iddialardan biri sonradan yapılan çalışmalarda tekrar edile edile sorgulanmayan bir gerçeklik haline dönüşmüştür. Bu iddiayı öne süren ilk araştırmacı, değerlendirmelerini kesinlik içeren bir iddiadan ziyade muhtemel alternatiflerden kendisine en uygun seçenek

⁴³ Bk. (Nutki, 2011, 301).

⁴⁴ Bu bölgeye ait tekne ve yelkenlerin yayılımı ile ilgili bk. (Mahdi, 1999).

olarak sunmuş olsa bile sonradan yapılan çalışmalar bu ihtimali farkında olmadan bir kesinliğe dönüştürebilmişlerdir.

Bu tür tarihî dedektiflik çalışmaları başka engel ve yanılgılara da açıktır. Örneğin herhangi bir teknolojinin ilk mucidini tespit konusunda yazarların psikolojik ve ideolojik duruşları algıda seçicilik oluşturabilmekte ve eldeki tarihî bulguların yanlış okunmasına sebep olabilmektedir. Latin yelkeninin kökeni ile ilgili tezlerde kimi araştırmacıların milliyeti veya ilgi alanı ile tezlerinin iddiası arasındaki yakın ilişki bu durumu teyit eder niteliktedir. Özellikle de birçok araştırmacının geçmişte ileri sürdükleri bir iddiadan vazgeçmekte zorlandıklarını görmekteyiz.⁴⁵

Öte yandan tarihçiler, kurgularını büyük ölçüde sınırlı sayıda kaynak ve bulgu üzerinden inşa etmek, aradaki devasa boşlukları kimi zaman önyarguların da karıştığı akademik ve analitik “tahayyül gücü” ile doldurmak durumunda kalmaktadırlar.⁴⁶ Özellikle de tarihî bir olgunun ilk olarak nerede keşfedildiği gibi bir tartışma alanında eldeki en eski veri belirleyici olabilmektedir. Oysa bir verinin varlığı, bir olguyu belli şartlar dahilinde ispat edebilse de yokluğu aynı olgunun var olmadığı anlamına gelmemektedir. Tarihî olgulara delil teşkil edecek bulgular farklı zaman, mekân, materyal, coğrafya ve iklimlerde nitelik ve nicelik açısından ciddi farklılıklar taşır. Bugün Mezopotamya ve Mısır’ın antik dönemine ait bilgilerimizin çokluğu, bu iki medeniyetin geriye, zamanın bozmadığı ve yok edemediği bir malzeme (kil tablet, dayanıklı papirüs ve duvar resimleri) bırakmış olmalarındandır. Buna karşılık çok daha sonraları ortaya çıkmalarına ve ciddi bir yazılı kültüre sahip olmalarına rağmen Yahudilik, Hristiyanlık ve hatta İslam tarih kaynakları daha dayanıksız organik malzemelere kaydedildiği için bugüne ulaşamamıştır. Bu çalışmanın kapsamı açısından, Akdeniz’de keşfedilen batıkların genel durumunun, Basra Körfezi ve Kızıldeniz’dekilerden daha iyi olması, keza Yunan-Roma-Bizans geleneğinde başta mozaik gibi zamanın kolay tahrip edemediği görsel malzemelerin olmasına karşın Arabistan ve Hindistan’da buna benzer bir geleneğin olmaması, Akdeniz ile Hint Okyanusu gemicilik geleneklerinin karşılaştırılmasını zorlaştırmaktadır. Bu çerçevede

⁴⁵ Campbell, Hourani ve Casson’un çalışmalarında muhtelif sebeplerle gelişen algıdaki seçiciliğin belirgin yansımalarını görebilmekteyiz. Özellikle Campbell’in, Arapların teknoloji taşıyıcı rolüne karşı belli bir tavır olduğu görülmektedir. Arap kavramının çok geniş ele alınması gerektiğini vurgulamakta ve her hâlükârda Arapların ne Akdeniz’de ne de Hint Okyanusu’nda iddia edildiği gibi başarılı olmadıklarını ileri sürmektedir ve “...the evidence casts doubt not only on the attribution of the lateen sail to the Arabs, but also on the Arabs as the agents of its diffusion. The lateen sail can therefore no longer be described as an innovation that Europe owes to the Arabs.” demektedir (Campbell, 1995, 7).

⁴⁶ Bu hususta Collingwood’un değerlendirmeleri özellikle kayda değerdir. Bk. (Collingwood, 1996, 328-349).

Latin yelkenin kullanımına dair bir medeniyet havzasında keşfedilen bir bulgunun varlığı, diğerinde keşfedilememiş veya kaybolmuş daha eski bir bulgunun olmadığı anlamına gelmez. Üstelik bu az sayıdaki bulgudan hareketle ne ölçüde genel bir iddia oluşturulabileceği de ayrı bir tartışma konusudur.

Yönü her zaman belli olmasa da tarih boyunca ticaret, savaş ve benzer temaslarla bölgeler ve medeniyetler arasında teknolojik ve kültürel aktarımların gerçekleştiğini tahmin etmek zor olmasa gerekir. Orta Çağ'da Doğu ile Batı arasında köprü olan Arapların, diğer birçok şeyin yanı sıra, Akdeniz ve Hint Okyanusu denizcilik ve gemicilik geleneklerini bir taraftan diğerine taşımış olmaları çok doğal gözükmemektedir. Her ne kadar mevcut bulgulardan hareketle Latin yelkeninin yayılımı ve gelişiminde Arapların rolü konusunda ciddi soru işaretleri olsa da, bu durum Arapların teknoloji transferinde taşıdıkları önemli role gölge düşürmemelidir. Hiç şüphesiz Akdeniz, Kızıldeniz, Basra Körfezi, Hint Okyanusu, Çin Denizi ve Pasifik Okyanusu arasında farklı denizcilik gelenekleri bulunmaktaydı ve bunlar muhtemelen katı kurallarla ayrılmış ve farklılaşmış değildi. Mısırlılar ve Romalılar Kızıldeniz üzerinden doğuya açılmış, Araplar da tersi istikamette, büyük ölçüde gittikleri yerlerin teknik ve kültürlerini içselleştirerek ve başka bölgelere taşıyarak ilerlemiştir (Christides, 1987, 88).

Mevcut az sayıdaki bulgudan anlaşıldığına göre kare yelken hem Akdeniz hem de Hint Okyanusu'nda yaygın olarak kullanılmıştır. Başta Latin yelkeni olmak üzere sübye yelken kullanımına dair deliller, kare yelkene nispetle tüm coğrafyalarda daha azdır. Az sayıdaki bu malzemeler Akdeniz, Okyanusya ve Pasifik'te sübye yelken kullanımının Batı Hint Okyanusu'na nispetle oldukça erken bir dönemde mevcut olduğu izlenimini vermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bunda Arabistan, Doğu Afrika sahilleri ve Batı Hint Okyanusu'nda bu anlamda delil olabilecek malzemenin yokluğunun önemli bir etkisi olmuştur. Bu bölgede sübye yelkeninin kullanıldığına dair bir bulgunun olmaması, bu tür yelkenlerin kullanılmadığı anlamı taşımamaktadır.

Arapların Latin yelkenini nereden devraldıkları da henüz kesinleşmemiş bir başka tartışma alanıdır. Arada Latin yelkeni kullanmayan geniş bir coğrafya varken Arapların bu yelkeni Uzak Asya'nın ada topluluklarından görüp aldıkları tezi oldukça zayıf kalmaktadır. Arap tacir ve denizcilerinin bu bölgelere kadar gitmiş olmaları tek başına yeterli bir aktarım mekanizması oluşturmayabilir. Latin yelken, karabiber ya da pusula gibi gemilerle batıya taşınması kolay bir teknoloji değildir. Bir gemi

teknolojisini kullanan denizciler ile bu teknolojiyi kullanarak gemi inşa eden gemiciler çoğunlukla aynı kişiler değildir. Bu yüzden Latin yelkenli bir gemiyi görüp sonra da ülkesine dönünce onun bir benzerini inşa edebilecek veya ettirebilecek kişi sayısı oldukça kısıtlı olsa gerekir. Öte yandan, Arapların ve Hintlilerin doğuya düzenli olarak gittikleri bilinse de Hindistan'ın doğusunda kalanların batıya ancak istisnai olarak geldikleri tahmin edilmektedir. Bu durumda ya Arap denizciler kullanmayı bilmedikleri ve kendine has bir kullanım tekniği olan sübye yelkenli bir gemiyi alıp batıya getirmişler veya bu teknolojiyi yapmayı ve kullanmayı iyice öğrenip batıya bunu kendileri taşımışlardır. Ancak bu durumda niçin çok daha fazla irtibat halinde oldukları Çin'in cönklerini değil de (bilindiği gibi birçok Çin menşeli teknolojiyi batıya taşıyan Araplardır) çok daha az irtibatlı oldukları ve belli ki uzun mesafe seyahati yerine yerel adalar arasında kullanılan yerel tekneleri örnek aldıkları sorusu cevaplanmamış olacaktır. Bu zorluklar, Arapların Latin yelken kullanımını Akdeniz'den almış olabilecekleri tezini güçlendirmektedir. Eğer gerçekten de Arapların Mısır, Lübnan ve Suriye topraklarını fethettiği dönemlerde Akdeniz'de Latin yelken kullanımı belli ölçüde yaygın idiyse, bu mantıklı bir açıklama olabilir. Zira Müslüman Arapların Akdeniz'deki ilk filoları, fetih yoluyla devrildikleri sahil şehirlerindeki tersanelerdeki yerel gemi ustalarınca üretilmiştir. Buralarda kazanılan tecrübe Kızıldeniz ve Basra Körfezi üzerinden Hint Okyanusu'na aktarılmış olabilir.

Birbirinden tamamen farklı olan bu senaryoları, eldeki verilerle teyit etmek pek mümkün gözükme de en azından Arapların kısa süre içinde hem Doğu Akdeniz'de hem de Batı Hint Okyanusu'nda hakimiyet kurduklarını biliyoruz. Şüphesiz ki bu hakimiyet döneminde kendileri de denizcilik alanına bazı katkılar sağlamışlar, Akdeniz'de gördüklerini Hint Okyanusu'na, Hint Okyanusu'ndan öğrendiklerini de Akdeniz'e belli ölçüde taşımışlardır. Arapların aracılık ettiği bu aktarım mekanizmasının önemli bir işlev gördüğünü ve bölgeler arası kültür, meta ve teknolojinin taşınmasında etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Bununla birlikte bu sürecin çok yavaş ve tahmin edilenden farklı şekillerde ilerlediğini de unutmamak lazımdır. Neticede en belirleyici unsurların yerel şartlar ile imkân ve yetkinlikler olduğu Orta Çağ dünyasında teknolojik ve kültürel aktarım hızının oldukça yavaş, bir teknolojinin başka yerlerde uygulanabilirliğinin de çok tedrici olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

KAYNAKÇA

Agius, Dionisius A. *Classic Ships of Islam From Mesopotamia to the Indian Ocean*. Leiden: Brill, 2008.

Agius, Dionisius A. *In the Wake of the Dhow – The Arabian Gulf and Oman*. Reading: Ithaca Press, 2010.

Agius, Dionisius A. – Cooper, John P. – Zaz, Chiara. "The Maritime Heritage of Yemen: A Focus on Traditional Wooden 'Dhows'". *Ships, Saints and Sealore: Cultural Heritage and Ethnography of the Mediterranean and the Red Sea*. Ed. Dionisius A. Agius - T. Gambin - A. Trakadas. 143-157. Oxford: Archaeopress, 2014.

Anderson, Bryon D. "The Physics of Sailing". *Physics Today* (Şubat 2008): 38-42.

Arenson, Sarah. "Ship Construction in Cyprus, 1325-6". *2nd International Symposium on Ship Construction in Antiquity - Proceedings*. Ed. Harry Tzalas. 13-25. Delphi: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition, 1987.

Aydın, Yusuf Alperen. *Sultanın Kalyonları: Osmanlı Donanmasının Yelkenli Savaş Gemileri (1701-1770)*. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Bostan, İdris. *Osmanlılar ve Deniz: Deniz Politikaları, Teşkilat, Gemiler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Bowen, Richard LeBaron. "Eastern Sail Affinities, Part II". *The American Neptune* 13/3 (Temmuz 1953): 185-211.

Bowen, Richard LeBaron. "The Earliest Lateen Sail". *Mariner's Mirror* 42 (1956): 239-242.

Brindley, H. H. "Early Pictures of Lateen Sails". *The Mariner's Mirror* 12/1 (1926): 9-22.

Campbell, I. C. "The Lateen Sail in World History". *Journal of World History* 6/1 (1995): 1-23.

Carter, Robert. "Boat remains and maritime trade in the Persian Gulf during sixth and fifth millennia BC.". *Antiquity* 80/307 (2006): 52-63.

Casson, Lionel. *Antik Çağda Denizcilik ve Gemiler*. Trc. Gürkan Ergin. İstanbul: Homer Kitabevi, 2002.

Casson, Lionel. "Hulls and Barrels: Underwater Archaeology's Vital Contributions to the History of Naval Technology". *2nd International Symposium on Ship Construction in Antiquity - Proceedings*. Ed. Harry Tzalas. 85-86. Delphi: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition, 1987.

Castro, F. - Fonseca, N. - Vacas, T. - Ciciliot, F. "A Quantitative Look at Mediterranean Lateen- and Square-Rigged Ships (Part 1)". *The International Journal of Nautical Archaeology* 37/ 2 (2008): 347-359.

Christides, Vassilios. "Some remarks on the Mediterranean and the Red Sea ships in Ancient and Medieval times." *2nd International Symposium on Ship Construction in Antiquity - Proceedings*. Ed. Harry Tzalas. 87-99. Delphi: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition, 1987.

Cipolla, Carlo M. *Yelken ve Top*. Trc. Aslı Kayabal. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*. Trc. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

Friedman, Zaraza. "The Ships Depicted on the Kelenderis Mosaic". *K. Levent Zoroğlu'na Armağan*. Ed. Mehmet Tekocak. 277-291. İstanbul: Suna - İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2013.

Gentry, Arvel. "A Review of Modern Sail Theory". *Proceedings of the 11th AIAA Symposium on the Aero/Hydronautics of Sailing*. Seattle, 12.09.1981.

Guilmartin, John F. *Kalyonlar ve Kadırgalar*. Trc. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

Gürkan, Emrah Safa. *Sultanın Korsanları: Osmanlı Akdeniz'inde Gazâ, Yağma ve Esaret, 1500-1700*. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.

Gülyüz, Ahmet. *Kadırgadan Kalyona Osmanlıda Yelken- Mikyas-ı Sefain*. İstanbul: Denizler Kitabevi, 2004.

Herodotos. *Herodot Tarihi*. Trc. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2004.

Hoffman, J. – Johnson, C. "Mathematical Theory of Sailing." 2009. Erişim: 11 Aralık 2018. <http://www.nada.kth.se/~cgjoh/theoryofsailing.pdf>

Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. New York: Octagon Books, 1975.

İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Darü'l-Mektebetü'l-Hilal, ts.

Jaffer, Aaron. *Lascars and Indian Ocean Seafaring, 1780-1860: Shipboard Life, Unrest and Mutiny*. Suffolk: The Boydell Press, 2015.

Johnson, Steven G. *Dhow with Lateen Sail in Bad Tack*. Erişim: 17 Mart 2019 <https://en.wikipedia.org/wiki/Lateen#/media/File:Inhambane-dhow.JPG>.

Kimball, John. *Physics of Sailing*. Boca Raton: CRC Press, 2010.

Lloyd, Christopher. *Atlas of Maritime History*. New York: Arco Publishing Company, 1975.

Mahdi, Waruno. "The Dispersal of Austronesian Boat Forms in the Indian Ocean". In *Archaeology and Language III: Artefacts, Languages and Texts*. Ed. Roger Blench, & Matthew Spriggs, 144-179. Londra: Routledge, 1999.

el-Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Ahşenü't-tekäsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm*. Leiden: Brill, 1906.

McGrail, Seán. *Boats of the World from the Stone Age to Medieval Times*. New York: Oxford University Press, 2009.

McGrail, Seán. *Early Ships and Seafaring – European Water Transport*. South Yorkshire: Pen & Sword Books, 2014 .

Nutkî, Süleyman. *Kamûs-i Bahrî (Deniz Sözlüğü)*. Hz. Mustafa Pultar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2011.

O'Shea, Stephen. *İnanç Denizi: Ortaçağ Akdenizinde İslâm ve Hristiyanlık*. Trc. Egemen Demircioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Panella, Giovanni. "Lateen Sail Through the Golden Gate". *Sea History* 102 (2002): 32-35.

Pomey, Patrice. "The Kelenderis Ship: A Lateen Sail". *The International Journal of Nautical Archeology* 35/2 (2006): 326-335.

Pryor, John H. *Akdeniz'de Coğrafya, Teknoloji ve Savaş: Araplar, Bizanslılar, Batılılar ve Türkler*. Trc. Füsun Tayanç & Tunç Tayanç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Ray, Himanshu Prabha. "Shipping in the Indian Ocean: An overview". *Ships and the Development of Maritime Technology on the Indian Ocean*, Ed. David Parkin - Ruth Barnes. 1-27. Oxon: Routledge, 2016.

Tibbets, G. R. *Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese*. Londra: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1981.

Tripathi, Sila. "Ancient Maritime Trade of the Eastern Indian Littoral". *Current Science* 100/7 (Nisan 2011): 1076-1086.

Utku, Nihal Şahin. "Akdeniz ve Hint Okyanusu Gemicilik Geleneklerinin Genel Bir Mukayesesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Haziran 2013): 135-144.

Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz - Çöl, Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Whitewright, R. Julian. *Maritime Technological Change in the Ancient Mediterranean: The Invention of the Lateen Sail*. (Doktora Tezi), University of Southampton, 2008.

Whitewright, R. Julian. "Efficiency or Economics? Sail Development in the Ancient Mediterranean." *Maritime Technology in the Ancient Economy: Ship Design and Navigation*, Ed. W. V. Harris - K. Iara. 89-102. Portsmouth: Journal of Roman Archeology, 2011.

Whitewright, R. Julian. "Early Islamic Maritime Technology." *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Volume 2: Ancient & Modern Issues in Cultural Heritage, Colour & Light in Architecture, Art & Material Culture, Islamic Archaeology*. 2012. 585-598.

Wood, Adrian K. *Warships of the Ancient World 3000-500 BC*. Oxford: Osprey Publishing, 2012.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 312-363

1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler
Criticisms Directed to the Ottoman Family Law Decree in 1917

Ensar DURMUŞ

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı
Preacher, Presidency of Religious Affairs

Çanakkale/Turkey

dicleilah@hotmail.com

ORCID ID:

www.orcid.org/0000-0001-7722-6639

Mehmet Ali YARGI

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üni.
Assc. Prof., University of Canakkale Onsekiz Mart

Çanakkale/Turkey

myargi@hotmail.com

ORCID ID:

www.orcid.org/0000-0003-1899-5950

Atf: Durmuş, Ensar - Yargı, Mehmet Ali. "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 312-363. Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558920>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan / 29 April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 312-363

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler*

Öz: İslâm aile hukukuna dair hükümler modern anlamda ve kapsamlı bir şekilde 1917 tarihinde yürürlüğe giren Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile kanunlaştırılmıştır. Ancak Kararnâme birçok açıdan hem Müslüman ilim ve fikir adamları hem de gayr-i müslimler tarafından eleştirilmiştir. Bu çalışmada gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde Müslüman ilim ve fikir adamlarının Kararnâme'ye yönelttikleri eleştiriler incelenmiştir. Gayr-i müslimlerin ise sadece Kararnâme'nin geneline ilişkin eleştirilerine yer verilmiş, kendilerine özel hükümlere yönelik eleştirileri ele alınmamıştır. Yapılan eleştiriler ilk elden kaynaklara ulaşarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu eleştiriler Kararnâme'nin hazırlanma ve kanunlaştırma sürecine, şer'-i şerîfe aykırılığına, halkın maslahatının gözetilmeden hazırlandığına, mahkemelere verdiği yetkilere ve içeriğindeki eksikliklere yönelik eleştiriler ana başlıkları altında incelenmeye çalışılmıştır. Eleştiri konusu olan meselelerin birçoğunun bugün de tartışılmaya devam eden meseleler olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 1917, âile hukuku, Osmanlı, Osmanlı hukuku, taknîn, kanunlaştırma, tedvîn.

Criticisms Directed to the Ottoman Family Law Decree in 1917

Abstract: The Islamic rules relating to the family were legislated as modern laws for the first time in Islamic history by issuing The Ottoman Family Law Decree in 1917. However, the decree was criticized in many ways by both Muslim scholars and intellectuals and non-Muslims. This study examines the criticisms directed by the Muslim scholars and intellectuals in the late Ottoman era and afterwards. It also includes the criticisms directed by the non-Muslims in general, but not in particular. The criticisms were classified into the following sub-headings: criticisms against the preparation and issuing process, its violation of the Shari'a, its preparation without considering the interests of the community, giving inappropriate powers to the courts, and the shortcomings of the rules and their contents. It is possible to say that many issues subjected to criticism are still disputed today.

Keywords: Islamic Law, Family Law Decree, 1917, family law, Ottoman, Ottoman regulation, codification.

الانتقادات الموجّهة إلى قرار الحقوق العائلية العثمانية 1917

المُلخَص: تمّ تقنين الأحكام الفقهية المتعلّقة بالحقوق العائلية أولاً، على نمط القوانين الحديثة، بإصدار "قرار الحقوق". ومع ذلك، فإن القرار عرّض لانتقادات في نواحي كثيرةٍ سواء كان من قبل 1917 العائلية" في عهد الدولة العثمانية عام العلماء والمتقنين من المسلمين وغير المسلمين. ويتناول هذا البحث انتقادات العلماء والمتقنين من المسلمين المتوجّهة للقرار على التفصيل في العهد العثماني وما بعده خاصةً، وكذلك انتقادات غير المسلمين على العموم. ولم يتطرّق البحث إلى دراسة انتقادات غير المسلمين للأحكام الخاصة بهم. وقد تناولنا الانتقادات تحت العناوين التالية: الانتقادات المتعلّقة بمرحلة إعداد القرار وإصداره، وبمخالفته للشريعة، وبإبعاده دون مراعاة مصالح المجتمع، وبمنحه الصلاحيات للمحاكم غير مناسبة لها، وبالناقص الموجودة في أحكامه ومحتوياته. ومن الممكن أن يقال إن العديد من المسائل التي كانت محل النزاع في هذا القرار لم تزل محل جدال بين الباحثين حتى يومنا هذا

الكلمات المفتاحية: القانون الإسلام، قرار الحقوق العائلية، 1917، الأحوال الشخصية، الأسرة، العثمانية، تقنين، تدوين.

* Bu makale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doç. Dr. Mehmet Ali Yargı'nın danışmanlığında Ensar Durmuş tarafından 2017 yılında "1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler" başlığıyla hazırlanan yüksek lisans tezinden faydalanılarak ve bazı ilaveler yapılarak üretilmiştir.

GİRİŞ

Sağlıklı ve sağlam bir toplum düzeninin oluşması için toplumu oluşturan ailelerin de iyi bir düzeninin bulunması gerekir. Bu yüzden hemen her toplumda yeni bir ailenin kuruluşuna diğer iş ve işlemlerden çok daha fazla önem verilir, birçok aşamalardan geçilir, aile içindeki ilişkilerin belli ilkeler ve kurallar dâhilinde yürütülmesine çalışılır. Diğer birçok sözleşmede aranmayan çeşitli şekil şartları evlilik akdinde aranır. Aile kurumunun yıpranmamasına azamî derecede önem verilir. Aile birliğinin sona ermesi de çeşitli kurallara bağlıdır.

Kur'ân-ı Kerim'de de ayrıntılı bir şekilde yer alan hukukî hükümlerin başında aile hukukuna ilişkin hükümler gelmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde de aile hukukuna ilişkin birçok hüküm belirtilmiştir. Osmanlı Devletinde aile hukukuna ilişkin şer'î hükümler, Kur'ân-ı Kerim ile sünnette yer alan hükümler ve bunların ışığında İslâm hukukçularının içtihatlarıyla oluşturulan birikim çerçevesinde yürütülmekteydi. İslâm ülkelerindeki mahkemeler de bu fikhî birikime göre hüküm veriyorlardı. Aile hukukuna dair hükümler İslâm tarihinde ilk defa 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile birlikte modern anlamda kanunlaştırılmıştır.¹

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Isparta mebusu Mahmut Esad Efendi (Seydişehirî) (1856-1918), Mentеше mebusu Said Bey (Mansûrizâde) (1864-1923), Fetvahâne mümeyyizlerinden Mustafa Şevket Efendi (1878-1951), Şûra-yı Devlet azasından Ali Bâş Hampa Efendi (ö. 1918) ve Mahkeme-i Evkâf Kadısı Mustafa Fevzi Efendi'den (1851-1926) oluşan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır.² Sadrazam Mehmet Talat (1874-1921), Adliye Nazırı Halil Bey (1874-1948) ve Padişah Mehmet Reşad'ın (1844-1918) 25 Ekim 1917 (25 Teşrîn-i Evvel 1333 - 8 Muharrem 1336)

¹ İslâm aile hukukunun kanunlaştırılmasına yönelik daha önce de bazı ülkelerde çeşitli girişimler olmakla birlikte bu çalışmalar kanunlaştırılmamıştır. Mısır'da Kadri Paşa (ö. 1306/1888) tarafından hazırlanan *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye* adlı çalışma kanunlaştırılmamıştır. Yine 1916'da Sudan'da aile hukuku sahasında muhtelif adlı tamimler çıkarılmışsa da bunlar bir aile kanunu olmaktan uzaktır. Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 248; Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 150; Aydın, "el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 577.

² Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 315.

tarihli imzasıyla 31 Ekim 1917'de Takvîm-i Vakâyi'de yayınlanmasıyla yürürlüğe girmiştir.³

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 157 maddeden oluşmaktadır. Batıcı, Türkçü veya İslâmıcı gibi sıfatlar ile nitelendirilen farklı fikir akımlarının temsilcileri ya da diğer ilim ve fikir adamları tarafından o dönemde aile hukukuna ilişkin yapılan ilmî, siyasi ve toplumsal birçok tartışmanın izlerini Kararnâme'de görmek mümkündür.⁴ Kararnâme'yi hazırlayanlar arasında aile hukuku alanında farklı görüşlere sahip kişiler de yer almıştır. Kararnâme'yi hazırlayan komisyon başkanı Mahmud Esad Efendi⁵ çok eşliliğin birçok hikmetleri olduğunu, yasaklanmasının mümkün olmayacağını savunan biriyken,⁶ aynı komisyonda yer alan Mansûrîzâde Said⁷ çok eşliliğin emredilmediğini, câiz kapsamında olduğunu ve devletin bu alanda kısıtlama getirebileceğini savunan bir kişidir.⁸

³ "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Takvîm-i Vekâyi'* 3046 (İstanbul, 31 Teşrîn-i Evvel 1917): 3-10; "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Cerîde-i ilmiyye* 34 (İstanbul: Meşihat-ı Celîle-i İslâmiyye, Rebî'ü'l-evvel, 1336): 986-1022. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin latinize edilmiş hali için ayrıca bk. Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 5. Baskı, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 20-105.

⁴ Kararnâme'de rol oynayan hâkim fikirlere ilişkin bir değerlendirme için bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, 166-180. Farklı fikir akımlarının o dönemdeki ilgili tartışma konuları için bk. Mehmet Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1 (Ankara, 1977): 215-219.

⁵ İbnülemin Mahmud Esad (Seydişehir) Osmanlı devlet adamı ve hukukçu kişiliği ile tanınır. 1881'de dersiâm oldu. Menşe-i Muallimîn-i Askerî'den 1884'de yüksek matematik öğretmeni diploması alarak mezun oldu. 1886'da Hukuk Mektebi'nden mezun oldu. İzmir'de 10 yıl hâkimlik görevinde bulundu. Bu sırada dergi ve gazetelerde makaleler yazdı. Makalelerinde daha çok âlim kişiliği ile öne çıktı. 1915'te Isparta mebusu seçildi. Mebusluğu sırasında 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlayan komisyonun başkanlığını yaptı. Aynı dönemde üniversitede de eğitim vererek birçok talebe yetirtirdi. Ömer Nasuhi Bilmen ve Ebül'ulâ Mardin öğrencileri arasında yer alır. Târîh-i İslâm, Târîh-i Dîn-i İslâm, Usûl-i Fıkıh, Usûl-i Hadîs, Teaddüd-i Zevcât, Hukûk-ı Düvel, Kitâbü'n-nikâh vet-talâk, Târîh-i İlm-i Hukûk gibi eserleri vardır. 18 Mart 1918'de vefat etti. Ali Erdoğan, "Seydişehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 25-27.

⁶ Mahmud Esad, *Ta'addüd-i zevcât*, Der. Seyyid Mehmet Tahir (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/ 1898).

⁷ Mansûrîzâde Saîd 1864'de İzmir'de dünyaya geldi. İzmir Hatuniye Medresesi'nde ve İzmir İdâdisi'nde dersler verdi. İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde bulundu. Manisa, İzmir ve Aydın milletvekilliği yaptı. İstanbul Üniversitesi'nde Fıkıh Tarihi dersi verdi. Şu'le-i Edeb, Hizmet ve Terakkî, İslâm Mecmuası ve İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda daha çok İslâm hukuku ile ilgili yazılar yazdı. Keşfü'l-ğitâ anî'l-hata, Tatbîkât-ı Mecelle, Hakikat-i İslâm, Usûl-i icihad adında eserleri bulunmaktadır. "Ulemâ" geleneğinden gelen bir aileye mensup olduğundan ve bu tarzda eğitim aldığından kendisini "İslamcı" olarak tanımlayanlar olmuştur. Çok eşliliğin yasaklanabileceği ve cevâzın şer'î bir hüküm olmadığı gibi görüşlerinden dolayı da "Batıcı" olarak tanımlayanlar vardır. Ayşegül Yılmaz, "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Saîd Bey'in Fıkıh Anlayışı", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018): 499-500.

⁸ Mansûrîzâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1915), 233-238.

Kararnâme mevcut hâliyle dönemin ne ulemâsını ne de diğer aydınlarını, ne Müslümanları ne de gayr-i müslimleri tatmin etmiştir. Aksine aşağıda inceleneceği üzere farklı kesimler tarafından birçok yönden eleştirilmiştir. Kararnâme'nin kaldırılmasında gayr-i müslimlere ilişkin hükümlerinden dolayı gayr-i müslim cemaatlerin ve Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ne baskısı yapmasının yanında Müslüman ilim ve fikir adamlarının eleştirilerinin de büyük rolü olmuştur. Yaklaşık 21 ay yürürlükte kalan Kararnâme içeride ve dışarıda muhalefetin etkili olması sebebiyle 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır.⁹

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin birçok yönden eleştirildiği ve eksikliklerinin bulunduğu belirtilmekle birlikte yine de başarılı bir kanunlaştırma çalışması olduğu,¹⁰ mükemmel bir kanun tekniğine sahip¹¹ ve devrine göre ileri bir adım¹² olduğu ve sonraki aile hukukunu kanunlaştırma çalışmalarının onun seviyesine ulaşamadığı¹³ söylenmiştir. Çevremizde İslâm hukuku alanında araştırma yapan bazı kimselerin zaman zaman aile hukukuna ilişkin meseleleri ele alırken “Zaten Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde de bu şekilde kabul edilmiştir” diyerek onu bir nevi idealize ettiği veya görüşüne dayanak yaptığı da müşâhede edilmektedir. Diğer taraftan İslâmî esaslara dayanmakla birlikte Kararnâme'nin aile hukuku alanında devletleştirme ve laikleştirmenin başlamasına sebep olduğu,¹⁴ daha açık ifadeyle Türkiye Cumhuriyeti döneminde kabul edilen laikliğin ilk adımlarından biri olduğu, ondan dokuz yıl sonra 1926 yılında çıkarılan Medeni Kanun'un habercisi olduğu da söylenmiştir.¹⁵

Bu çalışmada Kararnâme'nin olumlu yönleri değil, eleştirildiği yönleri ele alınacaktır. Fertlerin aile içindeki rollerinin değişme sürecinin yaşandığı ve aileye ilişkin bazı değer yargılarının tartışıldığı günümüzde aile üzerinde düşünürken ve problemlere çözüm üretirken, üzerinden yüz yıl geçen Kararnâme'nin ve ona yöneltilen eleştirilerin yeniden ele alınması önem arz etmektedir. Hukûk-ı Âile

⁹ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 2. Baskı (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 292-305; Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 253-254; Ali Bardakoğlu, “Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi”, *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 2: 614-615.

¹⁰ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 253.

¹¹ Ekrem Buğra Ekinci, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 2: 617.

¹² Ali Bardakoğlu, “Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi”, 2: 615.

¹³ Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 10.

¹⁴ Ünal, “Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, 227.

¹⁵ Zafer Toprak, “Yüzcüncü Yılında Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *Toplumsal Tarih Dergisi* 288 (2017): 50.

Kararnâmesi'nin hukukî yönüyle ilgili akademik birçok çalışma yapılmış ve bazılarında onun çeşitli eksikliklerine temas edilmiştir.¹⁶ Ona yöneltilen sadece eleştirilere dair de bazı akademik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bu eleştirilerin toplu olarak ele alınmadığı, daha çok tek şahsın yapmış olduğu eleştiriler ya da tek bir konuya yöneltilen eleştiriler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Örnek vermek gerekirse Abdurrahman Yazıcı "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri"¹⁷ adlı makalesiyle Sadreddin Efendi'nin¹⁸ (1855 – 1931) Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne yönelik eleştirilerini incelemiştir. Aynı araştırmacı "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Hristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar"¹⁹ adlı makalesiyle de Kararnâme'yi gayr-i müslimleri ilgilendiren maddeler açısından ele almıştır. Ahmed Yasin Küçükütyaki ise yüksek lisans tezi olarak "Sadreddin Efendi'nin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi"²⁰ adlı bir çalışma yapmıştır. Zikredilen türdeki çalışmalar "Kararnâme niçin bu kadar çok eleştirildi?" sorusuna cevap olarak eksik kalmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, Kararnâme'ye yönelik eleştirileri bir bütün olarak topluca ele alıp bu alandaki çalışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmada Kararnâme'ye Müslüman ilim ve fikir adamlarının yönelttiği eleştiriler bir bütün olarak ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır. Gayr-i müslimlerin Kararnâme'nin kendilerine özel hükümlerine yönelik eleştirilerine yer

¹⁶ Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, 218; Ünal, "Medenî Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 225.

¹⁷ Abdurrahman Yazıcı, "Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnamesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri", *EKEV Akademi Dergisi* 62 (Bahar Dönemi 2015), 567-584.

¹⁸ Ebû Talha Abdülkadir Sadreddin Efendi 1855'te İstanbul'da doğdu. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra başta İstanbul ve Şam olmak üzere farklı şehirlerde İslâmî ilimleri tahsil ederek birçok âlimden icâzet aldı. Kendisine 1871'de İstanbul müderrisliği pâyesi verildi. Beyrut, Dımaşk, Bağdat, Trabzon, Manastır ve Kosova gibi şehirlerde mahkeme reisliği yaptı. 1913'te Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Hikmet-i teşrî' muallimliğine tayin edildi ve bu göreve iki yıl devam etti. 1920'de Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye üyeliğine getirildiyse de bu görevi uzun sürmedi. 1931'de İstanbul'da vefat etti. ez-Zerîa fî ilmi's-şerîa, el-Mûfî fî'n-naḥvî'l-Kûfî, Keşfü'l-ğumme 'an iftirâki'l-ümme, Hikmet-i Teşrî', Mefâtîhu künûzî'l-İslâm gibi eserleri vardır. Ali Benli, "Çankırılı Sadreddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1: 285-286.

¹⁹ Abdurrahman Yazıcı, "Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Hristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar" *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Der. Tevhit Ayengin (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 423-436.

²⁰ Ahmed Yasin Küçükütyaki, *Sadreddin Efendinin Hukuk-ı Âile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

verilmeyecek, sadece genel bazı eleştirilerine işaret etmekle yetinilecektir.²¹ Makale sınırlarını aşacağından yapılan her bir eleştirinin haklı olup olmadığı tartışılmayacak, sadece bazı önemli gördüğümüz hususlara metinde veya dipnotta işaret etmekle ve bazı genel değerlendirmeler yapmakla yetinilecektir.

Kararnâme'ye yöneltilen eleştiriler şahıslar üzerinden değil, konular üzerinden ele alınacaktır. Söz konusu eleştiriler Kararnâme'nin hazırlanma ve kanunlaştırılma sürecine, şer'-i şerîfe aykırılığına, halkın maslahatının gözetilmeden hazırlandığına, mahkemelere verdiği yetkilere ve içeriğindeki eksikliklere yönelik eleştiriler olmak üzere beş başlık altında ele alınacaktır.

Bu çalışmanın amacı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin maddelerini fikhî yönden tartışmak değil, ona yönelik gerek fikhî gerekse diğer yönlerden aleyhte değerlendirmeleri tespit edip çıkarıldığı dönemin siyasî, sosyal ve iktisadî durumunu da göz önünde bulundurarak yapılan eleştirileri araştırmacıların hizmetine sunmak ve bu eleştirileri genel anlamda değerlendirip günümüz meselelerine sağlıklı çözümler üretilmesine katkıda bulunmaktır.

Kararnâme'ye yönelik eleştiriler Sebülürreşâd, İslâm Mecmuası, İ'tisâm, Kadınlık, Sırât-ı Müstakîm, İctihad, Akşam, Türk Yurdu ve İkdâm gibi dergi ve gazeteler taranarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet döneminde yazılan kitap ve makale türü araştırmalardan da yararlanılmıştır. Çalışmada Kararnâme'nin ilgili maddelerine ve o dönemde çıkarılan mevzûata da yeri geldikçe işaret edilmiştir.

1. Hazırlanma ve Kanunlaştırma Sürecine Yöneltilen Eleştiriler

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne yönelik eleştirilerin başında onun hazırlanma ve kanunlaştırma süreciyle ilgili eleştiriler gelmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için önce Kararnâme'nin çıkarıldığı dönemde Şeyhülislamlık makamının kanunlaştırma çalışmalarına kısaca işaret etmek yerinde olacaktır.

II. Meşrûtiyet'in ilânından sonraki 1914-1916 yılları arasında şeyhülislam olarak görev yapan Mustafa Hayri Efendi (1867-1921) Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'ni yeniden ihya etmeyi düşünmüş ise de dönemin siyasî şartlarının bunu gerçekleştirmesine imkân vermediği anlaşılmaktadır. Onun yerine Hayri Efendi'nin irade-i seniyye alarak 1914'te çıkarttığı bir nizamnâme ile Fetvahânenin Heyet-i

²¹ Gayr-i müslimlerin Kararnâme'ye yönelttikleri eleştiriler için bk. Ensar Durmuş, *1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 85.

İftâiyye dairesini teşkil eden “Fetvâ Odası” bünyesinde “Te’lif-i Mesâil” ve “Taharri-i Mesâil” adlı iki şube oluşturduğu görülmektedir.²²

Nizamnâme’de Te’lif-i Mesâil Şubesinin temel görevinin mevcut kitaplarda yer almayan meselelerin keyfiyetini belirlemek, Şeyhülislâmlık tarafından tensip buyurulan konular hakkında dört mezhebe ait fıkıh kitaplarından ve diğer ilmî eserlerden, matbu olsun olmasın fetvâ mecmualarından hareketle ve kaynak göstererek bir fetvâ ansiklopedisi (muhit) hazırlamak olduğu belirtilmiştir. Te’lif-i Mesâil Şubesinin ayrıca Hanefî mezhebi içinde fetvâda esas alınmayan (müftâ bih olmayan) bir görüşü “çağın maslahatına” daha uygun görmesi veya başka bir mezhebin görüşünü tercih etmesi halinde delillerini zikretmek suretiyle bir mazbata hazırlaması ve bunu fetva emînine teslim etmesi, Makâm-ı İftânın tasvibi ve irade-i seniyye alındıktan sonra ilgili görüşün fetvâda esas kabul edilmesi istenmiştir. Taharri-i Mesâil Şubesinin görevi ise fetvâsı sorulan meseleleri araştırmak, fetvâları düzenlemek, hukukî meselelerin cevaplarını hazırlamak ve tüm bunları kaydetmek olarak belirlenmiştir.²³

İpşirli’nin işaret ettiği gibi Osmanlı Devleti’nde Hanefî mezhebindeki fetvâda esas alınan görüşlere uymakta daha önceden çok titiz davranılırken bu nizamnâme ile zamanın ihtiyaçları dikkate alınarak diğer görüş ve mezheplerden faydalanma kapısının resmen açılması önemli bir adımdır.²⁴

Fetvahânedede toplanan Heyet-i İftâiyyenin ilk girişimi Hanefî mezhebini esas alan, ihtilafları içermeyen ve yalnız tercih edilen görüşlerden oluşan, sistemli ve ihtiyaçlara cevap verecek bir eser olarak *el-Ahkâmu’s-Şer’iyye fi’l-Ahvali’s-Şer’iyye* ismiyle bir fıkıh külliyyâtını yazmaya çalışmak olmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen’in (ö. 1971) de üye olduğu Heyet başta nafaka, nikâh ve boşamayla ilgili konular olmak üzere Fetâvây-ı Hindiyeye’yi esas alarak çeşitli fikhî meselelerin Arapça nakillerini ihtiva eden metinleri toplamış ve tercüme etmeye çalışmıştır.²⁵

²² Ebul’ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 107, 153; Mehmet İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 64.

²³ “Fetvahânenin Heyet-i İftâiyye Kısmına, Fetva Odasına Ait Nizamnâme”, *Ceride-i İlmîyye* 4 (İstanbul: 1332/1914): 155-156.

²⁴ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, 64.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1: 3; İsmail Narin, “Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi’nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (Erzurum 2016): 61-62.

Sözü edilen külliyyâtın tamamlanan ilk ve tek eseri, Kararnâme'nin yürürlüğe girmesinden yaklaşık iki sene önce Küçük Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) fetvâ emini ve heyet başkanı olarak hazırladığı *Kitabu'n-nafakât* olmuştur. *Kitabu'n-nafakât* Hanefî mezhebinin büyük çoğunluğu Fetvahânedede de muteber sayılan ve uygulanan nafaka konusundaki görüşlerinden istifadeyle her bir mesele maddeler halinde sıralanarak oluşturulmuştur. Temizlik süresi uzayan kadının iddeti dışındaki meselelerde Hanefî mezhebinin dışına çıkılmamıştır.²⁶ Fakat Mustafa Hayri Efendi'nin Şeyhülislamlıktan ayrılmasıyla bu heyet çalışmalarını tamamlayamamış ve bu teşebbüs akim kalmıştır.²⁷ Sonrasında yaşanan siyasî gelişmeler, diğer hukukî çalışmalar gibi, zikredilen çalışmaların tamamlanmasına ve kanunlaştırılmasına da engel olmuştur.²⁸

Diğer taraftan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin çıkarılmasının öncesinde Hayri Efendi'nin Şeyhülislâmlığı döneminde Fetvahânedede diğer mezheplerden de istifade edilerek kocanın gaipliği ve hastalığı sebebiyle kadına boşanma hakkı veren iki fetva hazırlanmış olması, bu fetvaların Hayri Efendi'nin re'sen arzı ile ilki 5 Mart, ikincisi 23 Mart 1916 tarihinde irâde-i seniyye alınarak kanunlaştırılması önemlidir. "Hayri Efendi'nin bu konularda padişaha re'sen arz ile irade alması, hükümetteki bazı kimseler tarafından teşri' meclislerinin görev alanlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiş, gerek hükümet gerekse İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nde itirazlara yol açmış, faaliyetleri engellenmeye çalışılmıştır."²⁹ Ebul'ulâ Mardin'in işaret ettiği gibi Hayri Efendi'nin faaliyetlerinin İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından baltalanmaya çalışılmasına, onun tercih ettiği bu re'sen irâde-i seniyye istihali ile faaliyetlerini yürütmesi etki etmiş olmalıdır.³⁰

İttihat ve Terakkî, dini devletten ayırma politikaları gütmekteydi ve Şeyhülislamlık makamının yetkilerini daraltmak istiyordu. Bunları gerçekleştirmeye yönelik olarak Şer'iyye Mahkemelerinin Şeyhülislamlıktan alınıp

²⁶ *Cerîde-i ilmiyye* 21 (İstanbul: Meşihat-ı Celîle-i İslâmiyye, Rebîü'l-evvel, 1334): 341.

²⁷ Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1: 4; Narin, "Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri", 62.

²⁸ Şeyhülislamlık makamının zikredilen faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Narin, "Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri", 61-62; İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", 17: 62-64; Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 208-211.

²⁹ İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", 17: 64.

³⁰ Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 107-111; İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", 17: 64. Şeyhülislamlık makamının bu dönemde vermiş olduğu fetvalar ve İttihat ve Terakkî ile olan münasebetiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 191-208.

Adliye Nezaretine bağlanması gibi bazı icraatlarda bulunuyordu.³¹ Bu süreçte Heyet-i İftâiyye'nin alternatifini olarak hükümet tarafından farklı hukuk komisyonları kuruldu ve bu komisyonlardan birine de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hazırlatıldı. Onun için yukarıda zikredilen faaliyetleri yürüten Şeyhülislamlık makamı ile İttihat ve Terakkî hükümeti arasında gizli bir rekabetin bulunduğu ve Kararnâme'nin alelacele yayımlanmasında Şeyhülislamlığın önüne geçme arzusunun rol oynadığı söylenmiştir.³²

Muhafazakâr ilim ve fikir adamlarının Kararnâme'ye yönelik eleştirilerinin arka planında İttihat ve Terakkî hükümetinin söz konusu politikasının ve tavrının etkisinin bulunduğu da söylenebilir.³³ Kararnâme'ye yönelik eleştirinin gittikçe artmasında bu ilim ve fikir adamları ile hükümet arasındaki mücadelenin de payının olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ İttihat ve Terakkî'nin hükümetten düşmesinden sonra Kararnâme'nin alelacele dönemin Şeyhülislamı ve aynı zamanda kısa süreliğine Sadrazam vekili olan Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) onayıyla yürürlükten kaldırılması da İttihat ve Terakkî ile Şeyhülislamlık makamı arasındaki mücadelenin bir sonucu sayılmıştır.³⁵ Onun için Hukûk-ı Âile Kararnâmesini temelinde İslâm hukukuna göre hazırlanmış sadece bir aile hukuku mevzûâtı olarak değerlendirmemek gerekir.

³¹ Yakut, *Şeyhülislamlık*, 199-204; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 314; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 178.

³² Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 317.

³³ Bu konuda özellikle Babanzâde Ahmed Naîm'in yazısı dikkat çekmektedir. Ahmed Naîm, "Bizde Din ve Devlet", *Sebîlürreşâd* 15/380 (İstanbul, Teşrîn-i sâni 1334/1918): 293-295. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne mukabil Kitâbü'n-nafakât'ı hazırlayan komisyonda yer alan Ali Haydar Efendi de Osmanlı kanunlaştırma çalışmalarında esas alınması gereken kaynağın İslâm hukuku olması gerektiğini savunmuş ve Batı hukukunun iktibas edilmesini tenkit etmiştir. Ona göre Osmanlıdaki problemlerin temelinde şer'î hukuktan kopma yer almaktadır. Şer'î kaynaklara dayanan kanunlar, muktebes kanunlara nazaran her zaman adalete daha uygundur. Ali Haydar Efendi, *Emvâl-ı Gayr-i Menkûle ve Teminat ve İzâle-i Şüyû'* (İstanbul: Âmidi Matbaası, 1341), 3.

³⁴ Kararnâme'ye yönelik eleştirilerin İttihat ve Terakkî Hükümeti tarafından dergi ve gazetelerde yayınlanmasının engellenmesi, ulemânın özellikle de Sadreddin Efendi'nin Kararnâme'ye yönelik daha tepkisel davranmasına sebep olmuş ve eleştirel mahiyette yirmi makale yazmıştır. Sadreddin Efendi'nin Kararnâme'ye yönelik Sebîlürreşâd Dergisi'nde "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında" başlığıyla yazdığı yirmi makalesinin Ahmed Yasin Küçüktiryaki tarafından latinize edilmiş hali ve daha geniş bilgi için bk. bk. erişim: 11 Aralık 2018, <https://drive.google.com/file/d/1-vjcS81PA2-FB9EcwGwJg8Qp5x18exE6/view?usp=sharing>; Ahmed Yasin Küçüktiryaki, *Sadreddin Efendinin Hukuk-ı Âile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

³⁵ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 200; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18: 318.

Neticede Birinci Dünya Savaşı boyunca yaşanan sıkıntılı dönemin mağlubiyet ile sonuçlanması ve o dönemde yaşanan siyasî ve sosyal sorunlardan dolayı ne İttihat ve Terakkî hükümetinin alelacele çıkarttığı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ne de Meşihat makamının hazırlattığı Kitâbü'n-nafakât ve diğer taslaklar kanunlaştırılabilmiştir.³⁶

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi yukarıda zikredildiği üzere Şeyhülislamlıktan ayrı olarak hükümet tarafından hazırlattırılıp alelacele Kânûn-i Esâsî'nin 36. maddesine dayanılarak muvakkat kanun (geçici kanun) şeklinde çıkarılmıştır. Ancak zikredilen maddede belirtilen muvakkat kanunun şartlarını taşımadığından dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. 36. maddede şöyle denilmektedir:

"Meclis-i Umumî mün'akit bulunduğu zamanlarda devleti bir muhataradan veya emniyet-i umumiye için bir zaruret-i mübremeye zuhur ettiği ve bu babda vaz'ına lüzum görülecek kanunun müzakeresi için Meclis'in celb-u cem'ine vakit müsait olmadığı halde Kânûn-i Esâsî'nin ahkâmına müğayir olmamak üzere Hey'et-i Vükelâ tarafından verilen karar, Hey'et-i Mebusanın ictimaiyle verilecek karara kadar bâ-irade-i seniyye muvakkaten kanun hüküm ve kuvvetinde olup ilk ictimada Hey'et-i Mebusana tevdi edilmek lazımdır."³⁷

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi çıkarılmadan önce bile 36. maddedeki şartlara uyulmadan hükümetin benzer muvakkat kanunlar çıkardığı için eleştirildiği görülmektedir. Celal Nuri³⁸ (1882-1936) 36. maddede belirtilen muvakkat kanunun çıkarılabilmesi için bazı şartlarının olduğuna dikkat çekmiştir. Devletin savaş halinde, milli güvenliğin tehdit altında olması gerektiğini, ayrıca kanun çıkarmaya yönelik bir âciliyetin olup Meclisin de toplanamaması gibi bir durumun bulunması gerektiğini belirtmiş, "Devletin muhatarada olduğunu veya emniyet-i umûmiyenin

³⁶ "8 Muharrem 1336 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Lağvı", *Düstur*, 2. Tertip, 11: 299; Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 210; İsmail Narin, "Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri", 62.

³⁷ "8 Zilhicce 1293 Tarihli Kânûn-i Esâsînin Bazı Mevâdd-i Muâdilesine Dair Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, 1: 641-642.

³⁸ Celal Nuri 1882'de Gelibolu'da doğdu. Orta öğrenimini Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânından önce Mekteb-i Hukuk'tan mezun oldu. Çalışma hayatına avukat olarak başlayan Celâl Nuri'nin asıl faaliyet gösterdiği alan ise gazeteciliktir. Fikir hürriyeti, Avrupa'ya karşı Osmanlı hukukunun müdafaası, Rus aleyhtarlığı ve ittihad-ı İslâm taraftarlığı konularında birçok yazı yazdı. 1919'da Gelibolu'dan mebus seçildi. 1935 yılına kadar mebus olarak görev yaptı. Celâl Nuri siyaset, hukuk, tarih, din, seyahat, dil ve edebiyat alanlarında çok sayıda makale ve kitap yayımlamıştır. Taç Giyen Millet, Türk İnkılâbı, Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel, Havâic-i Kanûniyyemiz, Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye, Mukadderât-ı Târîhiyye, İttihâd-ı İslâm, Kadınlarımız önemli eserleridir. Recep Duymaz, "Celâl Nuri İleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 242-245.

halele maruz kaldığını kim takdir edecek?" diye sormuştur. Kānûn-i Esâsî'nin buna değinmediğini, bu alanda kanunî bir boşluğun bulunduğunu belirtmiştir. Bu duruma çözüm olarak tehlikeyi takdir edecek olanın Hey'et-i Vükelânın olması gerektiğini belirttikten sonra "Bizde henüz Mes'uliyet-i Vükelâ Kanunu yapılmamıştır. Binaenaleyh nâzırlar birçok hususta hem vazifelerini bilmiyorlar hem de bazen bu vazifeyi tecavüz ediyorlar" demiştir.

Celal Nuri muvakkat kanun maddesini çıkarmanın İttihat ve Terakkî fırkası olduğunu ve bu maddedeki kanunî boşluğu da en fazla İttihat ve Terakkî hükümetinin suiistimal ettiğini, muvakkat kanunun şartlarına uygun olmayan birçok kanunun çıkarıldığını ileri sürmüştür. Konuyla ilgili yazısının devamında da çıkarılan muvakkat kanunların aceleye getirildiğini, doğru düzgün tetkik edilmediğini, ilmî açıdan incelenmediğini, Mecliste bile tam olarak konuşulmadan kanunlaştırıldığını belirtmiştir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin henüz çıkarılmadığı hicri 1331 yılında bu tür durumlara değinen Celal Nuri, dönemin İttihat ve Terakkî hükümetinin muvakkat kanun çıkarma hakkını suiistimal ettiğini ileri sürmüştür.³⁹ 1917 yılında da İttihat ve Terakkî Fırkasının Meclis çoğunluğunu oluşturduğu ve hükümeti elinde bulundurduğu göz önüne alındığında aynı eleştirilerin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Emanuel Emanuelidi Efendi⁴⁰ (1860 - ?) de Meclis-i Mebusan'da muvakkat kanun olarak çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hakkında yaptığı konuşmada kavânin-i muvakkatenin Meclise geldiğini, bilahare ya bakılmadığını veyahut bakılmasına vakit kalmadığını, binaenaleyh muvakkat kanun olarak kuvve-i icraiyye tarafından vaz'edilmiş olan bir kararnâmenin, tasdik-i âlileri alınmaksızın (iktiran etmeksizin) senelerce hükümran olduğunu söyleyerek önce muvakkat kanunların çıkarılış şeklini eleştirmiştir.

Emanuel Efendi konuşmasının devamında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin de benzer şekilde çıkarıldığını, çok aceleye getirildiğini, Mecliste doğru düzgün müzakere edilmeden yürürlüğe konduğunu belirtmiştir. Hükümetin Aile Kanunu'nu muvakkat kanun olarak çıkarmasının doğru olmadığını, zira muvakkat olarak çıkarılan birçok kanunun Mecliste müzakere edilmeden senelerce yürürlükte

³⁹ Celal Nuri, *Havâic-i Kanuniyyemiz*, (İstanbul: Kitaphâne-i İctihad, 1331), 99-103.

⁴⁰ Emanuel Emanuelidi Efendi, 1860'ta Kayseri'de dünyaya geldi. Atina'da Hukuk Mektebini bitirdi. Avukatlık ve gazetecilik yaptı. Aristidi Paşa'nın yerine 1911'de İzmir'den mebus seçildi. İkinci ve üçüncü devrede de aynı görevi sürdürdü. Mondros Mütarekesinin imzalanmasından sonra Atina'ya yerleşti. İhsan Güneş, *Türk Parlamento Tarihi I. ve II. Meşrutiyet* (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1997), 258.

kaldığını, Meclis tarafından onaylanmayan bir kanunun senelerce yürürlükte kalmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Emanuel Efendi Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile ilgili konuşmasını “Biz müzakeresi az olsun demiyoruz. Müzakeresi iyi olsun, muntazaman olsun ve bir an evvel iş, bir neticeye iktiran etsin diyoruz” diyerek tamamlamıştır.⁴¹

Ahmed Rıza Bey⁴² (1858 – 1930) de muvakkat kanun ile ilgili Meclis-i A'yân'a sunduğu kanun teklifinde Kânûn-i Esâsî'de muvakkat kanunun çıkarılma amacı açıkça belirtilmesine rağmen hükümetin bu hakkı suiistimal ettiğini, asıl amacının dışında kullandığını, Meclis tarafından onaylanmamış ve bu haliyle yıllarca yürürlükte kalmış yüzlerce muvakkat kanunun bulunduğunu belirtmiştir.⁴³

Mahmut Paşa (1864 – 1931) da Meclis-i A'yân'da yapmış olduğu konuşmada muvakkat kanun çıkarabilme yetkisi ile hükümete verilen hakların sadece Osmanlı'da değil dünyanın birçok ülkesinde olduğunu belirtmiştir. Ancak hükümete verilen bu hakkın belli şartlarla sınırlandırıldığını, hükümetin ise bu şartlara riayet etmeden Kânûn-i Esâsî'ye aykırı birçok kanun çıkarttığını ifade etmiştir. Mahmut Paşa bu duruma örnek olarak da Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni göstermiştir.⁴⁴

⁴¹ Emanuel Emanuelidi, “Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi Efendi'nin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Layihası İçin Bir Encümen-i Mahsus Teşkiline Dair Takriri”, *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İçtima, 5. İn'ikad (1333 / 1917), 1: 30-31.

⁴² Ahmed Rıza Bey 1858'de İstanbul'da doğdu. Beylerbeyi Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Mahrec-i Aklâm'a, daha sonra Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ne devam etti. Annesinin tesiriyle küçük yaştan itibaren Batı kültürüyle yetişti, özel hocalardan dersler aldı. Memuriyete Bâbîâlî Tercüme Odasında başladı. Paris'te üç yıl içinde Grignon Ziraat Mektebi'ni bitirdi ve uzman ziraatçı olarak yurda döndü. Tekrar Paris'e gidip pozitivizm ve Auguste Comte düşüncesiyle ilgilendi. Paris'te bir yandan Sorbonne Üniversitesi'nde târîh-i tabîî derslerine, bir yandan da Pierre Laffitte'in verdiği pozitivizm derslerine devam etti. Burada kaldığı dönemde gazetelerde Osmanlı aleyhine çıkan haberlere cevaplar yazdı. Auguste Comte'tan da ilham alarak Jön Türklerin kurduğu cemiyetin adını “Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti” olmasını savundu ve bu görüşü kabul edilerek cemiyet kuruldu. 1896 yılına kadar bu cemiyetin başkanlığını yaptı. Meşveret gazetesinde yazılar yazarak ülkenin durumuyla ilgili tespit ve önerilerde bulundu. Bunları rapor haline getirip II. Abdulhamid'e gönderdi. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Paris'ten dönen Ahmed Rıza İstanbul mebusu olarak girdiği Meclis-i Mebusan'da oy birliği ile başkanlığa getirildi (17 Aralık 1908). Sonradan İttihatçılarla arası açıldığından seçimlere katılmadı. Padişah tarafından Meclis-i Ayan'a seçildi. Millî mücadele döneminde Paris'e gidip millî mücadelenin haklılığını tanıttı. Lozan Anlaşmasından sonra 1926'da geri döndü. 26 Şubat 1930'da İstanbul'da vefat etti. Ziyad Ebuzziya, “Ahmed Rıza” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1989), 2: 124-127.

⁴³ Ahmed Rıza, “Kânûn-i Esâsî'nin 36. Maddesine Bir Fıkra Tenziline Dair Ahmed Rıza Bey'in Takriri”, *Meclis-i A'yân Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İçtima, 18. İn'ikad (1918), 1: 235.

⁴⁴ Mahmut Paşa, “Ahmed Rıza Bey'in Muvakkat Kanun ve Kararnameler Hakkındaki Teklifi”, *Meclis-i A'yân Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İçtima, 23. İn'ikad (1918), 1: 336.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hukukî dayanağı olan ve 1876 yılında yürürlüğe giren Kânûn-i Esâsî'nin 36. maddesinde 1909 yılında bazı değişikliklere gidilmiş olması dikkat çekmektedir. Maddenin sonuna "İlk ictimada Hey'et-i Mebusana tevdi edilmek lazımdır"⁴⁵ ifadesi eklenmiştir. Muhtemelen muvakkat kanun olarak çıkarılan birçok kararnâme hemen Meclise sunulmadığından, hükümete verilen bu hak suiistimal edildiğinden bu ibarenin eklenme ihtiyacı doğmuştur. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de Meclisin ilk toplantısında Meclise sunulmamış, Meclis-i Mebusanın beşinci toplantısında Mecliste görüşülmeye başlanmıştır.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin muvakkat kanunun şartları oluştuğundan dolayı değil de daha çok Meclis çoğunluğunun oylarını alamayacağı,⁴⁶ bu şekliyle Meclise gelse dahi birçok gürlüğe sebep olacağı, ya tamamen reddedileceği ya da bazı maddelerinin değiştirileceği endişesiyle Meclise sunulmadan muvakkat bir kanun olarak yürürlüğe girdiği ileri sürülmüştür.⁴⁷ Ancak Kararnâme muvakkat kanunun sınırlarını zorladığından, muvakkat kanunun şartlarını tam olarak taşımadığından yukarıda işaret edildiği üzere birçok eleştiriye maruz kalmıştır.⁴⁸

Celal Nuri'nin de işaret ettiği gibi muvakkat kanunun şartlarından biri de Meclisin olağanüstü bir durumdan dolayı toplanamama gibi bir mazeretin bulunmasıdır.⁴⁹ Fakat böyle bir mazeret bulunmamaktadır. Nitekim Emanuel Efendi Meclis-i Mebusanda yaptığı konuşmada Kararnâme'nin bu şartı taşımadığını, yayınlanmasından iki gün sonra Meclisin toplandığını, Meclisin toplanamama gibi bir durumunun olmadığını, Kararnâme'nin bu ve bunun gibi daha birçok nedenden dolayı Kânûn-i Esâsî'ye aykırı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Hatta Meclis-i Mebusan'ın Kararnâme'nin 31 Ekim 1917 tarihinde Takvîm-i Vekâyi'de yayınlanmasından⁵¹ sonraki gün 1 Kasım'da toplandığı görülmektedir.⁵²

⁴⁵ "8 Zilhicce 1293 Tarihli Kânûn-i Esâsî'nin Bazı Mevâdd-i Muâdilesine Dair Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, 1: 641-642.

⁴⁶ Gotthard Jaeschke, "Türk Hukukunda Evlenme Akdinin Şekli", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 3-4 (1952), 18: 1137.

⁴⁷ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 166.

⁴⁸ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 167.

⁴⁹ Celal Nuri, *Havâic-i Kanuniyemiz*, 99.

⁵⁰ Emanuelidi, "Aydın Mebusu Emanuel Efendi'nin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Layihası İçin Bir Encümeni Mahsus Teşkiline Dair Takriri", 30-31.

⁵¹ "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Takvîm-i Vekâyi'* 3046, 3-10.

⁵² *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İctima, 1. İn'ikad (1 Teşrin-i sâni 1333/1917), 1: 1.

Ancak Kararnâme Meclisin ilk toplantısında görüşülememiş, Takvîm-i Vekâyi'de yayımlandıktan on beş gün sonra 15 Kasım 1917 tarihindeki beşinci toplantısında görüşülmüştür. Fakat Meclisi oluşturan Müslüman ve gayr-i müslimlerin ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır. Mecliste karar alınamayınca Kararnâme incelenmek üzere Adliye Encümenine havale edilmiştir.⁵³ Kanunlaştırma süreci tamamlanamadan da yürürlükten kaldırılmıştır.⁵⁴

Kurulan komisyonlar tarafından incelenip Meclis-i Mebusan tarafından onaylanmayı bekleyen beş yüz tane muvakkat kanunun olduğu bir ortamda⁵⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de muvakkat kanun olarak çıkarılmıştır.⁵⁶ Kararnâme Meclis tarafından onaylanmadan ve bu haliyle 21 ay yürürlükte kaldıktan sonra 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır.⁵⁷

Yukarıda Kararnâme'nin tarihî süreciyle ilgili verilen bilgiler aslında dönemin hükümetinin Kararnâme'yi niçin muvakkat kanun olarak çıkarttığını açıkça ortaya koymaktadır. Eğer Kararnâme muvakkat kanun olarak çıkarılmayıp doğrudan Meclise sunulup onaylandıktan sonra yürürlüğe girmesi beklenseydi belki de hiç yürürlüğe girmeyip diğer kanun teklifleri gibi Adliye Encümenliğinin raflarında sıra beklemeye devam edecekti. Nitekim Kararnâme'nin tarihi sürecindeki bu duruma işaret eden Mehmet Akif Aydın da Kararnâme'nin çıkarılmasında aceleci davranıldığına, Kânûn-i Esâsî'nin sınırlarının zorlandığına işaret ettikten sonra hükümetin bu kadar aceleci davranmaması halinde zaten 1917'yi takip eden yıllardaki siyasi gelişmelerin Kararnâme'nin çıkışını imkânsız hale getirebileceğine dikkat çekmiş, Kararnâme'nin gün ışığına çıkmasını biraz da bu aceleciliğe "borçlu olduğumuzu" ifade etmiştir.⁵⁸

Söz konusu acelecilik tıkanan devlet çarkını hükümetin siyasi iradesiyle bir şekilde çalıştırıp icraatlarını devam ettirme çabasını ortaya koyması bakımından makul görülebilir. Fakat bu acelecilik aynı zamanda kamuoyu oluşmadan kamuya rağmen yapılan kanunî düzenlemelerin ya kaldırılmak zorunda kaldığının ya gerektiği gibi uygulanamadığının ya da büyük problemlere sebep olduğunun örneklerinden birini oluşturmuştur.

⁵³ Emanuelidi, "Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi Efendi'nin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Layihası İçin Bir Encümeni Mahsus Teşkiline Dair Takriri", 30.

⁵⁴ 8 Muharrem 1336 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı, 11: 299.

⁵⁵ Meclis-i A'yân Zabıt Ceridesi, 3. Devre, 4. İctima, 23. İn'ikad, 1: 338.

⁵⁶ "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", Takvîm-i Vekâyi' 3046, 3-10.

⁵⁷ 8 Muharrem 1336 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı, 11: 299.

⁵⁸ Aydın, Osmanlı Aile Hukuku, 196.

2. Şer‘-i Şerife Aykırılığı İleri Sürülerek Yapılan Eleştiriler

Babanzâde Ahmed Naîm⁵⁹ (1872-1934) ve Sadreddîn Efendi gibi âlimler bütün hukuk kurallarının şeriata uygun olması, çıkarılan kanunların şeriata aykırı olmaması gerektiğini, İslâmî esaslara uygun olmayan kanunların Müslüman bir toplum için şer‘î bir değere sahip olmadığını savunmuşlar,⁶⁰ Kararnâme’nin hem genel itibarıyla hem de özelde bazı maddelerinin şeriata aykırı olduğunu ileri sürerek eleştirmişlerdir.⁶¹

Kararnâme’nin şeriata aykırılık bakımından eleştirilmesinde telifçi ve maslahatçı bir yaklaşımla hazırlanmasının etkisinin olduğu da anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren özellikle de 16. yüzyıldan itibaren fetvâ ve yargıda Hanefî mezhebine sıkı bir bağlılık gösterilmiş, diğer mezheplerdeki görüş ve içtihatlarla ihtiyaç duyuldukça belli kurallar çerçevesinde başvurulsa da bu durum sınırlı kalmıştır. 19. asrın sonu ve 20. asrın başlarında siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel hayattaki değişiklikler ve gelişmeler ileri sürülerek bu anlayış terk edilmeye başlanmıştır. Özellikle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hazırlanırken söz konusu anlayışta “radikal sayılabilecek” bir değişiklik yapılarak birçok maddede diğer mezheplerden fazlaca istifade edilmeye çalışılmıştır.⁶² Ancak bu durum Hanefî mezhebinin gereksiz yere terk edildiği, tercih edilen hükümlerin iddia edildiğinin aksine maslahata uygun olmadığı veya şeriata aykırı olduğu, istifade edildiği söylenen mezhebin görüşünün doğru aktarılmadığı gibi eleştirilerin yöneltmesine sebep olmuştur.

Babanzâde Ahmed Naîm hükümetin “ıslahat” adı altında yaptığı icraatların ahalinin fikir ve itikadına ters olduğunu, dinin devletten arındırılmaya çalışıldığını

⁵⁹ Babanzâde Ahmed Naîm 1872’de Bağdat’ta doğdu. Galatasaray Sultanisi ve Mülkiye Mektebinde okudu. Maarif Nezareti Yüksek Tedrisat Müdürlüğüne getirildi. Galatasaray Sultanisinde Arapça okuttu. Maarif Nezareti Telif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu. Dârülfünûn Edebiyat Fakültesinde felsefe, mantık, ruhiyat ve ahlâk dersleri verdi. 1934’te vefat etti. Doğu ve Batı kültürünü çok iyi biliyordu. Fransızca ve Arapçadan çeşitli ilmî ve edebî eserleri Türkçeye tercüme etti. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi bunlardan biridir. İsmail Lütfi Çakan, “Babanzâde Ahmed Naîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 375-376.

⁶⁰ Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: Simavi Yayınları, 1991), 102.

⁶¹ Babanzâde Ahmed Naîm, “Bizde Din ve Devlet”, 294; Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/382, (İstanbul, 1918), 322.

⁶² Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu (Karaman, 25-27 Mart 2016)*, ed. Halit Çalış ve dğr. (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2016), 105-120; Aydın, *Osmanlı Devleti’de Hukuk ve Adalet*, 46-50.

ileri sürmüş ve yapılan bu ıslahat hareketlerinin örneklerinden biri olarak aceleyle çıkarıldığını belirttiği Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni de zikretmiştir.⁶³

Hukuk Fakültesi müderrislerinden Abdurrahman Münip (1886–1949), Kararnâme'nin şer'î-i şerife aykırı olduğundan kaldırıldığını, yürürlükte kalmasının içindeki eksiklikler sebebiyle mahzurlu olacağını ifade etmiştir.⁶⁴ Alaaddin Ruhi de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin lağvedilmesiyle ilgili olarak yazdığı makalesinde Kararnâme'nin birçok açıdan tashihe muhtaç olduğunu, şer'î yönden birçok eksiklerinin olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

Kararnâme'nin şeriata aykırılığı bakımından özellikle Sadreddin Efendi'nin birçok eleştiri yönelttiği görülmektedir. Sadreddin Efendi Kararnâme ile ilgili olarak kaleme aldığı ilk makalesinde Kararnâme'nin geneli ve ruhu itibariyle de birçok maddesi itibariyle de Kânûn-i Esâsî'ye,⁶⁶ şer'î-i ma'luma, naslara ve insanların maslahatlarına uygun olmadığını ileri sürmüştür, sonrasında da Kararnâme'nin maddelerini tek tek eleştiriye tâbi tutmuştur.⁶⁷

Sadreddin Efendi her şeyden önce Kararnâme'nin maddeleri düzenlenirken takip edilen yöntemin yanlışlığına dikkat çekmiş, yeri geldikçe bu “yanlış yöntemi” vurgulamıştır. Kararnâme'yi hazırlayan komisyonun bazı hususları “îcâbât-ı medeniyye” (medenî hayatımızın bir gereği) sayıp ona binâen yaptığı düzenlemeleri, bir de fakihlerin görüşlerinden birine istinat ettirince meşruiyet kazanacağını ve bununla dinî görevi yapmış olacağını zannettiğini ileri sürmüştür. Bir hükmü, ilahî hükümlerden olduğu için kabul etmek ile “îcâbât-ı medeniyye” veya “insanların maslahatına daha elverişli” diye “güzel” gördüğü hususa uygun görüşü kanunlaştırmanın farkına işaret etmiştir. Bu konuda “*Hayır! Rabbine and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği*

⁶³ Babanzâde Ahmed Naîm, “Bizde Din ve Devlet”, 294.

⁶⁴ Abdurrahman Münip, *İslâm Hukukuna Göre Hukuk-ı Medeniyye Dersleri* (İstanbul: Dârü'l-fünun Matbaası, 1340), 9.

⁶⁵ Alaaddin Ruhi, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı Münasebetiyle”, *İ'tisâm* 36 (İstanbul 1919): 360.

⁶⁶ Kânûn-i Esâsî 1909'da ta'dil edilirken 118. maddeye eklenen fıkrada “*Kavânin ve nizamâtın tanziminde muamelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamana evfak ahkâm-ı fikhîyye ve hukukîyye ve âdâb ve muâmelât esas ittihaz kılınacaktır.*” denilmiştir. “8 Zilhicce 1293 Tarihli Kânûn-ı Esâsînin Bazı Mevâdd-i Muâdilesine Dair Kanun”, *Düstur*, 2. Tertip, 1: 643.

⁶⁷ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'îyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/382 (İstanbul, 1918): 321.

hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar” (en-Nisâ 4/65) âyetini hatırlatmıştır.⁶⁸

Sadreddin Efendi Kararnâme'nin birçok maddesinin şer'-i şerife aykırı olduğunu ileri sürerek onları eleştirmiştir. Onun şer'-i şerife aykırılık yönünden eleştirdiği maddeler, şeriata uygun olduğu halde yasaklanmaya çalışıldığını ileri sürdüğü evliliklere, şeriata aykırı gördüğü şart ve işlemler ile evliliklerin devlet tarafından kontrol altına alınmasına yönelik maddeler ve Batıcı fikirlerin etkisinin görüldüğünü ileri sürdüğü maddelerdir.⁶⁹

Sadreddin Efendi Mecelle'de zikredilen *“Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz”* kaidesinin Komisyon Heyeti tarafından yanlış anlaşıldığını, bu tür yanlış anlaşımaların Kararnâme'nin hükümlerine de yansındığını ileri sürmüştür. Lâyiha'da *“Taaddüd-i zevcâtın vacibâtından olmayıp umûr-i câizeden olmasına ve umûr-i câizede veliyyu'l-emrin tasarrufa salâhiyyeti kaidesi müsellemtâttan bulunmasına binâen”* denilerek teaddüd-i zevcâtın men'inin bile câiz olacağından söz edilmesinin komisyon heyetinin de böyle düşünmüş olduğunu gösterdiğini, hâlbuki bunun pek yanlış olacağını söylemiştir. *“Allah'ın helal kıldığını Peygamber bile haram kılamazken, Allah'ın helâl kıldığı çok eşlilik hakkı nasıl olur da kısıtlanabilir?”* diye sormuştur.⁷⁰

Sadreddin Efendi evlenme ehliyetine ilişkin ikinci fasıldaki Müslümanlar ile ilgili sekiz maddenin yedisinin (4 ilâ 11. maddeler) şeriata ve maslahata uygun olmadığını ileri sürmüştür.⁷¹ Meselâ Kararnâme'nin 4. maddesinde *“Ehliyet-i nikâhı haiz olmak için hâtibin (damadın) on sekiz, mahtûbenin (gelinin) on yedi yaşını itmâm etmiş olmaları şarttır”* denilmiştir. Şeriatta nikâh akdi yapılmasına ehil olmak için herhangi bir yaş sınırının bulunmadığını söyleyen Sadreddin Efendi, nikâh akdi yapılması ile zifaf yapılması arasındaki farka işaret etmiştir. Yaşın ancak nikâhın sözlük anlamı olan zifaf ehliyeti için şart olduğunu, bunun da kızlarda dokuz yaş, erkeklerde on iki yaş tamamlamak olduğunu, fakat bu maddede zifafın değil,

⁶⁸ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/382, (İstanbul, 1918), 322.

⁶⁹ Sadreddin Efendi Kararnâme'de yer alan Müslümanlarla ilgili 103 maddeden 40'dan fazlasının alûd (bozuk, karışık) olduğunu ifade etmiştir. Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, 15: 321. Şer'-i şerife aykırılık bakımından eleştirdiği maddelere 4, 5, 6, 7, 8, 9, 19, 33, 37, 53, 75, 104, 105, 110, 130'uncu maddeler örnek verilebilir.

⁷⁰ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/382, 322.

⁷¹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/385, 369.

evlilik akdinin kastedildiğinin anlaşıldığını belirtmiştir. Bu maddenin Kur'ân-ı Kerim'in açık ifadesine, fakihlerin görüşlerine ve şer'î delillere uygun olmadığını ileri sürmüştür.

4. madde ile ilgili olarak Lâyiha'da vücudunda ergenlik alametleri ortaya çıkmayan kimsenin erkek olsun kız olsun on beş yaşına ulaşmasıyla birlikte imameyn ve fakihlerin çoğunluğu tarafından hükmen ergen sayıldıkları ve yaptığı "akitlerin muteber" sayıldığı, Mecelle'nin 986.⁷² ve 987.⁷³ maddelerinin de bu anlayışa göre düzenlendiği belirtilmiştir. Bununla birlikte rüşd alametleri ortaya çıkana kadar acele edilmeyip küçüğün malının kendine verilmemesi ve tasarruftan men edilmesine bakılarak küçüklere haklar ve vazifeler yüklenmesinde "teenni" ile hareket edildiğine işaret edilmiştir. Daha önemli olduğundan "nikâhın mala kıyaslanamayacağı" öne sürülmüş ve "mücerred on beş yaşını tamamlamış olması hasebiyle hükmen ergen sayılarak küçüklere evlenme hakkı *bahşetmenin* nikâhı lââyık olduğu ehemmiyet ile nazar-ı itibara almamak" demek olacağı belirtilmiştir. Bu yaşta henüz beden tam olgunlaşmadan kızın anne olduğu, bu sebeple ömür boyu perişanlık yaşadığı, ondan doğan çocukların da cılız ve pek asabî bir şey olup unsur-ı İslâm'ın (Müslümanlar) gittikçe zayıflamasına yol açtığı ileri sürülmüştür. Onun için memleketimizin en büyük "musibetlerinden" biri olan bu meselede evlenme ehliyetini düzenleyen 4. maddenin erkekler için on sekiz, kızlar için on yedi yaşını tamamlamayı ihtiyaten hükmen ergenlik yaşı kabul eden İmam-ı A'zâm'ın görüşü⁷⁴ dikkate alınarak düzenlendiği ifade edilmiş, devamındaki maddelerde de fakihlerin görüşlerinin nasıl "telfik" edilerek düzenlemeler yapıldığı izah edilmeye çalışılmıştır.⁷⁵

Lâyiha'daki ifadeleri dikkate alarak Sadreddin Efendi komisyonun Mecelle'nin zikredilen iki maddesini terk etmek istemediğini, sadece diğer akitlerden ve ikrarlardan evlilik akdini istisna yapmak istediğini, diğer akitler bakımından kişi ergen sayılırken evlilik akdi bakımından ergen sayılmayacağını kanunlaştırmaya

⁷² Mecelle 986. madde: "Sinn-i bulûğun mebdei, erkekte tam on iki ve kızda tam dokuz ve müntehası ikisinde dahi tam on beş yaştr. Ve bir erkek on iki ve bir kız dokuz yaşını tekml edip de bâliğ olmasa, bâliğ oluncaya dek mürâhik ve mürâhika denilir."

⁷³ Mecelle 987. madde: "Müntehâ-yı sinn-i bulûğa varmış iken kendisinde âsar-ı bülûğ zâhir olmayan kimse hükmen bâliğ addolunur."

⁷⁴ Ebû Hanîfe erkeğin 18 yaşını, kızın da 17 yaşını tamamlayınca hükmen ergenliğe ermiş sayılacağını söylemiştir. İmameyn gibi hem erkeğin hem kızın 15 yaşını tamamlayınca ergen sayılacağını veya erkek 19 yaşına girdiğinde veya 19 yaşını tamamladığında ergen sayılacağını söylediği de rivâyet edilmiştir. Merğînânî, *el-Hidâye* (Fethu'l- Kadîr ile birlikte), 1. Baskı (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1970), 9: 270.

⁷⁵ *Cerîde-i ilmiyye* 34, (1336), 1009-1010.

çalıştığını, bunun da keyfî bir düzenleme olduğunu, fakihlerin “kavillerinin” ve şer’î delillerin böyle bir düzenlemeye “müsait” olmadığını, bir kişinin “ergenliğine” hükmedilmesiyle “ehl-i nikâh olmadığına” hükmedilmesinin başka olduğunu söyleyerek ikisini birbirinden ayırmanın hem “nassan” hem de “icmaan” bâtil olduğunu ileri sürmüş ve uygulanan “telfik” yönteminin yanlışlığına işaret etmiştir.

Ehl-i İslâm’ın çoğalmasına vesile olurken ve asırlardır bilinen birçok faydası varken 17/18 yaştan önce evlenmeyi komisyonun memleketimizin en büyük “musibetlerinden biri” saymasını esef ile karşılayan ve evlenme hakkını insanların birbirine değil, Allah’ın onlara bahsettiğini belirten Sadreddin Efendi, hukuk ve vazife yüklenmesinde teenni ile hareket edilmesi ve bu açıdan nikâhın mala kıyaslanmamasını kabul etmekle birlikte geç yapılması gerekenin nikâh değil, malın teslim edilmesi olduğuna dikkat çekmiştir. Reşit olduğu bilinmeyen bir murâhukın (ergenliğe yaklaşmış çocuk) ergenliğine hükmolununca malının ona teslim edilmesinin malların zayi ve israf edilmesine sebep olabileceğini, fakat nikâhta israf söz konusu olmayacağını, bilakis israfa engel olacağını ve hiç mahzuru bulunmadığını ileri sürmüştür. Üstelik Allah’ın “*Yetimleri deneyin. Evlenme çağına erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.*” (en-Nisâ 4/6) diyerek evlenme ehliyetinin ve evlilik çağına ulaşma anlamının malın tesliminden önce tahakkuk etmesi gerektiğini bildirdiğine dikkat çekmiş, komisyonun bu konuda takip ettiği yöntemin “Kur’ân’ın açık ifadesinin tam zıddı” olduğunu ileri sürmüştür. Sadreddin Efendi diğer akitlerin yürürlüğü için evlenme çağına erişmenin (bulûğ-ı nikâh) ve nikâha ehil olmanın (ehliyyet-i nikâh) hem nassan hem de icmaan bir ön şart olduğunu ifade etmiş, 4. maddeyi fayda zarar açısından da eleştirmiş ve “*Artık bu hükümlere nasıl hükm-i şer’î denilebilir?*” diye sormuştur.⁷⁶

Kararnâme’nin 7. maddesinde: “*On iki yaşını itmâm etmemiş olan küçük erkek çocuğu (sağîr), dokuz yaşını itmâm etmemiş olan küçük kız çocuğu (sağîre) hiçbir kimse tarafından tezvic edilemez (evlendirilemez)*” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddedeki hükmün Abdullah b. Şübrüme⁷⁷ (ö. 144/761) ile Ebu Bekir el-Esamm’ın

⁷⁶ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer’iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/383, (İstanbul, 1918), 337-338.

⁷⁷ Abdullah b. Şübrüme’nin küçükler üzerindeki veli yetkisinin onların menfaatini koruma amacıyla tesis edildiğini, bulûğ çağına ermemiş kız ve erkek çocukların evlendirilmesinin ise böyle bir yarar taşımadığını, dolayısıyla ergenlik çağına ermemiş kız veya erkeğin velileri de olsa hiçbir kimse tarafından evlendirilemeyeceğini savunduğu belirtilmiştir. Şükrü Özen, “İbn Şübrüme”, *Türkiye Diyanet*

(ö. 200/816) görüşlerinden esinlenerek alındığını, İbn-i Şübrüme'den gelen naklin sahih olmadığını, Ebu Bekr el-Esamm'ın ise dinî hususlarda imam kabul edilen bir müçtehit olmadığını, Mu'tezile-i Kaderiyyeden bir mübte'id (bid'atçı) olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁸ Ayrıca bu maddenin toplumun yararına ve müçtehitlerin genel görüşüne aykırı olduğunu, mecnûn (deli erkek) ve mecnûneye (deli kadın) dahi evlenme izni verilirken küçük erkek ve kız çocuğunun bu haktan mahrum bırakılmayacağını savunmuştur. Sadreddin Efendi küçüklerin evlendirilebileceğine ilişkin görüşüne Hz. Aişe'nin (ö. 58 / 678) Hz. Peygamber (sav) ile evliliğini ve sahabenin birçoğunun yaptığı evlilik akitlerini delil göstermiştir. Netice olarak meselenin nasda belirtilen ve üzerinde icma edilen bir mesele olduğunu, ümmetin imamlarından hiçbirinin "*Küçük erkek ve kız çocuğunu babaları evlendiremezler, evlendirirlerse bu evlilik yürürlüğe girmez*" dediğinin sâbit olmadığını ifade etmiş, böyle bir farklı görüş (hilâf) bulunsa dahi önce ve sonra kabul edilen ve mütevâtir olan icmanın hükmünü ihlâl edemeyeceğinin açık olduğunu savunmuştur.⁷⁹

Kararnâme'nin 9. maddesinde: "*Mecnûn ile mecnûnenin bir zarurete mebni olmadıkça nikâhları câiz değildir. Zaruret bulunduğu takdirde hâkimin izniyle nikâhları velileri tarafından akdolunur*" denilmektedir. Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda ise mecnûn ve mecnûnenin evlendirilmesi Hanefî mezhebinde câiz görülse de cinnet halinin evlilikten beklenen maksadın elde edilmesine engel olduğu, ayrıca "cinnetin" genetik yolla geçebileceği ve bu hastalığa yakalananların evlendirilmesinin toplum için hayırlı olmayacağı ifade edilmiştir. Hâlbuki Şâfiî mezhebinde mecnûn ve mecnûnenin velileri tarafından evlendirilmesinin esasen câiz olmadığı, ancak bir "zarurete binâen" câiz görüldüğü, bu görüşün zamanımızın hukukî ve sosyal anlayışına (efkâr-ı hukûkiyye ve ictimâiyye) daha uygun görüldüğünden 9. maddenin ona göre kaleme alındığı belirtilmiştir.⁸⁰

Sadreddin Efendi Lâyiha'da belirtilen hususların her yönden yanlış olduğunu, mecnûn ve mecnûnenin velileri tarafından evlendirilmesinin her mezhebe göre câiz olduğunu, Şâfiî mezhebinin görüşünün de çarpıtıldığını ileri sürmüştür. Şâfiî

Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 381; Tahâvî, Muhtasarı İhtilâfî'ulemâ, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: 1995), 2: 257.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz; "Esam, Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 353-355.

⁷⁹ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/384, (İstanbul, 1918), 355-357.

⁸⁰ *Ceride-i ilmiyye* 34, (1336), 1012.

mezhebinde de mecnûn ve mecnûnenin velisi baba veya dede ise bir “ihtiyaca” veya “maslahata” binâen onları evlendirebileceğinin, onlar yoksa hâkimin de nafaka temini gibi bir “ihtiyaca” bağlı olarak onları evlendirilebileceğinin kabul edildiğini belirtmiştir.⁸¹ “Zaruret” yok diye onların evliliğinin fâsit sayılmasının “icmaen bâtil” olacağını savunmuştur. Esasen lüzumu yokken deliyi kimsenin evlendirmeyeceğine işaret eden Sadreddin Efendi, bu lüzum ve maslahatı velinin takdir edeceğini, veli varken bu hususta hâkimin hiçbir hakkının bulunmadığını belirtmiştir. Hastalığın genetik yolla geçebileceği endişesiyle delilerin ancak zaruret sebebiyle evlendirilmesine izin verilmesinin ise bir takım suiistimallere sebep olacağına işaret eden Sadreddin Efendi “*Vukuu pek nadir bir mesele için muhâlif-i şer’ olan bu maddeyi vaz’ eylemekten bilmem ne fayda beklenilmiş*” diyerek hayretini ifade etmiştir. Ayrıca devamında 10. maddeye yönelik eleştirilerini zikrederken en başta belirttiği “zamanın efkârı ve maslahatı icabı” diye bu şekilde kanun maddeleri düzenleme yöntemindeki yanlışlığa dikkat çekmiştir.⁸²

Kararnâme’nin 104. maddesinde: “*Sarhoşun boşaması (talakı) muteber değildir*” denilmiştir. Lâyiha’da sarhoşun boşamasının geçerli olacağına dair cumhurun görüşüne işaret edilmiş, bu görüş doğru bulunmayarak sarhoşluğun haram yolla olup olmaması arasında fark bulunmaması gerektiği, sarhoşun mecnuna benzetilmesinin ve boşamasının muteber sayılmamasının isabetli olacağı, “fıskın” yaygınlaştığı zamanımızda boşama vukuunda ailenin devam etmemesini sırf haram yolla sarhoş olup olmama arasındaki farka dayandırmanın pek çürük bir temele istinat ettirme demek olacağı savunulmuştur. Sarhoşun boşamasını Muhammed b. Selâm’ın (ö. 225/839) geçersiz saydığı, İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) iki kavlından birinin de bu yönde olduğu ve Hz. Osman’ın da bu yönde görüş beyan ettiğinin rivayet edildiği belirtilmiş, cumhurun görüşünün terkedilip 104. maddenin zikredilen gerekçelere dayanılarak düzenlendiği belirtilmiştir.⁸³

Sadreddin Efendi, Muhammed b. Selâm’ın müçtehit imamlardan olmadığına dikkat çekmiş, Şâfiî’nin bu görüşünün boşama değil, zihâr hakkında olduğunu, üstelik bu naklin ondan yanlış (galat) nakledildiğinde Şâfiî âlimlerin “şek”

⁸¹ Şâfiî mezhebine göre mecnûnu babası, dedesi veya devlet başkanı “bir ihtiyaç” varsa evlendirebilir, diğer veliler evlendiremezler. Mecnûnenin evlendirilmesinde ise ihtiyacın şart olmadığı, “bir maslahat” görülmesi halinde baba veya dedenin evlendirebileceği belirtilmiştir. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc* (Beyrut: Dâru’l-ma’rif, 1418/1997), 2: 225-226; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2: 53.

⁸² Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer’iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/385, (İstanbul, 1918), 368.

⁸³ *Cerîde-i ilmiyye* 34, (1336), 1017.

etmediklerini ileri sürmüştür.⁸⁴ Bu görüşü ayrıca İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) İmam Züfer'e (ö. 158/775) nispet ettiğini, fakat Hanefîler arasında ve kendi memleketindeki âlimler arasında bile zâhir olmayan bu naklin yanlışlığının meydana geldiğini savunmuştur.⁸⁵

Sadreddin Efendi sarhoşun boşamasının muteber olduğuna dair hadis-i şerif bulunduğunu,⁸⁶ sahabe ve tâbiîn fakihlerinin bu yönde görüş belirttiğine dair pek çok rivayet bulunduğunu, dört mezhep imamının bu konuda icma ettiğini, buna rağmen aksine fetvâ vermenin veya kanun yaparak halkı mezhep değiştirmeye davet etmenin layık olmayacağını, bir takım "garip" rivâyetlere dayanmanın da doğru olmadığını savunmuştur. Sarhoşun durumunun mecnûnun durumuna benzetilemeyeceğini ve komisyonun bu konudaki görüşünün yanlış (galat) olduğunu belirtmiştir. Günâhlar (fisk) yaygınlaştı diye bu günâhı işlemeyenleri ve dindarları mezhep değiştirmeye yönlendirmenin doğru olmadığını, sarhoşun boşamasını geçersiz saymanın ailenin ve kadının maslahatına değil, zararına olacağını savunmuştur.⁸⁷

Ahmed Şirânî⁸⁸ (1879-1942) de dünyanın her tarafında sarhoşluğun önünü almak için çareler aranırken, zikredilen bu madde ile sarhoşluğun yasaklanma

⁸⁴ Şâfiî'nin gayr-i meşru yolla sarhoş olanın yaptığı boşamanın geçerli olduğunu ifade ettiği belirtilmiştir. Bununla birlikte Müzenî onun kavli-kadiminde "sarhoşun zihârı geçerli (sahih) değildir" dediğini nakletmiş, zihar ile boşamanın bir olduğunu söyleyerek sarhoşun boşamasını da geçerli görmemiştir. Onun için Şâfiîlerden bazılarının bu konuda iki görüş bulunduğunu, sarhoşun boşamasını geçerli görmeyen birinci görüşün Müzenî'nin tercih ettiği görüş olduğunu, sahih olan görüşün ise sarhoşun boşamasını geçerli kabul eden ikinci görüş olduğunu söyledikleri belirtilmiştir. Şâfiîlerden bazıları ise mezhebin tek görüşünün bulunduğunu ve sarhoşun boşamasının geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü savunanlar Müzenî'nin muhtemelen Şâfiî'nin başkasından naklettiği görüşü onun görüşüymüş gibi rivâyet etmiş olabileceğini dile getirmişler, Şâfiî'nin sarhoşun boşamasının geçerli olduğunu belirten ifadesi bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1417/1996), 4: 278.

⁸⁵ İslâm âlimlerinin sarhoşun boşamasının geçerliliği hakkındaki görüşleri için bk. Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 2: 195-196.

⁸⁶ Sadreddin Efendi sarhoşun boşamasının muteber olduğuna dair "*Ma'tuhun (bunak) boşaması hariç bütün boşamalar câizdir (gerçekleşir)*" hadisini delil olarak kullanmıştır. Tirmizî, "*Talak*", (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1992), 15.

⁸⁷ Sadreddin Efendi, "*Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında*", *Sebilürreşâd* 16/396, (İstanbul, 1919), 67-68.

⁸⁸ Ahmed Şirânî 1879'da Gümüşhane'nin Şiran kazasına bağlı Karaca köyünde doğdu. Medresetü'l-Kudâtta 1914'de mezun oldu. Fıkıh müderrisi olmasının yanı sıra tasavvuf ehli olup, Nakşibendî tarikatının Hâlidiye koluna mensup ve Tokatlı Şeyh Mustafa Hâkî Efendi'ye müntesiptir. Uzun yıllar ilmî faaliyetlerde bulundu ve muhtelif medreselerde ders verdi. Meşihat makamı ve Medrese Islah Komisyonu üyeleri için yazdığı "*Mersiye-i medâris*" adındaki ağır eleştirilerden dolayı tutuklandı, yargılandı ve çıkarmakta olduğu dergisi kapatıldı. Sonraki dönemde Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Birinci Sınıf Kâtipliği, Ceride-i İlmîyye Müdürlüğü, Sahn Medresesi Fıkıh Müderrisliği, Dâru'l-Hikmeti'l-

nedenlerinden birinin kaldırıldığını, Hz. Allah'ın sarhoşa müstahak gördüğü bir cezanın affedildiğini belirtmiştir. Ayrıca bu maddenin birçok suiistimalleri de beraberinde getireceğini; eşini sarhoş olmadığı bir haldeyken boşayan birisinin, iki tane şahit bulup “*Ben eşimi sarhoşken boşadım*” diyerek bu maddeyi suiistimal edebileceğini belirtmiştir. “*Bu suretle zevcin arasında vuku’u kalacak münasebetlerin, gayr-i meşru yani zina olacağı cihetle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi bu hususta âdetâ tabir mazur görülsün (pez...lik) vazifesi görmüş olacak!*” diyerek ağır ifadeler ile Kararnâme’yi eleştirmiştir. Kararnâme’yi hazırlayan komisyonun bu tür durumları düşünemediğini ileri sürerek İslâm tarihi boyunca toplum arasında yayılmamış olan bir fetvayı “*Bu zamanda Hukûk-ı Âile Kararnâmesine esas ittihaz etmek, sarhoşlardan ‘Aferin!’ almak, hüsn-ü râm olmaktan başka maksada hâmil olamaz*” diyerek ağır eleştirilerine devam etmiştir.⁸⁹

Kararnâme’nin 105. maddesinde: “*İkrah (tehdit, zorlama) ile vuku bulan talak muteber değildir*” denilmiştir. Sadreddin Efendi Kararnâme’nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsı’nda bu maddenin Malikî mezhebinden alındığı ifade edilse de İmam Malik’in bu konudaki görüşünün yanlış anlaşıldığını, onun “*ikrah ile vuku bulan boşamanın mu’teber olmadığına*” dair bir görüşünün bulunmadığını ileri sürmüştür. Tehdidini uygulamaya muktedir olan birisinin tehdidi üzerine karısını boşamayı tercih eden kocanın boşamasının sahih ve nafiz olduğunu, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin bu görüşte olduğunu, eimme-i din ve erbâb-ı mezâhib arasında bu hususta ihtilaf olmadığını, bu konudaki ihtilafın îkâ’ı talakı (boşamayı gerçekleştirmeyi) kastetmeksizin “boşama” lafzını telaffuz eden mükrehin (tehdit edilen kişi) boşaması hakkında olduğunu savunmuştur.⁹⁰

İslâmiyye Azalığı, Medresetü'l-İrşâd Müdürlüğü, Konya İmam ve Hatip Mektebi Müdür ve Muallimliği görevlerinde bulundu. 1942’de vefat etti. Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet’in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2010), 279-280.

⁸⁹ Ahmed Şirânî, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *İtisâm* 40 (İstanbul, 1335), 418.

⁹⁰ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer’iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 16/398 (İstanbul, 1919), 84.

Malikî mezhebine göre ikrah, şer’î ve gayr-i şer’î olarak ikiye ayrılır. İkrah-ı şer’î, başkasının hakkı söz konusu olan bir fiili yapmaya zorlamaktır ki fetvaya esas olan görüşe (müftâ-bih) göre bununla boşama gerçekleşir. Haksız yere vuku bulan ikrah-ı gayr-i şer’î’de ise eşini boşadığını söyleyen kişi onu boşama niyetiyle söylemediğinden boşama gerçekleşmez. Hanbelîler de haksız yapılan tehditten kurtulmak için söylenen boşamanın gerçekleşmeyeceğini, ancak îlâ yaptıktan sonra eşine dönmeyen kişiyi hâkimin zorlaması neticesi söylediği boşamanın gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Şâfiîlere göre ise mükreh, boşamayı gerçekleştirmeyi kastetmiş ise boşama gerçekleşir, aksi halde gerçekleşmez. Hanefîlere göre ise mükrehin boşaması mutlak olarak gerçekleşir. Bk. Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-Arabî, ts.), 3: 124; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-celîl li şerh-i Muhtasar-ı Halîl* (Dâru âlemi’l-kütüb, ts.), 5: 310; Şirbînî,

Sadreddin Efendi 105. maddenin sahih olmadığını, edille-i şer'iyeye de aykırı olduğunu ifade ettikten sonra maddenin şu şekilde düzeltilmesi gerektiğini söylemiştir: “*Talak-ı mükreh muteberdir. Meğerki ikrah olunan kimse tatliki (boşamayı) niyet etmemiş olsun.*”⁹¹ Sadreddin Efendi tehdit ile boşama hadiselerinin memleketimizde pek vâki olmadığını, böyle bir mesele için mezhep değiştirmeye gerek olmadığını belirttikten sonra bu kanunla bizim kendimizi yok yere teşhir ettiğimizi, Avrupa halkının “*Ehl-i İslâm arasında tehdit ile boşama pek çok vâki olur imiş, tebdîl-i mezhebden başka çaresini bulamamışlar*” diyeceğini, dinimize ve ahlâkımıza olumsuz düşüncelerinin artacağını ileri sürmüştür.⁹²

Sadreddin Efendi nikâhta velilerin sırasını, kadının velisinden habersiz dengiyle evlendiğinde emsâl kadınlara verilen mehirden (mehr-i misil) az mehir ile evlenmiş olsa dahi velinin nikâhı feshettirme yetkisinin bulunmamasını, bilmeden kadının dengi olmayan biriyle evlendirildiğinde veliye ve kadına nikâhı feshettirme yetkisini, mubah olan meselelerde kadının kocasına itaat etmesini, bâtil ve fâsid nikâhlarda tarafların tefrik edilmesini, mehr-i mislin nasıl hesaplanacağını, kinâyeli sözlerle boşamayı, üç boşamayla boşanan kadının eski eşine dönebilmesini ve diğer bazı konuları düzenleyen maddeleri de şeriata aykırılık, mezheplerin görüşlerini doğru yansıtmama veya hiç gerek yokken farklı mezhebin hükmünü benimseme gibi gerekçeler ile eleştirmiştir. Fakat bu eleştirilerin hepsini bu çalışmada incelememiz mümkün değildir.⁹³ Fakat halkın ihtiyaçları ve diğer konularla daha çok ilgili olduğundan şeriata aykırılığı iddia edilen bazı maddelere yönelik eleştirilere aşağıda ilgili bölümde yeri geldikçe işaret edilmeye çalışılacaktır.

Çok eşliliğin ve on sekiz yaşın altındakilerin evlenmesinin yasaklanması, evliliklerde velinin rolü, hâkim kararıyla evliliklerin sona erdirilme sebepleri veya sarhoşun boşamasının geçerli sayılmaması gibi günümüzde de tartışma konusu olmaya devam eden hususları düzenleyen ve şeriata aykırılık bakımından

Muğni'l-muhtâc, 3: 368; Mansûr b. Yûnus el-Buhûfî, *er-Ra'zu'l-mürbi' şerh-u Zâdi'l-müstakni'* (Müessesetü'r-risâle, ts.), 560; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 2: 196-199.

⁹¹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 16/398, (İstanbul, 1919), 84.

⁹² Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 16/398, (İstanbul, 1919), 85.

⁹³ Bu çalışmada Sadreddin Efendi'nin eleştirdiği bütün maddelere ayrıntılı olarak değinilmesi fazla yer tutacağından hepsine değinilmemiş olup günümüzde aile hukukuna dair güncel konular da göz önünde bulundurularak öne çıkan eleştirilerine değinilmiştir. Sadreddin Efendi'nin diğer eleştirileri ve ayrıntılı bilgi için bk. Ensar Durmuş, *1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

eleştirilen maddeler üzerinde etraflıca düşünülmesi, çeşitli sosyal ve hukukî araştırmalar yapılması ve sonuçlarının tartışılması faydalı olacaktır. Bu tür meselelerde benimsenen görüşlerin “toplumun maslahatına uygunluğu” söyleminin yüz yıllık süreçte toplum olarak geldiğimiz nokta itibariyle yeniden gözden geçirilmesi, maddî ve manevî açıdan yeniden değerlendirmesi gerekir. Bu tür meselelerde popüler kültürün etkisinde kalınmış olunabileceğini gözden uzak tutmamak ve popüler değer yargılarını “tabu” gibi görmeyip onları tartışmak daha uygun olacaktır.

3. Halkın Maslahatının Gözetilmeden Hazırlanmışına Dair Eleştiriler

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi halkın maslahatlarını, hassasiyetlerini ve ihtiyaçlarını gözetmediği, aksine birçok sıkıntıya sebep olduğu veya olacağı iddiasıyla da eleştirilmiştir.

Kararnâme'nin yürürlükten kaldırılmasına dair Şûray-ı Devlet Tanzimat Dairesi tarafından çıkarılan mazbatada onun bu haliyle yürürlükte kalamayacağı, içerisinde birçok eksikliğin olduğu, aile hukukuna dair çıkarılacak yeni kanunun alanında uzman kişiler tarafından ve halkın ihtiyaçlarına uygun olarak çıkarılması; ferdî içtihatlarla değil, cumhurun ittifak ettiği içtihatlarla yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Kararnâme'deki bu tür hatalardan dolayı toplumun birçok sıkıntıya maruz kaldığı, Kararnâme'nin de bu sebepten kaldırıldığı ifade edilmiştir.⁹⁴

Ahmed Şirânî *İ'tisam Dergisi'*nde yazdığı “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi” adlı makalesinde Kararnâme'nin toplumun hassasiyetlerinin gözetilmeden hazırlandığını, Fetvahâne'nin görüşüne başvurulmadığını, kanunlar hazırlanırken toplumun hassasiyetlerinin göz önünde bulundurulması ve topluma uygulanabilirliğinin mutlaka düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. “*Kanunların halkı memnun etmek için yapıldığına*”⁹⁵ dikkat çeken Şirânî, Kararnâme'nin halkı memnun etmediğini ifade etmiştir. Kararnâme'nin toplumu sosyolojik olarak analiz edemeyen ve halkın içerisinde olmayan insanlar tarafından hazırlandığını, halkın hissiyatlarının göz ardı edildiğini belirtmiştir. Toplumu doğru düzgün analiz etmeden masa başındaki kişilerin görüşleriyle hazırlanan Hukûk-ı Âile

⁹⁴ Sabri Şakir Ansay, *Medeni Kanunumuzun 25. Yıl Dönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar: Hukuk İnkılabımızı Aydınlatan Tarihi, Teşrii Vesikalar* (Ankara: İstiklal Matbaacılık, 1952), 55.

⁹⁵ Ahmed Şirânî, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, 421.

Kararnâmesi'nin toplum ile devlet arasındaki bağı zedelediğini, toplumun devlete olan âidiyet duygusuna zarar verdiğini ileri sürmüştür.⁹⁶

Ahmed Şirânî Kararnâme'nin toplumun an'anelerine aykırı olduğunu söylemiş, ahkâm-ı esasiyye ve umûr-i mezhebiyenin değiştirilmesini, gayr-i müslimler ile ilgili getirilen yeni uygulamaları serserim bir çetenin topluma yönelik kabadayılığı olarak görmüştür. Ayrıca hükümetin bu tür tavırlarından dolayı gayr-i müslimlerin hükümete karşı tavır aldıklarını, devlete olan aidiyetlerinin zedelendiğini, Kararnâme'yi tanımamayı kendilerine vazife edindiklerini de belirtmiştir. Gayr-i müslimlerin mezhep ve geleneklerine uymayan bu Kararnâme'nin Müslümanların âdet ve mezheplerine de uygun olmadığını dile getirmiştir. Kararnâme ile gayr-i müslimlerin sadece nikâh merasimi değiştirilirken, Müslümanların nikâh merasimi ve aile hukukuna dair diğer hükümlerin de değiştirildiğine dikkat çekmiştir.⁹⁷

Ahmed Şirânî Kararnâme'nin bazı maddelerinin şer'î şerife aykırı olduğuna işaret ederek aile hukukuna yönelik getirilen yeni hükümlerin toplumun ruhuna taban tabana zıt olduğunu ve uygulanamayacağını ileri sürmüştür. Yazısında Kararnâme'nin bazı maddeleri insanların maslahatına uygun görülse bile halkın temayüllerine ve menfaatlerine taban tabana zıt olan birçok maddesinin onun toptan uygulanma imkânını ortadan kaldırmaya (selb) yeteceğini ileri sürmüştür. Sarhoşun boşamasının muteber sayılmaması, gayr-i meşru ilişkinin kayın hısımlığı haramlığı (hurmet-i musâhera) sebebi sayılmaması, nikâh akdi için kızların ve kadınların mahkeme huzuruna çıkarılması, evlenmeye engel bir hastalığı olmadığına dair rapor alınması için erkek doktorlara muayene ettirilmesi gibi hükümler ve maddeler içeren bir kararnâmenin hiçbir zaman toplum tarafından kabule mazhar olamayacağını savunmuştur.⁹⁸

Ahmed Şirânî ayrıca toplumu hüsn-ü idare etmek isteyen yöneticilerin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi gibi toplumun hissiyatına, teâmüllerine, ihtiyaçlarına ve maslahatlarına muhalif ve muğâyir olan kararnâmeleri çıkarmaması gerektiğini ifade etmiş, bu tür kararnâmeler yüzünden millet ile devlet arasındaki bağın koptuğunu ileri sürmüştür.⁹⁹

⁹⁶ Ahmed Şirânî, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 417.

⁹⁷ Ahmed Şirânî, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 417.

⁹⁸ Ahmed Şirânî, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 417.

⁹⁹ Ahmed Şirânî, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 421.

Alaaddin Ruhi de Kararnâme'nin kaldırılması üzerine yazdığı makalesinde aile hukukuna dair yeni bir kanun yapılacaksa toplumun hassasiyetlerinin gözetilerek yapılması gerektiğini, aksi takdirde daha önceden yapıp da kaldırılan ve birçok soruna sebep olan kanunlar gibi kaldırılmaya mahkûm olacağını ifade etmiştir. Aile hukuku gibi önemli bir meselede böyle hatalara düşüldüğünü, bunun ise doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰

Babanzâde Ahmed Naîm ise ıslahat adı altında hükümetin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi gibi çıkardığı kanunlarla devlet ile dini birbirinden ayırmaya çalıştığını, bunların sırf Avrupalıların memnun olması için yapıldığını, hâlbuki kanunların her şeyden öte birilerinin rızası için değil, Allah rızası için hazırlanması gerektiğini belirtmiştir. Kanunların halkın mizacına uygun, toplumun refah ve saadeti için çıkarılması gerektiğini ifade ettikten sonra "dinden arındırılmış (tecrîd) bir Osmanlı Devleti'nin yaşatılamayacağını" ileri sürmüştür. Islahat adı altında çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi gibi mevzuattan dolayı halkın devlete olan âdiyet duygusunu yitirdiğini; Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin kızdırıldığını belirtmiştir. Kararnâme'ye her ne kadar Hukûk-ı Âile Kararnâmesi denilse de bu ismi hiç de hak etmediğini söylemiştir. Mahkemelerin birleştirilmesi uygulamasının yanlış olduğunu, mahkemelerin Meşihat makamından alınıp Adliye Nâzırlığına bağlanmasının doğru olmadığını, hâkimlerin arasına şeriatın adını dahi duymamış birkaç hâkimin de dâhil edilmesinden başka bir faydasının olmadığını ileri sürerek endişelerini dile getirmiştir.¹⁰¹

Ahmed Naîm mahkemelerin birleştirilmesi, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve daha birçok kanun ile devletin giderek dinden tecrîd edildiğini (bugünkü tabirle laikleştirildiğini), bunun ise devlete ve topluma yönelik birçok sıkıntılara sebep olacağını ileri sürmüştür. Bu sakıncalarla ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir:

"Hükümeti dinin emirlerini yerine getirmekle şer'an vazifeli bilen halkımız, hükümetin bu vazifeden imtina ettiğini hoş gördüğü gün, diğer dinî vazifelerini de, buna bağlı olarak ahlakî davranışlarını da ictimaî vazifelerini de ihmal eder. Çünkü şer'î hükümler bölünme kabul etmez bir bütündür. Bu bütünün neresinden baltalar yıkarsanız hepsini birden yıkmış olursunuz. Hepsini yıktıktan sonra da artık ictimaî nizamımızı muhafaza etmek için ictimaiyyât (Sosyoloji) âlimlerinin yüz bini bir araya gelse çare bulamazlar."¹⁰²

¹⁰⁰ Alaaddin Ruhi, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı Münasebetiyle", 362.

¹⁰¹ Babanzâde Ahmed Naîm, "Bizde Din ve Devlet", 294.

¹⁰² Babanzâde Ahmed Naîm, "Bizde Din ve Devlet", 294.

Sadreddin Efendi ise Kararnâmeyle ilgili kaleme aldığı ilk makalesinde onun Kânûn-i Esâsî'ye, şer'-i maluma ve naslara aykırı olmasının yanında halkın maslahat ve menfaatine, örf ve âdetlerine de uygun düşmediğini, bazı maddelerinin insanlara zarar verebileceğini, çoğu nadiren meydana gelen meselelerde bazı kayıtları ve şartları terkedilerek alınan görüşlere dayanılarak oluşturulan maddelerin insanların faydasına olmayacağını ileri sürmüştür.¹⁰³

Sadreddin Efendi Kararnâme'nin "*Akd-i nikâhın icrasından evvel keyfiyet ilan olunur*" denilen 33. maddesinin topluma dair hiçbir faydasının olmadığını, aksine toplum için birçok sıkıntılara sebep olacağını, bu uygulamanın Avrupa'da geçerli olduğunu, memleketimiz için ise uygun olmadığını belirtmiştir. Bu maddenin topluma yönelik hiçbir faydası olmayacağı gibi şehirde yaşamayan, ücra köylerdeki ahâliyi "*İlan icra olunacak*" diyerek devlet dairelerinde süründürmeye, defaatle gidip gelmeye mecbur kılacağından doğru olmadığını savunmuştur.¹⁰⁴

Kararnâme'nin 37. maddesinde: "*Esnâ-i akitte hâtib (damat) ve mahtûbeden (gelin) birinin ikametgâhı bulunan kaza hâkimi veya bunun izinnâme-i mahsus ile me'zun kaldığı nâib hazır bulunup akitnâme'yi tanzim ve tescil eder*" denilmiştir. Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda nikâh akdinin hâkim veya nâibinin huzurunda yapılmasına ve onlar tarafından bir akitnâme tanzim edilip akdin tescil edilmesine dair bir düzenlemeye gidilmesinin nedenlerinden biri olarak ülkede nikâh akitlerinin düzensiz yapılıyor olması ve bunun topluma verdiği zarar gösterilmiştir. Nerede iki şahit bulunuyorsa orada kıyılan nikâh akdinin şer'an sahih ve muteber olduğuna işaret edilmekle beraber böyle önemli bir akdin düzen içinde yerine getirilmemesinden dolayı pek çok yolsuzlukların ortaya çıktığı ileri sürülmüştür. Şer'î engelleri olduğu halde çok sayıda kadının nikâh akdi yapılarak diğer şahısların haklarının iptali yoluna gidildiği belirtilmiştir. Nikâh akdi onun hükümlerini bilen birinin huzurunda yapıldığı ve kayıt altına alındığı takdirde ilerde gerek akdin varlığı gerekse mehrin miktarı hakkında ve diğer birçok meselede ortaya çıkması mümkün birçok problemin önüne geçileceği ifade edilmiştir. Nikâh akdini icra yetkisinin nüfus, belediye veya kâtibü'l-adillere (noterler) verilmesinin de düşünüldüğü, ancak her hususta velâyet-i âmmeye sahip olmaları ve başka bir delile gerek olmadan

¹⁰³ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/382, (İstanbul, 1918), 321.

¹⁰⁴ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/386, (İstanbul, 1918), 387.

akitnâmenin içeriğiyle amel edilecek vesikâlar cümlesinden sayılması için bu yetkinin hâkimlere verildiği belirtilmiştir.¹⁰⁵

Sadreddin Efendi 37. maddenin çıkarılma sebebi olarak zikredilen memleketimizde yapılan nikâhlar ile olumsuzlukların Lâyiha'da haddinden fazla abartıldığını ileri sürmüştür, nikâh kıymada asıl olanın bir hükümet memuru tarafından icra edilmesi değil, adaleti ile temayüz etmiş olan şahitler huzurunda fazilet ve takva sahibi kişiler tarafından kıyılması olduğunu savunmuştur.¹⁰⁶ Avrupa'da nikâhlar hükümetin atadığı devlet memurları tarafından kıyılıyor diye bizim de onları taklit etmemizin gerekmediğini söylemiştir. Nikâh kıyılırken hâkimler veya nâibleri tarafından tutulan sicil kayıtlarının şer'î olarak hiçbir değerinin olmadığını belirtmiştir. Nikâhın kıyılmasında şer'an gereksiz olduğunu ve birçok sakıncaları bulunduğunu öne sürdüğü bu usulün kaldırılıp nikâh kıyma yetkisinin daha önce yapıldığı gibi imamlara verilmesinin halkın maslahatına, örf ve âdetlerine daha uygun olacağını söylemiştir. Ayrıca bu maddede belirtilen usulün devlete ve halka maddi olarak ek külfet getireceğini, fakir durumda olan köylünün düğün masrafları varken bir de hâkimin veya nikâh memurunun masraflarını ödemeye karşı karşıya kalacağını ifade etmiş, "*Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin ruhunu teşkil eden bu ve bu gibi maddeler ile mükellef tutulmaya ahâlimizin takatlerinin bulunmadığını ve yazık olduğunu*" ileri sürmüştür.¹⁰⁷

Zikredilen madde ile ilgili olarak Ahmed Şirânî de Müslüman kadınların herhangi bir resmî mahkeme veya meclis huzuruna çıkarak nikâhının kıyılmasını istemeyeceğini, hayâ ve terbiyesinin buna müsaade etmeyeceğini ifade etmiştir. Ailelerin de "*Kızımı resmi dairelerde dolaştırarak evlendireceğime evlenmesin, daha iyi!*" diyerek bu maddeye tepki göstereceğini ileri sürmüştür.¹⁰⁸

Kararnâme'nin 122. maddesinde:

¹⁰⁵ *Ceride-i ilmiyye* 34 (1336), 1014.

¹⁰⁶ İslâm hukukunda nikâh tarafların ve şahitlerin iştirakiyle yapılan bir akittir. Bu akdin bir din adamı veya resmî bir memur huzurunda yapılması dinî veya hukukî bir zorunluluk değildir. Ancak nikâh akdinin önemi, bu akdin yapılması esnasında meydana gelebilecek bir eksikliğin doğurabileceği dinî ve hukukî sonuçlar ve bu akdin sosyal hayatımızda oynadığı rol dolayısıyla oldukça erken dönemlerden itibaren nikâh akdi gelişi güzel bir şekilde akdedilmemiş, onun hukukî yönünü bilen bir hukuk/din adamının önünde yapılmasına özen gösterilmiştir. Osmanlılarda, Selçuklularda, Memluklerde nikâh bu işi bilen, devletin resmi görevlileri tarafından kıyılmıştır. Bu alandaki şer'î boşluk aile kurumunun önemine binaen devletin tasarrufu ile şekillenmiş olup Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile "son halini" almıştır. Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 59-66.

¹⁰⁷ Sadreddin Efendi, "*Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında*", *Sebilürreşâd* 15/387, (İstanbul, 1919), 400-402.

¹⁰⁸ Ahmed Şirânî, "*Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*", 420.

“Cüzzam ve baras ve illet-i zühreviyye gibi bilâ zarar birlikte ikamet mümkün olmayan illetlerden birinin zevcede vücuduna ba'de'n-nikâh muttali olur veya muahharan böyle bir illet tahaddüs ederse, zevce hâkime bi'l-müraca'a tefrikinin taleb edebilir. İlet-i vâkıanın zevali ümid olunursa hâkim tefriki bir sene te'cil eder. Bu müddet zarfında zâil olmadığı ve zevce talâka razı olmayıp zevce dahi talebinde musır olduğu takdirde hâkim tefrika hükmeyleyler. Amma kör veya topal olmak gibi uyûbdan birinin zevcede bulunması tefriki mûcib olmaz” denilmiştir.

Kararnâme'nin 123. maddesinde:

“Âkd-i nikâhtan sonra zevce tecennün edip (delirip) de zevce hâkime bi'l-müraca'a tefrikinin taleb etse hâkim tefriki bir sene müddetle te'cil eyler. Bu müddet zarfında cinnet zâil olmadığı ve zevce musır bulunduğu halde tefrika hükmeyleyler” denilmiştir.

Sadreddin Efendi yukarıdaki iki maddenin hiçbir görüşe (kavl) istinat ettirilmediğini, cüzzam ve alaca (baras) hastalığına kıyas yapılarak “ilel-i zühreviyye gibi bilâ-zarar birlikte ikamet mümkün olmayan illetlerin” hâkim kararıyla boşanma (tefrik) sebebi olarak görülmesinin şer'-i şerife aykırı olduğunu, bu tür hastalıklara yakalananların hanımlarının hasta kocalarını döşeklerinde bırakıp tefrik için veya başka bir koca ile evlenmek (tavassul) için mahkemelere koşacaklarını, bunun da ahlâkın bozulmasına yol açacağını ve maslahata aykırı bir düzenleme olduğunu ileri sürmüştür.

Sadreddin Efendi “ilel-i zühreviye” tabiriyle muhtemelen bel soğukluğu ve frengi hastalıklarının kastedildiğini, bunların ise cüzzam ve alaca hastalığına kıyas edilemeyeceğini, zira bel soğukluğunun tedavisinin mümkün olduğunu; frenginin ise bulaşıcı olduğunu, eşler zifaktan önce gizli sohbetler yapmışlarsa veya zifaf gerçekleşmiş ise hastalık birinden diğerine bulaşmış olacağından tefrikin faydasının kalmayacağını ileri sürmüştür.

Sadreddin Efendi frengi gibi bulaşıcı hastalıkların yayılmasını engellemek üzere evlenecek kişilerden doktor raporu istenmesinin doğru olmadığını, evleneceklerin bu tür hastalıkları bulunmadığını tespit etme görevinin hâkimlerin değil, ailelerin görevi olduğunu; bu hususta uyarılarda ve tavsiyelerde bulunulmakla yetinilmesi, muayene olmanın evlenecek taraflara bırakılması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca bu görevin hâkimlere verilmesinin birçok suiistimale sebep olacağını, rapor alamayacağından evlenme ümidi kalmayanların zinaya bulaşacağını ve bu sebeple hastalığın daha da yayılacağını, bunların

yüzünden bunca temiz insanın da evliliklerde sıkıntılar yaşayacağını ileri sürmüştür.¹⁰⁹

Ahmed Şirânî de kız ve kadınların erkek doktorlara muayene olmasının doğru olmadığını, böyle bir uygulamaya kızların kendisinin, ailelerin ve şer‘i şerifin rıza göstermeyeceğini belirtmiştir. Evlenecek kızların ve kadınların bulaşıcı hastalıkları taşıdığı ihtimalinin erkek doktorlara kızları muayene hakkını veremeyeceğini belirtmiştir. Ahmed Şirânî evlenebilmenin şartını erkek doktorlara muayene olmaya bağlamanın doğru olmadığını belirttikten sonra *“Bu Kararnâme neşredildikten beri, acaba Anadolu’da kaç köylü veya kaç şehirli kızı mahkeme huzuruna çıkmış veyahut bir erkek doktora muayene edilmiştir?”* diye sormuş, *“Şüphesiz ya hiç veyahut birkaç tane”* diye kendisi cevaplayarak söz konusu maddelerin halk arasında uygulanmadığına dikkat çekmiştir.¹¹⁰

Kararnâme’nin 126. maddesinde:

“Bir kadının zevci, ihtifa veyahut müddet-i sefer veya daha garib (yakın) bir mahalle giderek teğayyüb edip veya mefkud olup nafaka tahsili mu‘tezer olur ve zevce tefriki talep ederse hâkim tahkîkât-ı lâzime icrasından sonra beynlerini tefrika hükmeder” denilmiştir.¹¹¹

126. maddeyle ilgili olarak Sadreddin Efendi bir erkeğin kaybolmasının veya gizlenmesinin sebepsiz olmadığını, bu haldeyken birçok zahmete katlandığını, bu durumların daha çok savaşıardan kaynaklandığını belirtmiştir. Vatanı için türlü meşakkatlere katlanan, memleketine geri dönemeyen askerin yıllar sonra geri memleketine döndükten sonra bir de eşini başkasıyla evlenmiş olarak bulmasının, bunun da devlet ile yapılmasının olacak şey olmadığını söylemiştir. Bunları etraflıca düşünmek gerektiğini, nafakanın “evvel” ve “âhir” (önce ve sonra) tahsil olunabileceğini, kocanın söz konusu bir musibete uğradığında eşinin kendi malıyla ve çalışmasıyla geçinebileceğini, akrabalarının da ona bakabileceklerini ileri sürmüş; bu maddeye gerek bulunmadığını, onun ne fakihlerin görüşlerine ne de maslahât-ı âmmeye uygun düştüğünü savunmuştur.¹¹²

Kararnâme’nin 127. maddesinde:

¹⁰⁹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* ası 15/414, (İstanbul, 1919), 216-218.

¹¹⁰ Ahmed Şirânî, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, 420.

¹¹¹ “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Takvîm-i Vekâyi’* 3046, 8.

¹¹² Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 16/419, (İstanbul, 1919), 22.

“Nafaka cinsinden mal terk ettiği halde teğayyüb eden bir kimsenin zevcesi hâkime bi'l-müraca'a tefrikini talep etse, hâkim o kimse hakkında icrây-ı tahkikât eder. Nerede olduğuna ve hayat ve mematına dair haber alınmasından ye's hâsıl olur ise ye's tarihinden itibaren dört sene te'cil eyler. İşbu müddet zarfında haber alınmadığı ve zevce talebinde musır bulunduğu halde tarefeyni tefrik eder. Eğer zevc muharebede gaybubet etmiş ise hâkim tarafeyn-i muharibeynin (savaşanların) ve üserânın (esirlerin) yerlerine avdetinden itibaren bir sene mürur eyledikten sonra tefrika hükmeder. Her iki halde zevce hüküm tarihinden itibaren iddet-i vefat bekler”¹¹³ denilmiştir.

Sadreddin Efendi 127. maddedeki görüşün Hanefî ve Şâfiî mezhebine uygun olmadığını, Lâyiha'da bu görüşün Malikî mezhebine istinaden tanzim edildiğinin belirtildiğine işaret etmiştir. Sadreddin Efendi Hz. Peygamber döneminde buna benzer bir boşanmanın vâki' olmadığını, Hz. Ömer döneminde meydana gelen bir olaya ait bir rivayetin bulunduğunu, İmam Malik'in de bu rivayet ile amel ettiğini belirtmiştir. Ancak Hz. Ömer döneminde gerçekleşen hadisede kaybolan eşin yeniden geri döndüğünü ve isterse evlenen eşini geri alabileceğine hükmedildiğini, Hidâye ve şerhlerinde Hz. Ömer'in önceki görüşünden döndüğünün ve bu durumda kadının tefrik edilmemesi üzerine icma olunduğunun söylendiğini belirtmiştir.

Sadreddin Efendi, sadece zamanın efkâr ve îcaplarına uygun demenin bir tercih sebebi olmadığını, bu yüzden cumhurun görüşünü terk etmeye ve mezhep değiştirmeye gerek olmadığını, öldüğü şüpheli olduğundan gâibin hakkının devam ettiğini, bu maddenin kocanın maslahatına uygun olmadığı gibi kadının da maslahatına uygun olmadığını savunmuştur. Sadreddin Efendi, Malikî mezhebinin memleketimizde yaygın olmadığı halde halkı Malikî mezhebinin hükümleriyle amel etmeye zorlamanın doğru olmadığını belirtmiştir. Malikî mezhebinin bu hükmüyle amel edilmesinin memleketimizde garip karşılanacağını, belki de kaybolan kocasından bu hükme binaen boşanan kadın ile evlenecek kimsenin bulunamayabileceğini dile getirmiştir. Üstelik “Zavallı insan diyar-ı gurbette kim bilir ne yapıyor; vefasız, şillik, beş sene bile bekleyemedi” denileceğini, “hele kendini bilen, din ve mezhebine bağlı (mütekayyid) olan, hayrı me'mul olanlardan hiçbir kimsenin böyle bir kadına rağbet etmeyeceğini”, bu tefrikin kadının dul kalmasına ve o zamana kadar almakta olduğu nafakadan ve bilâhare zevcesinin mirasından

¹¹³ “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Takvîm-i Vekâyi'* 3046, 8.

mahrum olmasına sebep olacağını, Komisyon'un bunları düşünmediğini ileri sürmüştür.¹¹⁴

Kararnâme'nin 130. maddesinde:

"Zevceyn beyninde niza (çekişme) ve şikak (geçimsizlik) zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim, tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kişi bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı haiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifadât ve mudafaâtını tetkik ile beynlerini ıslaha çalışır. Kâbil olmadığı surette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâla'a eyler. Hakemler ittifak edemezlerse hâkim evsaf-ı lâzimeyi haiz diğer bir heyet-i hakemiyye veya tarafeyne karâbeti (akrabalığı) olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat'i ve nâ-kâbil-i itirazdır" denilmiştir.¹¹⁵

Lâyiha'da Malikî mezhebinden alındığı belirtilen bu maddenin memleketimizde aileler içinde mevcut pek çok uygunsuzluğun kaldırılmasına hizmet edeceği ve kadınların haksızlığa uğradıklarında bu yolla boşanarak haksızlığa son verebilecekleri belirtilmiştir.¹¹⁶

Sadreddin Efendi 130. maddenin Malikî mezhebinden alındığının belirtilmesine rağmen ona da tam uymadığını, "Koca nasıl boşamaya mâlik ise kadın da mehri iade etmeye razı olursa kocasından boşanmaya mâliktir" anlamına geldiğini ve şeriat-ı İslâmiyye'ye de uymadığını ileri sürmüştür. Hem toplum hem aileler, hem erkekler hem de kadınlar için bu maddenin birçok olumsuz sonuçlar doğuracağını, aileleri perişan edeceğini, kadınları da zarara uğratacağını, boşanmaları artıracacağını, çocukların da bundan zarar göreceğini belirtmiştir. Memleketimizde geçimsizlik yaşayan ailelerin her zaman aile içinde veya mahkemelere müracaat ettiklerinde mahkemelerde uzlaştırılmaya çalışıldığını, tatlılıkla boşama veya muhâlea yapılarak meselerin sona erdirildiğini söyleyen Sadreddin Efendi böyle bir mesele için mezhep değiştirmeye gerek olmadığını ifade etmiş, "*Aileleri mahv-u perişan etmek için tebdil-i mezheb maslahattan olur mu? Zamanın efkârı ve icabâtı bu mudur?*" diye sormuştur. Bu maddenin toplumun hassasiyetlerinin gözetilmeden hazırlandığını ileri süren Kararnâme'nin aynı meseleyle ilgili düzenlenen 136. ve 138. maddelerinde gayr-i Müslimlerin dahi

¹¹⁴ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 17/431, (İstanbul, 1919), 117-118.

¹¹⁵ "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Takvîm-i Vekâyi'* 3046, 8.

¹¹⁶ *Ceride-i ilmiyye* 34 (1336), 1020.

kendi alışa geldikleri mezheplerinin hükümlerine tâbi kılındığına dikkat çeken Sadreddin Efendi, Müslümanların da kendi itikat ettikleri mezheplerinin hukukunun muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuştur. Lâyiha'da bu maddenin düzenlenmesine gerekçe gösterilen hususların dinimiz ve milletimiz aleyhinde neşriyatta bulunan "misyonerler" in eserlerinde görüldüğünü ve onlardan alınmışa benzediğini ileri sürmüştür. Bu madde konulurken Avrupa'dan gelen hürriyet ve eşitlik fikirlerinden de etkilenildiğine işaret eden Sadreddin Efendi, Kararnâme'nin en riskli (muhâtar) maddesinin bu madde olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷

Kararnâme'nin 130. maddesi ile ilgili olarak memleketimizde bu zamana kadar böyle bir kanunun yapılmadığını belirten Alaadin Ruhi ise toplumda yerleşmiş olan kalıplara ters olan bu maddenin aslında şer'-i şerife uygun olduğunu, toplumdaki an'anelerin kadının bu hakkı kullanmasına imkân vermediğini, erkeklere tahsis edilen hakk-ı tefrikin kadınlara da teşmil-i lüzumuna taraftar olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸

"Bir emr-i şer'î veya men'-i şer'î olmadıkça tabiatın takyid olunamayacağı esasını büyük bir meyl-i terakki sevkiyle kabul etmekte tereddüd göstermemeliyiz" diyen ve "Tabiat takyid olmaz" kaidesinin fıkuhta düsturumuz olması gerektiğini savunan Alaadin Ruhi, Kur'ân'ın açıkça hakem usulünü kabul ettiğini, dolayısıyla bizim "indî" bir takım sebepler ve endişeler ile Şâri'in emirlerinin gerektirdiklerini kayıtlamaya kalkışmamızın fazla ve zararlı bir gayretkeşlik olacağını ileri sürmüş, Allah'ın kullarına verdiği hakları sınırlandırmaya kalkışmanın ileride tamir olunmaz bir takım zararlara sebep olacağını belirtmiştir.¹¹⁹

Halkın maslahatına uygunsuzluğu ileri sürülerek Kararnâme'ye yapılan eleştiriler o zamanın dinî, sosyo-kültürel ve ekonomik durumu dikkate alınarak yapılan eleştirilerdir. Kararnâme uzun süre yürürlükte kalmadığından ve uygulamadaki sonuçları tam olarak görülemediğinden bazı eleştirilerin yersiz olup olmadığını söylemek zordur. Kararnâme'ye yapılan eleştirileri o günkü hayat tarzını dikkate almadan sadece bugünkü hayat tarzına bakarak bizim eleştirmemiz de doğru olmayabilir. Halkın maslahatına uygun düşmemesinin yanında şeriata aykırılığı ileri sürülen maddeler şer'î açıdan ehline tartışılabilir. Fakat bazı

¹¹⁷ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 17/439 (İstanbul, 1335/1919), 182-183; 18/445: 29-31.

¹¹⁸ Alaaddin Ruhi, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı Münasebetiyle", 360. Kararnâme çıkarılmadan önce geçimsizlik halinde Osmanlı mahkemelerindeki uygulamalar, bu konudaki hukukî gelişmeler ve mezheplerin yaklaşımı hakkında bk. Aydın, Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet, 219-227.

¹¹⁹ Alaaddin Ruhi, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı Münasebetiyle", 361.

düzenlemelerin toplumda sıkıntılara yol açtığı aşikârdır. Gelen tepkiler üzerine Kararnâme'nin kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılması da bunu göstermektedir. Bu da bize sadece toplumun maslahatına olacağı var sayılarak tepeden inme kanunî düzenlemeler yapılmasının her zaman doğru bir yöntem olmayabileceğini ve kanunî düzenlemeler yapılırken halkın inançlarının, değerlerinin ve ekonomik durumunun dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Şüphesiz evlenme ve boşanma gibi sosyal olaylar devlet tarafından kayıt altına alınabilir, bu olaylara ve resmî işlemlere ilişkin kanunî mükellefiyetler de getirilebilir. Fakat toplumda büyük sıkıntılara sebep olacak bir ihtiyaç bulunmadığı sürece topluma faydalı olacağı düşünülen her meseleyi kanun yaparak ve halkın tamamını ona uymaya zorlayarak çözmeye çalışmanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Bu durumun aynı zamanda halkın devlete bağlılığını zayıflatacağı ve devlet millet kaynaşmasına engel olacağı anlaşılmaktadır. Onun yerine topluma faydalı olacağı düşünülen pek çok meselenin eğitim ve iletişim araçlarıyla halkı aydınlatarak halledilmeye çalışılması daha verimli sonuçlar alınmasını sağlayabilir.

4. Mahkemelere Verdiği Yetkilere Yönelik Eleştiriler

Kararnâme'nin yayınlanmasından kısa süre önce 25 Mart 1917 tarihinde bütün Şer'iyeye Mahkemeleri Şeyhülislamlıktan alınıp Adliye Nezaretine bağlanmıştır.¹²⁰ Kararnâme'nin hazırlanış sürecine ve şeriata aykırılığına yönelik eleştiriler incelenirken işaret edildiği üzere İttihat ve Terakkî hükümetinin bu tür icraatları devletin dinden arındırılması gibi görülmüş¹²¹ ve tepkiler oluşmuştur. Bu durum doğal olarak Kararnâme ile mahkemelere daha fazla yetki verilmesine ve evliliklerin devletin kontrolü altına alınmaya çalışılmasına karşı oluşan tepkilere de etki etmiştir. Ayrıca kişilerin kendilerinin evlenmesi veya velâyetleri altındakileri evlendirmesi için şer'î şartlar yeterli görülmeyle bazı durumlarda hâkimlerin müsaadelerinin şart koşulması, önceden yapıldığı gibi imamların nikâh kıyması ve bunları kaydetmesi yerine nikâh esnasında hâkimlerin kendilerinin veya özel izin verdikleri nâiplerinin hazır bulunup akitnâme tanzim ve tescil etmelerinin şart

¹²⁰ 1917'de İttihat ve Terakkî hükümeti, gerçekleştirdiği bir dizi reform çerçevesinde Şer'iyeye Mahkemelerini Şeyhülislamlıktan alıp Adliye Nezaretine bağlamışsa da tepkiler üzerine bu mahkemeler 1919 yılında tekrar Şeyhülislamlık bünyesine iade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 341-344.

¹²¹ Ayrıca bk. Âdem Pazarbaşı, *I. Dünya Savaşı'nın 1917 Yılı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 70.

koşulması hem şeriata hem de halkın maslahatına aykırılık bakımından eleştirilmiştir.

Kararnâme hazırlanırken devletin en salahiyettar makamı olan Fetvahâne-i Âliye'nin görüşünün alınmadığını ifade eden Ahmed Şirânî Kararnâme ile getirilen yanlış uygulamalardan kurtulabilmek için Adliye Nezaretine bağlanan Şer'iyet Mahkemelerinin Meşihat makamına iade edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mahkemelerin Meşihat makamına bağlanması durumunda uygulanması şer'-i şerife aykırı olduğundan Kararnâme'nin birçok maddesinin Fetvahâne-i Âliye tarafından değiştirileceğini ileri sürmüştür.¹²²

“Ulemâ”nın mahkemelere verilen yetkilere karşı çıkmasında Kararnâme öncesi aile hukuku alanında yapılan tartışmaların da etkili olduğu söylenebilir. En çok tartışılan meselelerden biri devletin çok eşliliği yasaklayıp yasaklayamayacağı meselesidir.¹²³ Batıcıların ve Türkçülerin en çok istedikleri hususlardan birinin çok eşliliğin yasaklanması olduğu belirtilmiştir.¹²⁴ Daha sonra Kararnâme'yi hazırlayan komisyon üyesi olan Mansûrizâde Said de bu dönemde cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığını, ahkâm-ı şer'iyeden olmayan bir alanla ilgili devletin gerektiğinde düzenlemeye gidebileceğini, çok eşliliğin de ahkâm-ı şer'iyeden olmadığını ve gerekli görülürse devlet tarafından yasaklanabileceğini savunmuştur. Kararnâme'yi hazırlayan komisyonun başkanlığını yapan Mahmud Esad Efendi de dâhil ulemânın birçoğu ise aksini savunmuştur.¹²⁵

¹²² Ahmed Şirânî, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, 421.

¹²³ Söz konusu tartışmalar için bk. Ünal, Mehmet Ünal, “Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, 215-219.

¹²⁴ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 250. Aile hukukuna dair 1924 yılında yapılan bir toplantıda çok eşliliğin ve erkeğin boşama (talak) hakkının bir facia olduğu ifade edilmiş, bunları yasaklamadığı için 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi eleştirilmiştir. Eşref Edip, “Türk Ocağında Hukuk-ı Aile Kararnamesi Münasebetiyle Vuku Bulan Bir İctima”, *Sebîlürreşâd* 23/585 (İstanbul, 1340/1924), 202.

¹²⁵ Mahmud Esad Efendi, Kararnâme hazırlanmadan önce bir makale yazarak çok eşliliğin gerekliliğini delilleriyle birlikte savunmuştur. Fatma Aliye Hanım ise bir makale ile ona reddiye yazmıştır. Benzer polemikler çok eşliliğin yasaklanabileceğini savunan Mansûrizâde Said ile Ahmed Naîm ve İzmirli İsmail Hakkı arasında yaşanmıştır. Ayrıntılar için bk. Firdevs Canbaz, *Çok Eşlilik Taaddüd-i Zevcât Fatma Aliye Mahmut Esad* (Ankara: Hece Yayınları, 2007); Mansûrizâde Said, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul, 1330/1914), 233-238; Mansûrizâde Said, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olup Olmadığına Dair”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul, 1330/1914), 295-303; Babanzâde Ahmed Naîm, “Müdafaai İslâmiyye: Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş? Yine Mansûrizâde Said Efendiye”, *Sebîlürreşâd* 12/300 (İstanbul, Recep 1332/1914), 248-250; İzmirli İsmail Hakkı “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olup Olmaması Hakkında Nizâ Nizâ-i Lafzîdir”, *Sebîlürreşâd* 12/303 (İstanbul, 1330/1914): 296 – 303; Ahmed Hamdi Aksekili, “İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât”, *Sebîlürreşâd* 11/277, 280 (İstanbul, Safer 1332/1914): 258 – 260, 309 – 312.

Çok eşliliğin yasaklanabileceğini savunan Mansûrizâde Said'in Kararnâme'yi hazırlayan komisyona dâhil edilmesi, çok eşlilik yasaklanmasa bile buna dair düzenlemeyi içeren 38. madde ile ilgili olarak Lâyiha'da "*Taaddüd-i zevcenin vacibâtan olmayıp umûr-i câizeden olmasına ve umûr-i câizede veliyyu'l-emrin tasarrufa salâhiyyeti kaidesi müsellemtattan bulunmasına binâen*" denilerek¹²⁶ Kitap ve mütevâtir sünnet ile bilinen, üzerinde icma edilen çok eşliliğin yasaklanmasının bile câiz olacağından söz edilmesi; evliliklere ve velilerin haklarına ilişkin birçok yasak veya kayıt getiren, mahkemelerin yetkilerini artıran birçok düzenlemenin yapılmış olması ulemanın endişelerini ve eleştirilerini artırmıştır. Zikredilen ifadeden Kararnâme'yi hazırlayan komisyonun, "kıyametin koptuğu güne kadar değişmeyecek olan aile hukukuna" dair birçok hükmün zamanın değişmesiyle değişebileceği ve devletin bu alanda gerekli gördüğü düzenlemelere gidilebileceği görüşünde olduğunun anlaşıldığı belirtilerek bu düşüncenin yanlışlığına işaret edilmiş ve bu husustaki endişeler dile getirilmiştir.¹²⁷

Sadreddin Efendi Kararnâme'nin birçok maddesini mahkemelere verdiği yetkiler bakımından eleştirmiştir. Kararnâme'nin 5. maddesinde "*18 yaşını itmam etmemiş olan mürâhık (ergenliğe yaklaşmış erkek çocuk), bâliğ (ergen) olduğunu beyan ile müracaat ettiğinde hâli mütehammil (evliliği kaldırabilecek durumda) ise hâkim izdivacına müsaade edebilir*" denilmiştir. Sadreddin Efendi 18 yaşını tamamlamamış erkeğin evlenebilmesi için hâkimin onayını almasına gerek olmadığını, hâkimin verdiği izinnamenin de şer'î olarak bir değerinin bulunmadığını savunmuştur.¹²⁸

Kararnâme'nin 6. maddesinde "*17 yaşını itmâm etmemiş olan murâhıka (ergenliğe yaklaşmış kız çocuğu), bâliğa (ergen) olduğunu beyân ile müracaat ettiğinde hâli mütehammil ve velisinin izni munzam (ekli) ise hâkim izdivacına müsaade edebilir*" denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddeyle ilgili olarak kızın velisi varken izinname almak için hâkim huzuruna çıkarılmasının toplumsal ahlâka ve İslâm adabına uygun olmadığını, maddenin üslûbunun bozuk olduğunu ve hukukî açıdan eksik yönleri bulunduğunu ifade etmiştir.¹²⁹

¹²⁶ *Ceride-i ilmiyye* 34 (1336), 1016.

¹²⁷ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/382 (İstanbul, 1918), 322-323.

¹²⁸ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/383 (İstanbul, 1918), 338.

¹²⁹ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/383 (İstanbul, 1918), 338.

Kararnâme'nin 8. maddesinde "17 yaşını itmâm etmiş olan kebîre (yetişkin kız), bir şahıs ile tezevvüc etmek üzere müracaat ettiğinde hâkim, keyfiyeti velisine tebliğ eder ve velî itiraz etmediği veya itirazı vârid görülmediği halde izdivacına müsaade eyler" denilmiştir. Sadreddin Efendi bu madde ile ilgili olarak evlenecek kızların velileri varken evlenmek için mahkemeye gitmelerinin uygunsuz olduğunu, veli izin vermişse hâkimin izin vermesine zaten hiç ihtiyaç bulunmadığını; hâkimin bu tebliğine velinin şer'an cevap vermekle de mükellef olmadığını savunmuştur. Hâkim evliliğe izin verip nikâhu kıysa dahi velinin buna itiraz hakkının olduğunu belirtmiştir.

Sadreddin Efendi, Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda 8. maddedeki izinnâme usûlünün Malîkî mezhebinden alındığının ifade edildiğine işaret etmiş, Malîkîler ile Hanefîler arasındaki farka dikkat çekmiştir. Mâlîkî mezhebinde nikâh akdinde kadınların îcap ve kabulleri muteber sayılmadığından ve kızlar kendilerini dengi olan erkeklere evlendirmeye salâhiyettar olmadıklarından böyle bir uygulamaya ihtiyaç duyulduğunu, Hanefî mezhebinde ise kadının nikâh akdinde îcap ve kabulü muteber olduğundan çoğunun Hanefî olan bir toplumda böyle bir hükme ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmüştür.

Velîler mevcut iken nikâh akdi yapmak için hâkime şer'an sıra gelmeyeceğine işaret eden Sadreddin Efendi, bu gibi durumlarda hâkimin izninin şart koşulmasının ve üstelik aşağıda ele alınacağı üzere Ceza Kanunu'nun Zeyli ile resmî usule uyulmadan nikâh yapanların ve şahitlerin cezalandırılacağı belirtilmesinin birçok zararının olacağını, bunların şeriata da uygun düşmediğini belirtmiştir. Bu usulün evlilikleri suç (cerâim) seviyesine indirdiğini söyleyen Sadreddin Efendi, insanların şer'an izinli olduklarından kendi aileleri arasında kimseye zararı olmadan yaptıkları sahih ve nâfiz sayılacak olan tasarruflarının yasaklanmasını ve hâkimlerin izin vermeleriyle kayıtlanmasını hür olan Müslümanları hükümetin kölesi seviyesine düşürdüğünü savunmuştur. Gerçekten bir kimsenin şer'an evlenme engeli bulunduğu halde evlenmesi gibi şeriata aykırı ve ceza gerektiren fiilleri işlemeye cüret edenler olursa onların cezalandırılmaları gerektiğini, fakat birkaç kişinin suç işlediğini öne sürerek onlar ile beraber günahsız bunca halkın "Hâkim Efendi'den müsaade almamışsınız" diyerek "hilâf-ı meşru' bir harekette bulunmuşlar gibi cezalandırılmalarının revâ olmayacağını" ifade etmiştir. 8. maddenin ayrıca toplumun değerlerine ve menfaatlerine aykırı olduğunu,

evlenecek kız ile ailesinin aralarının açılmasına sebep olacağını, ailelerin kızları için “Şıllık bizi mahkemelere düşürdü” diyeceklerini ileri sürmüştür.¹³⁰

Mahkemelere verilen söz konusu yetkilerle ilgili benzer eleştirileri yukarıda ele alındığı üzere nikâh akdinin hâkim veya özel izin verdiği nâibinin huzurunda yapılmasını şart koşan (izinnâme usulü) Kararnâme'nin 37. maddesini incelerken de dile getirmiştir.¹³¹

Kararnâme'nin 110. maddesinde “Zevcesini tatlik eden (boşayan) zevc, keyfiyeti hâkime beyân etmeye mecburdur” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddenin mücerred bir teklif-i kânûni olduğunu, şer'î bir yönünün olmadığını, maslahata aykırı olduğunu, toplumun ek külfete ve meşakkate girmesine sebep olduğunu, sahîh bir dâva bulunmadıkça eşini boşayan kimsenin bu durumu hâkime haber vermesinin şer'î olarak hiçbir zorunluluğu olmadığını ileri sürmüştür. Sadreddin Efendi bu maddenin Avrupa kanunlarından alındığını, boşamanın on beş gün içerisinde bildirilmesinin zorunlu hale getirildiğini, iddet bitene kadar dahi süre verilmediğini, bu gibi maddelerin umûr-i dîniye ile karıştırılmaması gerektiğini, bu maddenin Sicill-i Nüfus Kanunu'na eklenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹³²

Sadreddin Efendi yukarıda zikredildiği üzere Kararnâme'nin 122. ve 123. maddelerindeki cüzzam, baras (alaca), zühreviyye ve diğer hastalıklarla ilgili getirilen düzenlemeleri eleştirmiş, hâkimlerin evlenecek kişilerden sağlıklı olduklarına dair doktor raporu istemesinin doğru olmadığını, evleneceklerin bulaşıcı hastalıkları bulunmadığını tespit etmenin hâkimlerin değil, ailelerin görevi olduğunu savunmuştur.¹³³

Kararnâmeyle beraber yürürlüğe giren Ceza Kanunu'nda düzenlemeye gidilerek Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ndeki kural ve kaidelere uymayan kişi ve görevliler hakkında çeşitli yaptırımlar getirilmesi de eleştirilmiştir. Ceza Kanunu'na getirilen değişiklik şu şekildedir:

“Hâkimin veya hâkim yardımcısının huzurunda nikâh akdi yapılması hususundaki kanunî mecburiyete riayet etmeyen koca veya iki tarafın vekilleri bir aydan altı aya kadar ve

¹³⁰ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/385 (İstanbul, 1919), 366-367.

¹³¹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/387, (İstanbul, 1919), 400 - 402.

¹³² Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/402 (İstanbul, 1919), 115.

¹³³ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/414 (İstanbul, 1919), 218.

bu gibi akitlerde şahit sıfatıyla hazır bulunanlar bir haftadan bir aya kadar hapsedilirler. Kanunî merâsimi îfa etmeksizin akitnâme tanzim ve tescil eden, hâkim veya hâkim yardımcısı olmadan yetkisi olmaksızın nikâh akdeden imamlar dahi bir aydan altı aya kadar hapsedilirler. Gayr-i müslimlerin nikâhı için hâkim, hâkim yardımcısı veya hâkimin görevlendireceği (i'zâm) özel memur hazır olmaksızın akitnâme tanzim ve tescil eden veya bizzat akdi icrâ eden ruhanî memurlar (din görevlileri) ve kendisine haber verildiği halde belirlenen vakitte nikâh meclisine özel memur görevlendirmeyen hâkim ve belirlenen vakitte nikâh meclisinde hazır bulunmayan özel memur aynı şekilde bir aydan altı aya kadar hapis ile cezalandırılır (...) Zevcesini boşadığını on beş gün içerisinde hâkime bildirmeyen kimse bir haftadan bir aya kadar hapis olunur."¹³⁴

Sadreddin Efendi Ceza Kanunu'nda getirilen yukarıdaki değişikliklerin şer'î olarak hiçbir değerinin olmadığını, nikâhın yapılmasına dair şeriatın belirlediği şartların ve yetkilerin dışına çıkılmaması gerektiğini, velinin izni bulunduğu halde hâkimin de müsaadesinin şart koşulmasının doğru olmadığını, bu hususta getirilen düzenlemelerin ve bunlara uymayanların hapis ile cezalandırılmasının İslâm'a da aykırı olduğunu, toplumun tamamının köylerden ve mezralardan kalkıp nikâh yapılması için hâkimin huzuruna gelemeyeceğini ileri sürmüş, nikâh yapılması için getirilen hâkim izni alınması usulünün ve diğer resmî işlemlerin birçok zararına işaret etmiştir.¹³⁵

Nikâhların resmî görevli önünde yapılmasının şart koşulması, bazı hallerde nikâh yapılabilmesi için veli izninin yeterli görülmeyip veya şart koşulmayıp hâkimin müsaadesinin şart koşulması, İslâm hukukunda dönüşlü boşama sistemi bulunduğu halde boşama yapıldıktan itibaren on beş gün gibi kısa bir süre içinde onun hâkime bildirilmesinin şart koşulması ve bütün bu kanunî işlemlere uymayanlara ceza verilmesi tartışılması gereken hususlardır. Şüphesiz devlet sağlıklı plân ve programlar yapabilmesi ve bunları sağlıklı yürütebilmesi veya toplumsal menfaatleri koruyabilmesi için bazı işlemlerin resmî olarak yapılmasını şart koşabilir. Fakat bir taraftan özgürlüklerin arttığı ifade edilirken diğer taraftan kişilerin ve ailelerin menfaatlerini kendilerinin en çok gözettiği nikâh gibi bir işlemde onlardan daha çok devletin kendini yetkili görmesi, onların menfaatini onlardan daha çok gözettiğini iddia etmesi günümüzde de söz konusudur. Bu bakımdan nikâh hususunda kişilerin ve devletin rolünün; insanların kendilerinin

¹³⁴ "Kanun-i Ceza'nın 200. maddesinin 19 Rebiü'l-âhir 1332 Tarihli Zeyl-i Sânisine Muâdil Kararnâme", *Takvîm-i Vekâyi'* 3046 (İstanbul, 31 Teşrîn-i evvel, 1918), 10.

¹³⁵ Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 15/383 (İstanbul, 1918), 337-339; *Sebilürreşâd* 15/385 (İstanbul, 1919), 366-367.

veya bakmakla yükümlü oldukları kişilerin “bireysel anlamda menfaatlerini” onların mı yoksa devletin mi daha iyi gözetebileceğinin yeniden tartışılması gerekir.

5. İçeriğindeki Eksikliklere Yönelik Eleştiriler

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde esasen evlenme ve boşanma meseleleri ile eş nafakasına yer verilmiş, aile hukukunun nesep, vasiyet, aile nafakası, mal rejimi ve çocukların bakım ve gözetim hakkı gibi meseleleri düzenlenmemiştir. Kararnâmenin eleştirildiği yönlerinden biri de içeriğindeki bu eksikliklere yöneliktir. Ayrıca bazı maddelerinin yerli yerinde, kapsamlı veya net bir şekilde düzenlenmediği ileri sürülerek de eleştirilmiştir.¹³⁶

Kararnâme’de umumî hükümler bulunmadığı gibi bâtil – fâsit nikâhlar hususunda sıhhatli bir ayırım yapılmadığı, şahitlerin ikisinin de erkek olmasının şart olup olmadığı; yazışma ve mektuplaşma yoluyla nikâh, yetkisiz kimsenin (fuzûlî) yaptığı nikâh, muhâlea, evlenme yasağı olarak liân, hata ile yapılan boşamanın sonucu gibi hususlarda yeterli ve açık hükümlerin getirilmemiş olduğu belirtilmiştir.¹³⁷

Kararnâme’nin içeriğindeki eksikliklere yönelik Gotthard Jaeschke (1894-1983) evlenme akdinin şekliyle ilgili hangi hükümlerin emredici mahiyette ve mecburi hükümler olduğunun net olmadığını ileri sürmüştür. Kararnâme’de bunların sarih bir şekilde ifade edilmediğini, bu hukukî boşluğun da nikâhın kıyılması esnasında bulunan görevlinin şahsî görüşleri ile doldurulacağını ifade etmiştir. 1917 tarihli islahâtın “eksikli gedikli olmasını”, bu islahâta karşı yapılabilecek başlıca eleştirilerden biri olduğunu söylemiştir. Ona göre birçok mesele Kararnâme’de halledilmeden kalmış, devletler hususi hukukuna dair pek çok hüküm de eksik bırakılmıştır.¹³⁸

Kararnâme’nin 34. maddesinde “*Akd-i nikâh esnasında mükellef iki şahidin huzuru nikâhın sıhhatinde şarttır*” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddenin birçok noksanlarının olduğunu ifade etmiştir. Nikâh şahidi olarak bir erkek ile bir kadının yeterli olamayacağını, şahitlerin belli şartları taşıyan kişilerden oluşması

¹³⁶ Ünal, “Medenî Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, 225; Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, 219; Yazıcı, “Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnamesi”, 574.

¹³⁷ Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, 220.

¹³⁸ Jaeschke, “Türk Hukukunda Evlenme Akdinin Şekli”, 1143.

gerektiğini, bu maddede bu şartlara değinilmediğini, “Mükellef iki erkek şahit veya bir erkek iki kadın şahit” demek yerine sadece “Mükellef iki şahidin” denildiğine işaret etmiştir. “Kadın erkek eşitliğine” yönelik Batıcılardan gelecek tepkilerden çekinildiği için böyle bir ifade kullanılmış ise bunun daha da büyük bir hata olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁹

Kararnâme'nin 35. maddesinde “*Nikâh, meclis-i nikâhta tarafeynin veya vekillerinin îcab ve kabulüyle akdolunur*” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddenin mantıklı olduğunu, ancak sarîh olmadığını, açıklanmaya ihtiyaç duyduğunu, maddedeki bu kapalılığın da birçok soruna sebep olacağını ifade etmiştir. Bu maddenin hâkimler tarafından yanlış yorumlanmasını önlemek için maddenin sonuna “*Akid eğer fuzûliler (yetkisizler) tarafından icra olunmuşsa zevceyn veya vekillerinin ve henüz bâliğ değillerse velilerinin icazetlerine mevkuflur*” cümlesinin eklenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁰

Kararnâme'nin 36. maddesinde: “*Nikâhta îcab ve kabul tenkih ve tezoic gibi sarîh ifadelerle olmalıdır*” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddenin de müphem olduğunu, sarîh ifadelere yer verilmediğini, bundan dolayı hukukî olarak birçok karışıklığa sebep olacağını ileri sürmüş, kanun yapılacaksa açık ibarelerle yazılması ve insanları müşkilâta düşürmemesi gerektiğini belirtmiştir. Kararnâme'nin bu maddesi yerine “*Nikâhta îcab ve kabul, elfâz-ı kinâye ile olabilirse de tezoic ve tenkih gibi sarîh elfâz ihtiyar olunmalıdır*” demenin daha doğru olacağını ifade etmiştir.¹⁴¹

Kararnâme'nin 128. maddesinde: “*Mevâdd-ı sâbika (mefkudluk ve gâiplikle ilgili 126. ve 127. maddeler) hükmünce tefrikine hükmolunan kadın, âhar bir şahusla tezevvüc ettikten sonra zevce-i evvelin zuhuru, nikâh-ı ahîrin infisahını mûcip olmaz*” denilmiştir. Sadreddin Efendi bu maddenin eksik bırakıldığını, hâkim tarafından tefrikine hükmedilen kadının bir başkasıyla evlenmeden önce ilk eşinin ortaya çıkması durumunda tefrikin geçerli olup olmayacağını ve böyle bir durumda ne yapılacağını belirtmediğini ifade etmiştir. Yazısının devamında Sadreddin Efendi bir husus için bir mezhep ve görüş tercih edilecek ve kabul edilecekse bunun tamamıyla ma'lum olması ve etrafıyla düşünülmesi gerektiğini belirtmiş, tanzim edilecek bir maddenin hiç olmazsa hükmünün icma'a muhâlif olmaması gerektiğini

¹³⁹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/386, (İstanbul, 1918), 387.

¹⁴⁰ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/386, (İstanbul, 1918), 387.

¹⁴¹ Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd* 15/387, 400-402.

savunmuştur. Söz konusu bu maddelerin bu şekilde düzenlenmediklerini ileri sürmüştür.¹⁴²

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi yürürlüğe girdikten sonra içeriğindeki eksiklikler sebebiyle uygulamada birçok sorunla karşılaştığı görülmektedir. Meselâ bazı muğlaklıklar Adliye ve Dâhiliye Nezaretinin görüşüne başvurularak giderilmeye çalışılmıştır. 1339 tarihli belgede Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile evlenme ve boşanma anlaşmaları kanunî vesika sayıldığından Şer'iyeye Mahkemelerinden gelecek akitnâmelerin geçerli olup olmadığı sorulmuş, verilen cevapta Şer'iyeye Mahkemelerinden gelecek olan akitnâmelerin de geçerli olduğu bildirilmiştir.¹⁴³

1336 tarihli belgede de Kararnâme'ye göre evlenme, boşanma ve diğer işlemlerin icrası ve askerlik için muhtelif vilayetlerden gelen Ermenilerden yerli Ermeni kızlarıyla evlenenlerin kayıt ve tescillerinde bir mahzur olup olmadığı Dâhiliye Nezaretine sorulmuş, gelen cevapta bu tür evliliklerin de kayıt altına alınması gerektiği bildirilmiştir.¹⁴⁴

1336 tarihli başka bir belgede de Kararnâme'nin ahkâmına uygun olarak Şer'iyeye Mahkemelerince tanzim olunan nikâh akitnâmelerinin Nüfus İdarelerince kabul edilmemesi üzerine karışıklığın giderilmesi için Adliye Nezaretince kayıt altına alınan evlenme ve boşanmaların Nüfus İdarelerine de bildirilmesi gerektiği Şer'iyeye Mahkemelerine tebliğ edilmiştir.¹⁴⁵

Kararnâme'de evlenme ve boşamaya dair resmî işlemlerini zamanında yapmayanlarla ilgili para cezası belirtilmediğinden 1338 tarihli Dâhiliye Nezaretine gönderilen belgede mazeretsiz olarak evlenme ve boşama işlemlerini zamanında kayıt ettirmeyen veya haber vermeyenlerden alınacak para cezasının miktarı sorulmuştur.¹⁴⁶

Kararnâme'yi hazırlayan komisyonun içerikteki eksikliklerin farkında olduğu, Mecelle hazırlanırken yapıldığı gibi aile hukukuna ait her bir konuyu tamamlandıkça peyderpey yayınlamayı düşündüğü belirtilmiştir.¹⁴⁷ Ancak bu

¹⁴² Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebilürreşâd* 17/439, (İstanbul, 1919), 182.

¹⁴³ Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. EUM. KLU. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 16-98, 1339.

¹⁴⁴ Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. SN.THR. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 79-44, 1336.

¹⁴⁵ Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. SN.THR. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 80-5, 1336.

¹⁴⁶ Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. SN.THR. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 86-40, 1338.

¹⁴⁷ Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 210; Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, 219.

işlem yapılamadan Kararnâme yürürlükten kaldırılmıştır. Kararnâme'nin yürürlükten kaldırılmasına dair Şûra-yı Devlet Tanzimat Dairesi tarafından çıkarılan mazbatada Kararnâme'nin bu haliyle yürürlükte kalamayacağı, zira içerisinde birçok eksikliğin bulunduğu belirtilmiştir.¹⁴⁸

Hazırladığı dönemin siyasî, ilmî ve toplumsal şartları, kanunlaştırma faaliyeti bakımından alanındaki ilk örnek oluşu ve biraz da alelacele hazırlanıp yürürlüğe konulmak istenmesi göz önüne alındığında Kararnâme'nin içeriğinde eksikliklerin bulunmasını normal karşılamak gerekir. Bu eksikliklerin ileriki dönemlerde giderilebileceği, fakat iki yıl dolmadan yürürlükten kaldırılmasının maalesef buna imkân vermediği söylenebilir.

¹⁴⁸ Sabri Şakir Ansay, *Medeni Kanunumuzun 25. Yıl Dönümü*, 54.

SONUÇ

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi İslâm aile hukukuna ilişkin hükümlerin modern anlamda kanunlaştırılmasında önemli bir adım olarak görülebilir ve bu alana olumlu birçok katkısı bulunduğu söylenebilir. O günün pek çok siyasî, ilmî ve toplumsal sıkıntıları ve çalkantıları içinde böyle bir Kararnâme'nin hazırlanmış olması dahi takdire şayan görülebilir. Fakat bu durum onun eleştirilmesine engel değildir. Nitekim ona birçok eleştirinin yöneltildiği görülmektedir.

Kararnâme'nin yürürlüğe konulması öncesinde aile hukuku alanındaki tartışmaların, İttihat ve Terakkî hükümetinin devlet yönetiminde takip ettiği siyasetin, Şer'iyeye Mahkemelerinin Meşihat makamından alınıp Adliye Nezaretine bağlanmasının, muvakkat kanun çıkarılmasına ilişkin usule uyulmamasının onun hazırlanma sürecine, hukukî dayanağına ve içeriğine eleştiriler yöneltilmesinde etkili olduğu tespit edilmiştir.

Kararnâme'nin bazı maddelerinin şeriata aykırı olduğu, diğer mezheplerden istifade edilirken takip edilen yöntemin uygun olmadığı, halkın ihtiyaçlarının ve maslahatının gözetilmeden hazırlandığı, bu yüzden çeşitli zararlara ve sıkıntılara sebep olacağı, aile hukukuna dair birçok meseleyi düzenlemediği veya eksik düzenlediği öne sürülerek eleştirildiği görülmüştür.

Kararnâmenin mahkemelere verdiği yetkilerin devleti dinden arındırmaya götüreceği, bazı yetkilerin şeriata aykırı olduğu, bazılarının gereksiz olduğu veya toplumda çeşitli sıkıntılara sebep olacağı, bazı maddelerin düzenlenmesinde ise Batıcıların etkisinde kalındığı ileri sürülerek eleştirilmiştir.

Zikredilen eleştirilerin Kararnâme'nin yürürlükten kaldırılmasında etkili olduğu söylenebilir. Kararnâme'ye yöneltilen ve o günkü sosyo-kültürel şartlar, hayat tarzı ve ekonomik imkânlarla ilgili olan az sayıdaki bazı eleştiriler belki günümüz için çok anlam ifade etmeyebilir. Fakat yapılan eleştirilerin birçoğu günümüzde de tartışılan ve güncelliğini devam ettiren meselelerdir. Evlenmeye kanunen yaş sınırı getirilmesi, çok eşliliğin yasaklanabileceğinin söylenmesi, kişilerin evlenmesi ve boşanmasında devletin rolü, velinin evlendirme yetkisi, evlenme ve boşanmaya ilişkin bazı resmî işlemlerin kanunen zorunlu kılınması, bu resmî işlemlere uymayanlara hapis cezası uygulanması ve gayr-i resmî yapılan evlilik akitlerinin hükmü gibi birçok mesele günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.

Şüphesiz Kararnâmeye yöneltilen eleştiriler de eleştirilebilir. Fakat ona yöneltilen eleştirileri tamamen göz ardı etmek de doğru değildir. İslâm aile hukukuna dair meseleler ele alınırken ve Kararnâme'ye atıfta bulunurken hatta günümüz medenî hukuku tartışılırken söz konusu eleştirilerin de göz önünde bulundurulması faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aksekili, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât". *Sebilürreşâd* 11/277, 280 (İstanbul, Safer 1332/1914): 258 – 260, 309 – 312.
- Ali Haydar Efendi. *Emvâl-ı Gayr-i Menkûle ve Teminat ve İzâle-i Şüyû'*. İstanbul: Âmidi Matbaası, 1341.
- Ansay, Sabri Şakir. *Medeni Kanunumuzun 25. Yıl Dönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar: Hukuk İnkılabımızı Aydınlatan Tarihi, Teşrii Vesikalar.*, Ankara: İstiklal Matbaacılık, 1952.
- Aydın, Mehmet Akif. "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 557. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aydın, Mehmet Akif. "Hukûk-ı Âile Karamâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mahkeme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Babanzâde Ahmed Naîm. "Bizde Din ve Devlet". *Sebilürreşâd* 15/380 (İstanbul, Teşrîn-i sâni 1334/1918): 292-294.
- Babanzâde Ahmed Naîm. "Müdafaai İslâmiyye: Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş? Yine Mansûrizâde Said Efendiye". *Sebilürreşâd* 12/300, (İstanbul, Recep 1332/1914): 248-250.
- Bardakoğlu, Ali. "Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 2: 609-616. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.
- Benli, Ali. "Çankırlılı Sadreddin Efendi". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1: 285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967-1970.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravzu'l-mürbi' şerh-u Zâdi'l-müstakni'*. Müessesetü'r-risâle, ts.

- Canbaz, Firdevs. *Çok Eşlilik Taaddüd-i Zevcât Fatma Aliye Mahmut Esad*. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. 2. Baskı. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Babanzâde Ahmed Naim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*. 5. Baskı. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017.
- Durmuş, Ensar. *1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Duymaz, Recep. "Celâl Nuri İleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 242-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebul'ula Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Edip, Eşref. "Türk Ocağında Hukuk-ı Aile Kararnamesi Münasebetiyle Vuku Bulan Bir İctima". *Sebîlürreşâd* 23/585 (İstanbul, 1340/1924): 201-202.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Hukuk-ı Aile Kararnamesi". 2: 616-617. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.
- Emanuelidi, Emanuel. "Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kanunu Layihası İçin Bir Encümeni Mahsus Teşkiline Dair Takriri". *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 3. Devre 4. İctima 5. İn'ikad (1333 / 1917) 1: 30-32.
- Erdoğan, Ali. "'Seydişehir'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2010.
- Güneş, İhsan. *Türk Parlamento Tarihi I. ve II. Meşrutiyet*. Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1997.
- Hattâb Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasar-ı Halîl*. Dâru âlemi'l-kütüb, ts.
- İpşirli, Mehmet. "Hayri Efendi, Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- İzmirli, İsmail Hakkı. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olup Olmaması Hakkında Nizâ Nizâ-i Lafzîdir". *Sebülürreşâd* 12/303 (İstanbul, 1330/1914): 296 – 303.
- Jaeschke, Gotthard. "Türk Hukukunda Evlenme Akdinin Şekli". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 18/3-4 (1952): 1128-1154.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu (25-27 Mart 2016 Karaman)*. Ed. Halit Çalış ve dğr. (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2016), 105-120.
- Küçükırtıyaki, Ahmed Yasin. *Sadreddin Efendinin Hukuk-ı Âile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Mahmud Esad Efendi (Seydişehir). Der. Seyyid Mehmet Tahir. *Ta'addüd-i zevcât*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/1898.
- Mahmut Paşa. "Ahmed Rıza Beyin Muvakkat Kanun ve Kararnâmeler Hakkındaki Teklifi". *Meclis-i A'yan Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İçtima, 23. İn'ikad (1918). 1: 338.
- Mergînânî, Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye (Fethu'l- Kadîr ile birlikte)*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1970.
- Münip, Abdurrahman. *İslâm Hukukuna Göre Hukuk-ı Medeniyye Dersleri*. İstanbul: Daru'l-fünûn Matbası, 1340/1924.
- Narin, İsmail "Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (Erzurum, 2016): 51-80.
- Nuri, Celal. *Havâic-i Kanuniyemiz*. İstanbul: Kitaphane-i İctihad, Matbaayı İctihad, 1331.
- Özen, Şükrü. "İbn Şübrüme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 379-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Pazarbaşı, Âdem. *I. Dünya Savaşı'nın 1917 Yılı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Rıza, Ahmed. "Kânûn-i Esâsî'nin 36. ncı maddesine Bir Fıkra Tenziline Dair Ahmed Rıza Beyin Takriri". *Meclis-i A'yan Zabıt Ceridesi*, 3. Devre, 4. İçtima, 18. İn'ikad (1336/1918). 1: 232-334.
- Ruhi, Alaaddin. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı Münasebetiyle". *İ'tisâm* 36 (İstanbul 1919): 360-363.

- Sadreddin Efendi, Abdulkadir. "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında". *Sebülürreşâd* 15/382 (1918) (İstanbul 1337-1338 / 1918-1919): 321-323; 383: 337-339; 384: 355-357; 385 (1919): 366-369; 386: 385-387; 387: 400-402; 388: 418-419; 389: 434-436; 16/391: 5-6; 16/393: 36-37; 394-395: 52-53; 396-397: 67-68; 398-399: 74-76; 402-403: 115; 408-409: 164-166; 414-415: 211-218; 17/419-420: 21-22; 431-432: 117-118; 18/439: 181-183; 445: 29-31.
- Said, Mansûrizâde. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair". *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul, 1330/1914): 295-303.
- Said, Mansûrizâde. "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul, 1330/1914): 233-238.
- Şirânî, Ahmed. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *İ'tisâm* 40 (İstanbul, 1335/1919): 417-421.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Thk. Muhammed ez-Zühaylî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1417/1996.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzı'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1418/1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Muhtasarı İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut 1995.
- Toprak, Zafer. "Yüzüncü Yılında Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Toplumsal Tarih Dergisi* 288 (2017): 50-54.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi Yayınları, 1991.
- Ünal, Mehmet. "Medenî Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1 (Ankara, 1977): 195-231.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Bekr el-Esam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (2015): 567-584.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Hıristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar". *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Der. Tevhit Ayengin. (Çanakkale, 2010): 423-436.

Yılmaz, Ayşegül. "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Saîd Bey'in Fıkıh Anlayışı". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Bolu, 2018): 498-521.

Mevzuat

Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. EUM. KLU. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 16-98, 1339.

Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. SN. THR. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 79-44, 1336.

Başbakanlık Devlet Arşivi, DH. SN. THR. (Dâhiliye Nezareti), Yer Bilgisi: 80-5,1336.

"Fetvahânenin Heyet-i İftâiyye Kısımına, Fetva Odasına Ait Nizamnâme". *Ceride-i İlmîyye* 4 (İstanbul: 1332/1914): 155-157.

"Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *Takvîm-i Vekâyi'* 3046 (İstanbul, 1336/1917): 3-10; *Ceride-i ilmîyye* 34 (İstanbul: 1336/1917): 986-1022.

"Kânûn-i Ceza'nın 200. maddesinin 19 Rebiü'l-âhir 1332 Tarihli Zeyli Sânisine Muâdil Kararnâme". *Takvîm-i Vekâyi'* 3046 (İstanbul, 1336/1917): 10.

"Kitabü'n-nafakât". *Ceride-i ilmîyye* 21, 23 (İstanbul: 1334/1916): 431-432, 528.

"8 Zilhicce 1293 Tarihli Kânûn-i Esâsî'nin Bazı Mevâdd-i Muâdilesine Dair Kanun". *Düstur*, 2. Tertip, 1: 641-642.

"8 Muharrem 1336 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Lağvı". *Düstur*, 2. Tertip, 11: 299.

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 364-392

Fakîrî ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kehf'i

Faqiri and His Poem: Hiqaya al-Ashab al-Kahf

Necdet ŞENGÜN

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Dokuz Eylül Uni., Divinity Faculty, Department of Turkish-Islamic

Literature necdetsengun@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-8352-6910

Atıf: Şengün, Necdet. "Fakîrî ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kehf'i". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 364-392.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558738>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 364-392

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright© Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Fakîrî ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kefî*

Öz: Ashâb-ı Kefî, Kur'ân-ı Kerim'de geçmesi münasebetiyle, başta tefsircilerin ve Kur'ân üzerine çalışanların dikkatini çekmiş ve üzerinde epeyce söz söylenmiş önemli bir konudur. Kur'ân ilimleri ile ilgili kitaplarda müstakil başlıklar altında incelenen bu konu, aynı zamanda edebiyatçıların da üzerinde söz söylediği konulardan biridir. Edebiyat alanındaki çalışmalar incelendiğinde oldukça geniş bir literatür ile karşılaşılır. Bu literatürün önemli bir kısmı mensur olarak meydana getirilmiştir. Bu mensur eserlerde Menâkıb-ı Ashâb-ı Kefî, Hikâyet-i Ashâb-ı Kefî, Dâsîtân-ı Ashâb-ı Kefî, Kıssatu Ashâb-ı Kefî gibi başlıklar bulunmaktadır. Konuyla alakalı manzum eserlerin sayısı oldukça azdır ve bunlardan biri Fakîrî'nin *Hikâye-i Ashâb-ı Kefî*'dir. Bu çalışmada, kimliği ve kişiliği tam olarak tespit edilemeyen fakat birtakım verilerden hareketle hakkında birtakım kanaatlere varılan Fakîrî adlı şairin yazmış olduğu *Hikâye-i Ashâb-ı Kefî* adlı mesnevî üzerinde durulmuş ve eser hem transkribe metin olarak çalışmanın sonuna eklenmiş hem de metin üzerinden Ashâb-ı Kefî'in durumuna dair veriler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elbette ki tüm bu görüşlerin merkezli, yani Fakîrî'nin gözüyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mesnevî, Ashâb-ı Kefî, Fakîrî, Yemliha.

Faqiri and His Poem: *Hiqaya al-Ashab al-Kahf*

Abstract: As it is mentioned in the Qur'an, Ashab al-Kahf drew the attention of the commentators and thus it has been widely dealt in the Islamic literature. Ashab al-Kahf, as a subject examined in the books of Ulum al-Qur'an within independent chapters, is also a subject of the literature. Glancing at the field of literature, we have found significant sources dealing with Ashab al-Kahf most of which were written as prose. In this kind of sources, there have been titles such as Manaqib al-Ashab al-Kahf, Hiqayat al-Ashab al-Kahf, Dasitan al-Ashab al-Kahf, Qissa al-Ashab al-Kahf. The number of works related to the subject is quite small and one of them is Faqiri's *al-Hiqaya al-Ashab al-Kahf*. This paper focuses on the masnavi *Hiqaya al-Ashab al-Kahf* written by a poet called Faqiri whose identity and personality have not been determined exactly. The transcription of the work from Ottoman language to modern Turkish language is given at the end of the paper. The views on Ashab al-Kahf were discussed from Faqiri's perspective.

Key Words: Turkish Islamic Literature, Masnavi, Ashab al-Kahf, Faqiri, Yemliha.

الفَقِيرِي وَمَنْظُومَتُهُ : حِكَايَةُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ

ملخص : قصة أصحاب الكهف حظيت باهتمام الذين درسوا القرآن الكريم وعلى رأسهم المفسرون وأصبحت موضوعاً مهماً مطروقا بكثرة بسبب وروده في القرآن الكريم. وهذه القصة التي تم تناولها تحت عناوين مستقلة في كتب العلوم القرآنية أصبحت موضوعاً يتحدث عنه رجال الأدب أيضاً. فإذا نظرنا في الأعمال الأدبية ذات الصلة نجد مؤلفات كثيرة كتبت بأسلوب النشر، تضمنت عناوين كثيرة منها: مناقب أصحاب الكهف، وحكاية أصحاب الكهف، وملحمة أصحاب الكهف، وقصة أصحاب الكهف. ولكن المؤلفات المنظومة في هذا الموضوع قليلة جداً، ومنها حكاية أصحاب الكهف للفقيري. وهي موضوع هذا البحث، ورغم أننا لم نستطع الحصول على معلومات كثيرة عنه إلا أننا وصلنا إلى بعض المعلومات من خلال دراسة كتابه، وحققتنا هذه الحكاية أضفناها في آخر المقالة. ومن ثم حاولنا أن نستخرج بعض المعلومات عن أصحاب الكهف من خلال النص. و مما لا شك فيه أننا تناولنا هذه المسألة من وجهة نظر الفقيري.

الكلمات المفتاحية: الأدب الإسلامي التركي، مثوي، أصحاب الكهف، الفقيري، يميليا.

* Bu makale, 20-22 Eylül 2012 tarihinde Kahramanmaraş'ta yapılan Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kefî Sempozyumu'nda sunulan ancak sempozyum kitabında yayımlanmayan tebliğden üretilmiştir.

GİRİŞ

Ashâb-ı Kehf, diğer din ve inanışlar açısından¹ olduğu kadar, Kur'ân-ı Kerîm'de² geçmesi – ki bir sureye ad olmuştur – dolayısıyla da İslam dünyası için son derece önemli bir olgudur. Kur'ân-ı Kerîm'de yeniden dirilişin en büyük delillerinden biri olarak takdim edilen hâdise, belki de hikâyemsi ve menkabevî yönü dolayısıyla, Müslüman müellif ve şairlerin de ilgisini çekmiştir. Pek çok Müslüman müellif ve şair, Ashâb-ı Kehf hikâyesini konu alan müstakil eserler meydana getirdiği gibi, konuyla alakalı edebiyatımızda son derece geniş bir telmih, mecaz ve iktibas birikimi söz konusudur.³ Dinî metinlerde geçen bir kıssa olması dolayısıyla Ashâb-ı Kehf'in, hem Türk edebiyatında hem de yabancı edebiyatlarda sıklıkla işlenmiş olması doğaldır.

Ashâb-ı Kehf kıssası, özellikle tefsir kitaplarında sıklıkla işlenmektedir ve Türklerin yönünün doğuya dönük olduğu zamanlarda edebiyat âleminde oldukça popüler bir konudur. Buna mukabil yönümüzü batıya döndürdüğümüz son yüzyılda, konu gündemimizden biraz uzaklaşmıştır. Kültürel hayatta bir zamanlar Ashâb-ı Kehf'in adlarının yazılı olduğu muskalar, kolyeler ve levhalar, tıpkı Allâh'ın onları koruduğu gibi, o kişiyi veya o mekânı korusun diye duvarlara veya boyunlara asılırken, bu durumdan günümüzde önemli oranda vazgeçilmiştir. Biz

¹ Ashâb-ı Kehf hikâyesi pek çok din ve inanışta zikredilen bir olgudur. Hristiyanlıkta olduğu kadar, Yahudilikte, Talmut'ta hatta Hint kültüründe, *Mahabbana'ta*'da, Ashâb-ı Kehf hikâyesine benzer hikâyeler vardır. Bk. İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3: 465-466. Bu hikâye Hristiyan dünyada da bugün oldukça yaygındır. Örneğin İskandinavya'nın en uzak köşelerinde bile bu hikâyeye rastlanmaktadır. Bk. Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, trc. Asım Baltacıgil (İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1988), 2: 482-483.

² Yoksa sen, bizim âyetlerimizden olan Ashâb-ı Kehf ve rakîmi mi şaşkıncı buldun? O gençler mağaraya sığınmışlar ve "Rabbimiz! Bize katından rahmet gönder ve bize içinde bulunduğumuz durumdan bir çıkış yolu göster!" demişlerdi. Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık. (el-Kehf 18/9-11)

³ Bk. Hakan Yekbaş, *Divan Şiirinde Ashâb-ı Kehf ve Râşih'in Ashâb-ı Kehf Mesnevisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012); Mevlüt Erdem, "Ashâb-ı Kehf'in Türk Dili ve Edebiyatına Yansımaları", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshâb-ı Kehf Sempozyumu*, ed. Seydihan Küçükdağlı, Serdar Yakar (Kahramanmaraş: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013), 393-403; Hakan Yekbaş, "Divan Şiirinde Ashâb-ı Kehf", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshâb-ı Kehf Sempozyumu*, ed. Seydihan Küçükdağlı, Serdar Yakar (Kahramanmaraş: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013), 311-325; Elif Ayan Nizam, "Divan Şiirinde Bir Telmih unsuru Olarak Ashâb-ı Kehf", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/13 (Fall 2013): 483-499; Özer Şenödeyici – Ahmet Yakar, *Yedi Uyurlar Lafzalı Nuri'nin Ashâb-ı Kehf Manzumesi* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015); Mevlüt Erdem - Ahmet Demir, "Metinsel-Aşkılık Bakımından Ashâb-ı Kehf'in Türk Dili ve Edebiyatına Yansımaları", *Millî Folklor* 121 (Bahar 2019): 16-29; Muhammed Emin Necati, *Kıssa-i Ashâb-ı'l-Kehf*, haz. Hanîfe Koncu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017).

burada, meselenin daha çok halk üzerindeki etkisi ve algılanışından ziyade, meseleyi bir şekilde ortaya koyan eserler üzerinde durmak niyetindeyiz. Bunun için birinci önceliğimiz meseleyi akademik boyuta taşıyan çalışmalar olacaktır.⁴ Ashâb-ı Kefî konu alan ve akademik tarafı olmayan birtakım çalışmalarla karşılaşsak da bu eserlerden sarf-ı nazar edilmiştir. Yavaş yavaş gündemimizden uzaklaşmaya başlayan böyle bir konuyu, yeniden gündeme getirerek, hem alanımıza bilimsel bir katkı sağlamak hem de Türk edebiyatında çok işlenen Ashâb-ı Kefî hikâyelerine bir ışık tutmak, bu çalışmanın en önemli amaçlarındandır.

A. Hikâye-i Ashâb-ı Kefî'nin Şairi Fakîrî

Ashâb-ı Kefî hikâyesini kendisine konu olarak seçen Türk şairlerden biri Fakîrî mahlaslı şairdir. Ancak Fakîrî'nin kimliği ve kişiliği hakkında bugün elimizde yeterli bilgiler yoktur. Eserde şairin adı son tarafta iki yerde geçmektedir. Eserin Fakîrî'ye ait olduğunu gösteren tek gösterge işte bu iki beyittir.

Ey Fakîrî tevbe kıl Allâh'a dön

Hâne-i ömr olmamışken ser-nigûn⁵

Kıl Fakîrî'nin duâsı müstecâb

Dest-gîr ol uşbu bendeye rûz-ı hesâb⁶

Edebiyat tarihlerine ve şuarâ tezkirelerine baktığımızda Fakîrî, Fakîr veya Fakrî mahlasını kullanan birkaç şair olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki: Fakîr mahlasını kullanan Şemdeddin Abbas Dihlevî'dir. Hindistan'da Dağistanlı Vâlih'in divanını toplayarak esere bir önsöz yazmıştır.⁷ Fakîr'in zaman zaman Meftûn mahlasını kullandığı ve *Divan* ile *Tasvîr-i Muhabbet* adında bir başka eseri olduğu da ifade edilir.⁸ Fakîrî mahlasını kullanan bir diğer şair ise; İstanbul'da doğan ve

⁴ Bk. Mehmet Dişadin Dağhan, *Ashâb-ı Kefî Kıssası ve Metafizik Boyutu* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 1998); Özlem Sert, *Hristiyan ve İslam Kültürlerinde Eshab-ı Kefî (Yedi Uyurlar) İnanç* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001); Nuran Yılmaz, "Klasik Türk Şiirinde Ashâb-ı Kefî: İslâmî'nin Mesnevîsi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak 2006): 34-65; Hanife Koncu, "Bir Ashâb-ı Kefî Kıssası: Hâzâ Kıssa-i Ashâbü'l-Kefî", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Amil Çelebioğlu Hatıra Sayısı* 10/10 (2013): 275-318; Zeydi Karaca, *Katib Kemal'in Kıssa-i Ashâb-ı Kefî Mesnevîsi (metin-inceleme-sözlük-dizin)* (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2014); Halil Virit, *Sufilerin Gözünde Ashab-ı Kefî* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2017).

⁵ Fakîrî, *Hikâye-i Ashâb-ı Kefî*, Ankara Millî Kütüphâne, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 2461/8, 167^b.

⁶ Fakîrî, *Hikâye-i Ashâb-ı Kefî*, 168^a.

⁷ M. Nuri Çınarcı, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in Tezkiretü's-Şu'arâ'sı ve Transkripsiyonlu Metni* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2007), 94.

⁸ Şemse dîn Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm* (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), 5: 3417.

Sultan İbrahim dönemi şairlerinden biri olan Mehmed Efendi'dir.⁹ Kaynaklarımızda sadece *Esrar Dede Tezkiresi*'nde adı geçen Fakrî mahlaslı bir şair daha vardır. İsmi Ahmed olup, 906 / 1501 yılında Kilis'te doğmuştur. Dîvânî Sultânî halifelerinden birinin oğlu olup, asıl adı Ahmed'dir. Şeyh Ahmed Kârî hizmetinde yetişip Mevlevî olmuştur. Yavuz Sultan Selim ile yapılan savaştan sonra Yavuz tarafına geçen ve daha sonra Mevlevî olan Şah İsmail'in oğlu Fuat Mirza'nın Halep'te yaptırdığı Mevlevî-hânede şeyhlik yapmıştır. 950 / 1544 yılında genç yaşta vefat etmiştir.¹⁰

Fakrî mahlasını kullanan ve diğer şairlere göre daha tanınan bir başka şair ise, Latîfî¹¹ ve Âşık Çelebi'nin¹² Yavuz Sultan Selim döneminde vefat ettiğini söyledikleri, Üsküp yakınlarındaki Tetova (Kalkandelen) şehrinde olan Fakîrî'dir.¹³ Fakat yazmış olduğu eserlerden biri olan *Risâle-i Ta'rifât*'ı Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim ettiği bilgisi onun Yavuz zamanında değil, Kanûnî zamanında vefat ettiğini göstermektedir.¹⁴ Nitekim *Sicill-i Osmanî*'de Fakîrî'nin, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ortalarında vefat ettiği ifade edilmektedir.¹⁵ Bu Fakîrî'nin yukarıda adı geçen eserinden başka *Şehrengiz-i İstanbul*, *Sakî-nâme* ve *Letâif* adlı eserleri vardır. Fakîrî'nin *Risâlesi* üzerine bir yüksek lisans, iki bitirme tezi hazırlanmıştır.¹⁶ Fakat ne Kâşif Yılmaz, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine yazdığı "Fakîrî" maddesinde ne de Mehmet Fatih Köksal, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'ndeki "Fakîrî" maddesinde Kalkandelenli Fakîrî'nin *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* adlı bir eseri olduğundan söz etmiştir. Diğer taraftan XVIII. ve

⁹ Haluk İpekten ve diğerleri, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 126. Ayrıca bk. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Fakîrî", erişim: 28 Nisan 2019. <http://www.turkdebiyatiiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3777>

¹⁰ Esrar Dede, *Tezkire-i Şuanâ-yı Mevlevîye*, haz. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 424-425.

¹¹ Mustafa İsen, *La tîfî Tezkiresi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 165.

¹² Filiz Kılıç, *Meşa'irü'ş-Şu'ara İnceleme Tenkitli Metin* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1994), 665.

¹³ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuanâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981), 2: 768.

¹⁴ Kaşif Yılmaz, "Fakîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12: 131.

¹⁵ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 509.

¹⁶ Bk. Nesrin Travay, *Fakîrî'nin Risâle-i Ta'rifât'ının Edisyon Kritiği* (Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1939); İsmail Ulçugür, *Fakîrî ve Risâle-i Ta'rifât'ı* (Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1947). *Risâle* ve *Şehrengiz-i* üzerine de bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Kaşif Yılmaz, *Fakîrî, Şehrengiz-i Fakîrî, Risale-i Fakîrî*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1978).

XIX. yüzyıllarda yaşayan ve Fakîrî mahlasını kullanan halk ozanlarının da böyle bir eseri yoktur.¹⁷

Bu verilerden hareketle *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf*'in yazarı olan Fakîrî'nin kimliğine ulaşmak mümkün olmamaktadır. Ancak eserden müessire yöntemini kullanarak ve eserdeki birtakım hususiyetlerinden hareketle onun yaşadığı zaman dilimi hakkında bazı şeyler söyleyebilmek mümkün olmaktadır. Eserin dil, ifade ve imlâ hususiyetlerine baktığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız. Manzumenin şairi olan Fakîrî, XVI. yy ortalarından daha önceki bir dönemde yaşamış olmalıdır. Çünkü metinde kullanılan Türkçe, Eski Anadolu Türkçesi dönemine aittir. Eski Anadolu Türkçesine ait ve daha sonraki dönemlerde arkaik hâle gelmiş pek çok kelime metinde kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “Tapşurmak: Teslim etmek, tevdi etmek, emanet etmek”.¹⁸ “Yüküşmek: Koşuşmak, yarışmak”.¹⁹ “Koçmak: Kucaklaşmak, sarılmak, bağrına basmak”. “Okuşmak: Kardeş kabul etmek”.²⁰ “Çağlamak: Tahmin, takdir etmek, hesaplamak, tasarlamak, zamanını beklemek, bulmak”.²¹ “Dirgürmek: Diriltmek, ihya etmek”.²² “Tapu: Huzur, nezd, makam, kat, zât, hazret, hizmet, görev, ibadet, saygı, af dileme töreni”.²³ “Kancarı: Nereye, neresi, ne tarafa, nereye ait”.²⁴ “Kardımak (kargımak): Hor görmek, fena muamele etmek”²⁵...vb.

Diğer taraftan eserde Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtan başka unsurlar da vardır. Bu kullanımlardan bazıları şu şekildedir: *gibi* yerine *kimi*, *iş bu* yerine *uşbu*, *kılarız* yerine *kılavuz*, *yaparız* yerine *yapavuz*, *yiğit* yerine *iğit*, *yıl* yerine *il*, *pamuk* anlamında *pâbug*, *dedi* anlamında *eydür*, *yirmi* yerine *ikirmi*, *bakmak* yerine *bahmak*, *okumak* yerine *ohumak*, *saklamak* yerine *sahlamak*, *dışarı* yerine *dışharu*, *uyku* yerine *yuhu* gibi kullanımların yanı sıra *bilmenüz*, *inanmanuz*, *yohlayavuz*, *kıymanuz*, *söylenüz*, *eylemezen*, *eyleyüben*, *bulmayanı*, *gelmeyanı* gibi kullanımlarla da sık sık karşılaşılmaktadır.

¹⁷ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, “Fakîrî”; “Fakîrî”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980), 3: 151-152.

¹⁸ Cem Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 203.

¹⁹ Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, 254.

²⁰ Dilçin *Yeni Tarama Sözlüğü*, 161.

²¹ Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, 48.

²² Dilçin *Yeni Tarama Sözlüğü*, 69.

²³ Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, 203.

²⁴ Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, 124.

²⁵ XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanımlarıyla Tarama Sözlüğü, haz. Ömer Asım Özsoy ve Dehri Dilçin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969), 4: 2292.

Yine Eski Anadolu Türkçesine ait olup Azerî edebiyatında hâlâ kullanılan *çok* yerine *çoh*, *yok* yerine *yoh*, *bin* yerine *min*, *ben* yerine *men*, *bunda* yerine *munda*, *bakmak* yerine *bahmak*, *korkmak* yerine *korhmak* gibi kullanımların olduğu görülür. Buna mukabil bazı yerlerde de *çok*, *yok*, *korkmak* gibi günümüz dilinde kullanılan kelimeleri kullanması bu kelimelerin yavaş yavaş değişmeye başladığını ve günümüz Türkçesine doğru evrildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Fakîrî'nin yaşadığı devre işaret etmesi bakımından metinde geçen bir ifade son derece önemlidir. Bu ifade *İstanbul* ifadesidir. Çünkü asıl adı Konstantinapolis olan bu şehre İstanbul ismi 1453'ten sonra verilmiştir. Fakîrî'nin çalışmasında İstanbul ifadesini kullanması, bu eserin 1453'ten sonraki bir tarihte yazıldığını gösteren önemli bir delildir. Dolayısıyla Fakîrî'nin yaşadığı çağı XV. asır ortalarıyla XVI. yüzyıl ortalarına tarihlemek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Fakîrî, Arapça ve Farsça kelimelerin Türk diline büyük bir yekün ile girdiği bir dönemde yaşamış olmalıdır. Zira eserde bol miktarda Arapça ve Farsça kelime mevcuttur. Hatta bazı Farsça ifadeleri kalıp olarak eserine koymuş, eseri de Farsça bir beyit ile nihayetlendirmiştir.

Bir tecemmül eyledi özine râst
Her gören dir di ki *în şâh-zâde est*²⁶

Cûşa geldi nakralar ender zamân
Sanasın *âvâz-ı ra'd ez âsumân* ²⁷

Garîk-i rahmet-i Yezdân-gîr bâd
Ki kâtib râ bi'l-hamdi küned yâd ²⁸

Tasavvuf kültürünün bir sonucu olarak; geda, derviş, miskin veya fakir gibi kelimelerin şairler tarafından mahlas olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bazen aynı mahlası kullanan birden çok şair ile karşılaşmak da mümkündür. Fakîr, Fakîrî, Fakrî mahlasını kullanan şairleri incelediğimizde içlerinde *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* adıyla bir eser kaleme almış bir Fakîrî ile karşılaşmamıştır. Bu sebeple *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* başlığını taşıyan eserin şuana kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış, belki de varlığından bile haberdar olunmamış, Fakîrî mahlasını kullanan başka bir şaire ait olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

²⁶ *în şâh-zâde est*: "bu kimse padişah torunudur" anlamındadır.

²⁷ *âvâz-ı ra'd ez âsumân*: gökyüzünden gelen şimşegin sesi anlamındadır.

²⁸ Beytin anlamı: "(Eseri okuyan kimse) Yezdân olan Allah'ın rahmetine gark olsun. Eserin kâtibini de hayırla yâd etsin" şeklindedir.

B. Hikâye-i Ashâb-ı Kehf'in Şekil ve Muhteva Hususiyetleri

Fakîrî'ye ait bu metin, 516 beyit tutarında ve mesnevî tarzında Eski Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmış küçük bir eserdir. Eserin tespit edilebilen tek nüshası Ankara Millî Kütüphane'de 06 Mil Yz A 2461/8 numarada kayıtlıdır. İçerisinde bulunduğu eserin 152^b-168^a varakları arasında bulunan eser, bozuk bir talik hatla kaleme alınmıştır. Zaman zaman okumayı son derece güçleştiren bu duruma, bir de müstensihe ait olduğunu düşündüğümüz yazım yanlışları eklenince mesele daha da karmaşık hâle gelmiştir. Örneğin Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında fahiş hataların yapılması, metin okuması sırasında Türkçe kelimelere odaklanmış zihnimizi bir hayli meşgul etmiştir.

Metin, aruzun remel bahrinin *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte eser, hece vezninden aruz veznine geçiş döneminde, daha doğrusu aruzun tam anlamıyla Türkçe'ye uygulanamadığı bir dönemde yazıldığından, vezin hataları oldukça önemli bir yekün tutmaktadır. Bazı beyitlerde kalıp son derece düzgün kullanılmış olmasına rağmen, bazı beyitler bizi acaba hece vezni mi kullanıldı kaygısına sevk edecek kadar bozuktur. Bu tür yanlışların, müstensih hatası da olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple bazı yerlerde metin tamiri yaparak vezin ve anlama en uygun harf, edat veya kelimeler [] işareti içine alınarak metne dâhil edilmiştir. Bu iki hususa aşağıdaki örneklerde işaret edilmiştir:

Sen meger dîvânesin ey bü'l-heves Ni'metin boldur senin [bî]-pâyân
Danışursın sözi abes Seni Hak bilmeyenin îmânî yoh beyân

Bu sözi işitdiler kamu şâd oldular Hiç koyından ayru olmazdı müdâm
Sıdk-ile îmân şahâdet didiler Pâsbânlık eyler idi subh [u] şâm

Hayli müddet kaldı leşker intizâr

Gitdi anların sabr u karar

Fakîrî eserine, klasik tasnife uygun olarak hamdele ile başlar. İlk on bir beytinde dile getirdiği hamdelede Allah Teâla'nın yüceliğinden ve azametinden bahsettikten sonra dört beyitlik salve bölümüne geçer. Hz. Peygamber'e, ailesine ve dostlarına salat ve selamdan sonra asıl konuya, Ashâb-ı Kehf hikâyesine başlar. Fakîrî, konuyu biraz geriden alarak, M. 249-251 yılları arasında Roma imparatoru olan Trajanus Decius'un – ki eserde Dıkyanus olarak geçer – aslında önceleri Pers imparatorluğu sınırları içinde koyun çobanlığı yapan bir şahıs olduğunu ifade eder. Tarihî gerçeklere pek uygun olmayan bu durum, kurmaca bir metin ile karşı

karşıya olduğumuzu bize haber vermektedir. Hikâyeye göre Dıkyanus, çobanlık yaparken bir hazine bulur ve böylece zengin olarak dönemin Acem şahının dostu olur. Daha sonra Acem şahının ordu komutanı olarak Rûm'a yani Anadolu'ya gelir ve burada Rûm ordularını yener ve Acem şahına isyan eder. Daha sonradan Acem şahını da yenen Dıkyanus hem İran hem de Roma topraklarının padişahı olur. Bu kadar önemli bir gücü elinde bulundurması nedeniyle kendini tanrı ilan eder ve herkesin kendisini tanrı olarak kabul etmesini ister. Bu hususta zulüm ve zorbalığa başvurur. Fakat hikâyeye göre bir sinekten rahatsız olması, bacadan aniden inen bir kediden korkması, ona hizmet eden Yemliha ve diğer beş arkadaşını şüphelendirir ve onun tanrı olmadığına karar verirler. Böylece gündüzleri ona hizmet ederken, geceleri gizli gizli Allah'a ibadet eden bu altı şahıs, bir fırsatını bularak Dıkyanus'un sarayından kaçar. Yolda yanlarına bir çoban ve onun köpeğini de alan Yemliha ve arkadaşları, yedi kişi ve bir de köpekleri olarak bir mağaraya sığınır. Burada kendilerine göre bir veya bir buçuk gün, fakat aslında 309 yıl uyuyan Yemliha ve arkadaşları, uyandıktan sonra şehre yiyecek almak üzere, çoban kıyafetlerini giyen Yemliha'yı gönderirler. Yemliha etraftaki değişiklikten şaşkın bir vaziyette şehre gelir, ekmek ve yiyecek bir şeyler almak için parayı verdiğinde, fırıncı önce bu adamın hazine bulduğunu zanneder. Bu sebeple kargaşa çıkar ve Yemliha'yı padişaha götürürler. Önceleri Yemliha'nın sözlerine devrin padişahı da inanmaz. Fakat padişahın yanında bulunan akıllı bir vezir, kendisinin İncil tefsirlerinde böyle bir hikâyeye ile karşılaştığını haber verir. Durum anlaşılır. Meğer Dıkyanus'un saltanatının üzerinden 309 yıl geçmiş, Efsus şehrinde Dıkyanus'tan sonra elli padişah değişmiştir. Artık toplum putperstliği bırakmış, ekseri Hristiyan olmuştur. Bu nedenle Yemliha büyük bir teveccühe mazhar olur. Şehirde iki kral bulunmaktadır. Bu iki kral ve tüm halk, Yemliha ile birlikte önce Yemliha'nın evine, oradan da mağaraya gelirler. İçerdekileri korkutmamak için Yemliha içeriye yalnız girer ve onlara yemeklerini yedirdikten sonra durumu anlatır. İstişare ile yeniden uyumaya, daha doğrusu nihâî olarak ölmeye karar verirler, dua ederek hepsi teslim-i ruh ederler. Dışardakiler, uzun bekleyişin ardından mağaraya girdiklerinde, hepsinin ölmüş olduğunu görürler ve buraya bir ibadethane inşa edilir. Fakîrî, dünyanın geçiciliğini birkaç beyitle ifade ettikten sonra bu eseri yazanı, okuyanı Allah'ın affetmesi duasıyla ve okuyucudan hayır dua ricasıyla eserini tamamlar.

Eserin coğrafyasına baktığımızda, tarihî verilere aykırı olarak Dıkyanus'un ilk defa İran'da ortaya çıktığını, çobanlık yaparken bulduğu kitabeyi okutmak üzere

Mısır şehrine gittiğini, hazineyi bulduktan sonra Fâris şehrine yerleştiğini, burada şah ile dost olduğunu, daha sonra Rum Kayseri ile savaşmak üzere Anadolu'ya geçtiğini, bu savaş esnasında 330 yılında I. Konstantin tarafından Roma İmparatorluğu'nun başkenti ilan edilen İstanbul önlerine kadar geldiğini, daha sonra Efsus şehrine yerleştiğini ve asıl Ashâb-ı Kefh hikâyesinin burada geçtiğini görüyoruz. Hikâyede geçen Efsus veya Efsos şehrinin neresi olduğuna dair tartışmalar vardır. Bu şehrin Türkiye'de olduğunu iddia edenler olduğu kadar, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan gibi farklı ülkelerden birinde olduğunu iddia edenler de vardır. Türkiye'de üç farklı yer Ashâb-ı Kefh mağarasının bulunduğu yer olarak meşhur olmuştur. Bunlardan ilk ikisi İzmir / Selçuk'taki Efes harabeleri ve Mersin Tarsus'taki Ashâb-ı Kefh mağarasıdır. Eğer Efsus kelimesi Arabissos olarak okunursa o zaman da Afşin şehri gündeme gelir. Afşin şehri de Ashâb-ı Kefh mağarası ile ünlü bir ilçemizdir. Fakîrî, birkaç yerde Efsus şeklinde bu şehrin ismini zikretmiştir. Hikâyeye göre eserin merkezi daha doğuda bir yer olmalıdır. Çünkü İran'dan Anadolu'ya geliş yolu Afşin'e teması zorunlu kılmaktadır. Lakin bu hususta esere dayalı olarak tam anlamıyla bir şey söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir.

Ashâb-ı Kefh'in Hristiyan bir topluluk mu Yahudi bir topluluk mu olduğu hususunda tartışmalar vardır. Hikâyenin putperest Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde geçtiği doğrudur. O zamanlar hak din olarak Yahudilik mevcuttur. İsa Aleyhisselam henüz gelmemiştir. Dolayısıyla bu yedi şahsın Yahudi olmaları gerekir. Nitekim Fakîrî bu şahısları Hz. Musa'nın dinine yani Yahudiliğe inanmış insanlar olarak gösterir. Fakat 309 yıl mağaradaki uyku esnasında Hz. İsa dünyayı teşrif etmiş ve Yahudiliğin yerini Hristiyanlık almıştır. Bu açıdan bu şahıslar Hristiyan dünyada aziz kabul edilmiştir.

Nesl-i peygamberler idi cümlesi

Mûsî-i İmrân dîn-i pâk ehli

Hikâyede son derece kuvvetli bir efsanevî ve mitolojik örgü hâkimdir. Özellikle Dıkyanus'un hazine bulmak için indiği mağarada yaşadığı olağanüstü hâdiseler, Dıkyanus'un Roma ile savaşırken gösterdiği kahramanlıklar, Dıkyanus'un kendini tanrı ilan etme sürecinde nehirdeki çok iri bir balıktan etkilenmesi, Yemliha ve arkadaşlarının 309 yıl mağarada uyumuş olmasına karşın Yemliha'nın oğlunun hâlâ sağ olması gibi hususlar, bu mitolojik/efsanevî örgüyü gözler önüne sermektedir. Bu durum belki de dönemin şartları içerisinde son derece normal kabul edilebilecek bir husustur. Çünkü henüz insanlar tabiatla

mücadele edebilme yeteneğinden yoksundur ve bu sebeple insan tabiatını aşan her türlü hâdise onlarda farklı çağrışımlar yapmaktadır. Öte taraftan Orta Asya bozkırlarından, yani tabiatın tam da içinden gelen ve efsanevî kültüre aşına olan Türk milletinin karakterine, muhtemelen bu mitolojik örgü pek de yabancı gelmemiştir.

Dikkatimizi çeken bir başka husus ise hikâyenin iki ana kahraman üzerine bina edilmesidir. Bunlardan birincisi küfrün temsilcisi olarak Dıkyanus, diğeri ise hakkın temsilcisi olarak Yemliha'dır. Bu aslında bir çok dinde var olan iyi ile kötü düalizminin eserdeki bir yansımasıdır. Yine bu bağlamda İblis yani şeytan kötülüğün, Cibrîl yani Cebrail (as) de iyiliğin veya hakkın bir temsilcisi olarak takdim edilmesi bu dualizmi destekleyen bir başka husustur. İnanışa göre dünyada iki kuvvet yani iyi ile kötü, sürekli mücadele hâlinindedir ve sonuç itibarıyla iyiler her zaman galip gelecektir. Eserin ana temalarından biri de bu olsa gerektir.

Ashâb-ı KeHF hikâyesinde adı geçen kimselerin kaç kişi oldukları meselesi de tartışılan meselelerden biridir. Kur'an-ı Kerîm'de de bu hususa temas edilmiştir. *Hikâye-i Ashâb-ı KeHF*'te de Kur'an'daki bilgiye uygun olarak Dıkyanus'un sarayından kaçanların sayısını altı ve yolda karşılaştıkları çobanla birlikte yedi kişi oldukları dile getirilmiştir.

C. Hikâye-i Ashâb-ı KeHF (Metin)

Fâ 'i lâ tün Fâ 'i lâ tün Fâ 'i lün

- | | | |
|------------------|--|---|
| 152 ^a | 1 | Bî'sm-i Rabb-i Hâlik [u] Hayy [u] Raḥîm Kâdir [u] Kayyüm [u] Vehhâb [u] Kerîm
Bizi yoḡdan var iden Hayy u ebed Zât-ı pākũñ 'ilmi Allāhu'ş-Şamed
Pâdişâh-ı bî-mişâl [ü] bî-naẓîr Girdger-i bî-şerîk [ü] bî-naẓîr
Andan özge her ne var olur fenâ Pes aña lâyıḡdur[ur] ḡamd ü şenâ |
| 5 | Andan özge hiç kimse lâyıḡ degül Nefs-i bedin medḡ iden şâdıḡ degül
Yoḡ iken bu 'âlemi var eyleyen Yedi kat gökleri dîvâr eyleyen
Bizi gâhi öldürür gâh dirgizan Hiç direksüz göḡü kāyim durḡuzan
Şükür ol Allāha kim Kâdirdür ol Her ne yerde isteseñ ḡâzırdur ol
Ol vücudı vâcib olan lâ-yezâl Ol 'azîz [ü] pâdişâh-ı bî-zevâl | |
| 10 | Öleni diri kılar cân[ın] virür Vireni 'azîz cânından ayırur
Mü'min olan bulaya çoḡ raḡbeti Cennetü'l-me'vâ içinde ni' meti
Ser-keş olan ḡullara dürlü 'azâb Dūzah içinde olur anlar kebâb | |
| 152 ^b | Şükr ol Allāha bizi mü'min kılan Ümmet-i Muhammede âmîn kılan
Peyrev-i 'âl-i 'abâ kılmış bizi Lâyıḡ-ı dergâh-ı ḡaḡ kılmış bizi | |

- 15 Bir şalavât virelüm Muḥammede Şadr-ı bedr-i her dü-‘âlem Aḥmede
 Bir hikâyet söyleyem andan size Müstemi‘ olursañız bir dem bize
 Var idi yevm-i ‘Acemde bir cüvân Adı Dıkyânüs idi özi hemân
 Ḥaḳḳa tâ‘at eyler idi rüz [u] şeb Kılmaz idi dünyâda ‘ayş [u] tarab
 Özgenüñ koyınların güder lâ-cerem Şâhib-i faḳr idi bî-mâldur [o] hem
- 20 Otlar idi yazıda koyınları Özi dutardı buların miḥneti
 Nāgehân bir gün kıılır iken namâz İster iken Ḥaḳ te‘âlâdan niyâz
 Ürki koyunlar tağıldı her biri Gördi kim bir koyın yılmış bir yeri
 Çapanup durbilmez ol ḥayvân ganem Dıkyânüs ol koyına geldi [hem]
 Gördi [ki] çukurda düşmüşdür yatup Ol dem ol çukurdan anı kurtarup
- 25 Nāgehân ayırdı bir levḥi görür Tahtını alup ele ana baḥar
 Gördi yazulu okuyabilmedi Geldi evine qarârı kalmadı
 Her okumuş yanına atdı onu Okuyabilmediler hergiz onu
- 153^a Didi bir ‘âlim aña ey şîr dilîr Mışr şehrinde vardur bir merd-i pîr
 Pîr-i Ferenüs pes dünyâ gören ‘Âlim-i dānâ vü çoḡ devrân süren
- 30 Çoḡ kitâblar okumuş heme dirâz Cümle ‘âlimler içinde ser-firâz
 Andan özge kimse anı okumaz Bu gülün isini kimse çoḡumaz
 Vardı evine ol [kıldı] bir nidâ Tâlib oldu def‘-i derdine devâ
 Tapşurub koyunları şâhiblere Hem emânet kâdî vü nâiblere
 Râst kııldı azuḳ-ıla râhile Düşdi Mışır yolına bā-kâfile
- 35 İrdi Mışra buldı ol pîr ḥānesin Pîr-i merdüñ ḥāne-i vîrānesin
 Kaḫdı kapu çıkdı bir efendisi Ol ḥocanuñ ḥidmetinde bendesi
 İtdi ruḫşat fermân virdi girdiler Pîr-i merdüñ ḥizmetine irdiler
 Virdi ol pîrün eline tahtını Gör nice yandurdu ol ruḫsatını
 Okudı didi ‘aceb ey nev-cüvân Elüñe düşdi senüñ bu nāgehân
- 40 Sende imân nûrı var ammâ bunuñ Şâhibi ehli gerekdür düzaḥun
 Didi kâşki bunu bulmaya idim Çünki buldumsa saña gelmeye idim
 Ben nice ehl-i cehennem olurum Ebedî düzaḥ içinde qalurum
 Yüz otuz ıl Ḥaḳḳa tâ‘at eyledüm Gice gündüz [çoḡ] ‘ibâdet eyledüm
 Didi üç yüz ıl [ki] tâ‘at eyleseñ Yaradan Ḥaḳḳa ‘ibâdet eyleseñ
- 153^b 45 Āḫîr ‘abeşdür bula düzaḥ yoluñ Saḫar ile ma‘lûm bu ḥaḫdan elüñ
 Didi ammâ uşbu levḥüñ meskeni Genc-i ‘âlem ma‘denidür meskeni
 Ol kadar mâl anda var kim bî-ḥisâb Şâhib olur oña bir ehl-i ‘itâb
 Dıkyânüs uşbu ḥaberdan oldu şād Didi ey pîr gel benümle be-imdâd
 Çıkaralum [anı] kısmet idelüm ‘Ömrümüz olduḳca ni‘met idelüm
- 50 Yarı benüm yarısını sen getir Oḡul uşaḡuñı maḫşûda yetür

- Didi ol demde ki mālî göresin Qardazam ki beni hem öldüresin
Kimseye bir hisse virmezsin yaq̄in İsteyesin olasın şāh-ı zem̄in
P̄ire çok and içdi inandurdı ol P̄ir daḡi ḡātr-cem‘ oldı kıldı q̄abūl
Yola düşüp geldiler ol araya Aldılar ikisi anı edāya
- 55 Didi p̄ire uşbu yerde bulmuşam Levḡi andan size alup gelmişem
Vardı bir külüng getürdi ol zamān Qazdı kapu çıḡdı andan nerdümān
Nerdümāndan aşığıya girdiler Z̄ir-i zem̄inden bir sarāya irdiler
Şöyle ışık idi ki çün nehār Çün anuñ dokuz hücreci var
- 154^a Birisi tolu kamu şimşir-i zer Birisi tolu kamu zerr̄in kemer
60 Birisinde ḡabbe cevşen pür-yaraḡ Birisinde hep cevāhir şeb-çerāḡ
Birisinde toḡtolu altūn tofuz Biri de zeyn-i muraşsa miñ toḡuz
Biri de var idi yāḡūt-ıla pür Birisi elmās cevāhir yerdedür
ḡüsrevāne elli bir küp s̄im ü zer Bir ḡaz̄iniyye görüp ol her-be-her
Aldı eline muraşsa‘ seyf-i t̄iz P̄ir-i misk̄ine didi nā-merd-i ḡiz̄
- 65 Qaşd kıldım ben seni öldürmege Şād idüp düşmānuñı güldürmege
Didi ol b̄i-çāre ey igit amān Beni b̄i-cān eyleme ey nev-cüvān
Bende itmez bi’llāh bu söz aşikār Qıyma uşbu cānıma ey baḡtiyār
Tañrıdan ḡorḡ uyma şeyḡān sözine Baḡmadı mel‘ ün mübārek yüzine
Çekdi kılıç urdı düşürdi başın Qoydı bir çāha ol miskin[niñ] leşin
- 70 Daşıdı ol mālî şehre rüz u şeb İtdi dünyāda be-ser ‘ ayş u ḡarab
Pādişāhāne sarāylar düzdi ol Kendüyüni ḡaḡ yolunda üzdi ol
Aldı çok ḡul [u] ḡaravaş u yaraḡ İtdi Fāris şehir içinde oturaḡ
Bir tecemmül eyledi özine rāst Her gören dirdi ki *m̄i şāh-zāde est*
- 154^b Bilmedi kim [hep] cūyān idi ezel Dirdi ki şāh-zādedür bunu bedel
75 Uşbu şehre özge yerden gelmiş ol Ne ‘aceb uşbu arada ḡalmış ol
Günde bir dürlü giyerdi ḡil‘ ati Bulur idi ḡalka ḡoş[ça] ni‘ meti
Var ise ol şehirde her ne kedḡudā Çāḡırurdu cānın eylerdi fedā
Virüridi māl u ni‘ met b̄i-girān Olur idi anlar ile mihribān
Gice gündüz yemek içmege müdām ‘Ayş u ‘işretler kılıurdu şubḡ [u] şām
- 80 Açmışıdı ḡalka ol dest-i seḡā Eyler idi cümleye baḡşış‘ atā
Şāhuñ ol erkān-ı devlet bildiler Çāḡırup bir gün yanına geldiler
Yidiler elden ni‘ meti içdiler Medḡ-ile aña dil açdılar
Anları rām eyledi iḡsān-ile Oldılar anlar muḡibbi cān-ile
Pādişāhuñ meclisinden bir zamān Bir vez̄iri söyledi açdı zebān
- 85 Didi ey zamān-ı pādişāh-ı rüzigār Devletüñ olsun ilāḡi ber-ḡarār
Bir ‘aceb sun‘-ı ilāḡi görmüşüz ‘Arz idelüm ḡizmetini görmüşüz

- Şehrimizde bir garîb şâh-zâde var Sizden artuğdur tecemmül şad-hezâr
 Miñ perî-peyker kulu zerrîn kemer Dest-i cümle hîdmete durur o zer
- 155^a Özi hoş-ıtab^c be-ser-i şâhib-kerem Görmedü anuñ kimi bir muhteşem
 90 Şâh arzûlandı anı görmege Nice kimse ise hâlin sormaga
 Bir püser[in] ol aña kıldı revân Geldi Dıqyânûsa^c arz itdi hemân
 Didi başum üzre hîdmet kılayum Müjde virdüñ saña^c izzet kılayum
 Virdi aña hil^c at-ı zîbâ [vü] zer Bağladı beline bir zerrîn kemer
 Virdi on oğlan eline on tabağ İçti dolı la^c [u] yâkût-ı şafağ
- 95 Giymiş oğlanlar kamu zerrîn libâs Yüzleri nûr hürdan almış iktibâs
 Geldi şâh[un] halkına virdi selâm Çekdi şâhuñ beşigüñ hâşıl kelâm
 Eyledi şâha du^c â birleşenâ Didi şâha düşmenüñ olsun fenâ
 Şâh yanında yer virdi oturdı ol Hem anuñ beşigüñi kıldı kabûl
 Gördi ol la^c ü cevâhirler tamâm Eyledi Dıqyânûsa çok ihtirâm
- 100 Merhabâlar kıldılar gâyet de şâd Didi Allâh eylesüñ eviñ âbâd
^c Ayş u ^c işret itdiler tâ vaqt-i şâm Buldı evine [ki] bâ-^c izzet tamâm
 Aldı ikinci günü ikirmi kul Dürlü zînet birleşâha dutdı yol
 Hîdmetine gitdi şâhuñ virdi selâm Geldi evine girü bâ-ihtirâm
- 155^b Günde on kul artururdu ol cüvân Peşkeş-ile şâha olurdu revân
 105 Şöyle oldı şâd anuñ haqqında ger Dise şâhlık virürdi dârâ [vü] yâr
 Cân [u] dilden şâha oldı mihribân Her iş olsa aña eyledi ^c ayân
 Geldi bir gün şâha virdi ol selâm İtmedi günde kimi şâh ihtirâm
 Bahmadı şâh yüzine oldı melûl Didi şâh incindi benden kıl kabûl
 Didi şâhâ [ki] neden âlûdesin Görürem bu bendeden âzurdesin
- 110 Didi hâşâ sen kulundan incinem Başum üzre gerçi ursañ dimezem
 Bir қазиyye geldi nâgâhdan baña Söyleyem dinle sözüm anı saña
 Kayşer-i Rûmnâme göndermiş bize Yedi yıl [lık] harâcı gönder bize
 Yoḡsa hâzır ol gelür[üz] üstüñe Bî-nihâyet leşker-ile kâsduña
 Atalardan biz bunı işitmedük Bu çağa dek belki bu iş itmedük
- 115 Yoḡ hazînemden virem bu deñlü mâl Ya anuñla gele urmaga mecâl
 Didi Dıqyânûs buña idem ^c ilâc Sen gamuñ çekmege yoḡdur ihtiyâc
 Sen otur tahtında bâ-^c ayş u tarab Çalışayum ben bu işe rûz [u] şeb
 Leşkerüñ şanını al tapşur baña Himmetüñle varayum ben ol yaña
- 156^a Taht u tâcında anı düd eyleyem Devletüñle anı bî-züd eyleyem
 120 Bu haberce hayli hürrem oldı şâh Didi saña yardumcuñ olsun ilâh
 Şâh buyurdu leşkerüñ yan aldılar Atlu yayağ cümle hâzır oldılar
 İki yüz miñ atlu yüz miñ er yayağ Hâzır oldı hîdmetine pür-yarağ

- Seçdi andan on iki miñ er süvār Öz hazīnesin aldı her ne ki var
 Yola düşdi eyledi ol ‘azm-i Rūm Ol yakaya esdi çün bād-ı semūm
- 125 Her ne yere var ise bir pehlüvān Virdi aña ni‘ met-i nāl bī-girān
 Yıgđı tā serħadd-i Rūm altmış miñ er Kayşer-ı Rūma irişdi bu haber
 Didiler çok leşker İrāndan geldiler Uşta Rūm serħaddini hep aldılar
 Çün haber-dār oldu Kayşer ol zamān Cem‘ kıldı leşkerini bī-girān
 Yedi yüz miñ er ile karşı gelüb Karşusunda sed kimi şaf bağlayub
- 130 Ara yere açdılar meydān-ı ceng Kıldılar muħkem bes anlar da teng
 İki cānibden ‘alemler kaldurub Kendi ‘azmin birbirine bildürüb
 Cūşa geldi naqralar ender zamān Şanasın *āvāz-ı ra‘d ez-āsumān*
 Birbirini buldı[lar] ceng itdiler ‘Arşayı Rūmīlere teng itdiler
- 156^b Yüz çevirdi leşker-i Rūm kaçdılar Şol ‘Acem halkı serinden geçdiler
 135 Kırdılar Rūmīleri ħadden füzūn Kıldılar tūğını hep ser-nigūn
 Kayşeri sağ dutdılar başın kesdiler Anı İstanbu[1] kapuda asdılar
 Çün muṭī‘ oldu aña cümle sipāh Aldı Rūm ilini oldu pādişāh
 Eyledi Rūm ilini zīr-i nikşīn Ĥātır-ı şāh her nigūdan oldu emīn
 Nāme yazdı şāh [aña] virsün ħarāc Yoħsa kılsun kendi başına ‘ilāc
- 140 Nāme irdi şāha oğundu revān Oldı mażmūnundan ol ĥātır-nişān
 Didi görün nā-dürüstüñ ĥālını Nā-mūnāsib söyleyen aqvālını
 Devletümle açdı ülke oldu şāh Ne yapayum aña mendendür günāh
 Anı ser-dār eyledüm aldum belā Leşkeri cem‘ itmege kıldı şilā
 Yıgđı üç yüz miñ kişiyi de süvār Yüridi Rūm şadır olmış ber-ķarār
- 145 İrdi serħaddine nāme yazdılar Yazdı ol nāme içinde ey emīr
 Pes benüm yanumda ĥidmet-kār idüñ Dergāhumdan bir seg-i nā-ķār idüñ
 Devletümle Rūmı alduñ ey dönek İster iseñ gelmişem gel eyle ceng
 Nāmeyi Dıkyānūs aldı oğudu Bildi mażmūnını cebine ķodı
 Ćār buyurđı leşkeri cem‘ itdiler Yedi yüz miñ er řapuya geldiler
- 157^a 150 Yüz miñ er seçdi olardan ol zamān Oldı[lar] leşkere karşı [hep] revān
 İki cānib de neķķāre kesdiler Şol ‘alemler kaldurub döğüştüler
 [Ol] şāhuñ leşkerine virdi şikest İrdi şāhuñ üstüne çün şīr-i mevt
 Dutdı başın kesdi bī-cān eyledi Āĥiret evine miħmān eyledi
 İki kişver şāhı oldu ol la‘īn Oldı Rūm soñında İrān-ı zemīn
- 155 Dīnū’s-selām üzre geçdi rūzigār Āĥiri oldu velī ehl-i buvār
 Geldi aña bir gün iblīs-i la‘īn Görđi kimsen didi Cibrīl-i emīn
 Ĥizmetüñe Ĥaķ beni kıldı revān ‘Arz idem ĥidmetiñe sözüüm ‘ayan
 Ĥaķ te‘ālā buyurur işit sözüüm Öz başuma gelmişem [ki] ben özüüm

- Eydür ol yeryüzünüñ tañrısıdur Mülk-i dünyānuñ velî vârişidür
 160 Didi ey pîr söyleme bunu baña Yoħsa bir elem deger benden saña
 Didi ğâyib oldu melek ol zamān Ğâyib olanda buña düşdi ğümān
 Öz özine didi bu idi melek Ğâyib oldu gitdi bir evc-i felek
 Cebrâilem gelmişem sözüm işit Her ne disem ben senüñ sen ol iş it
 Bu gice bul ki tahtuñ anlatalar Şol leb-i deryāda anı kuralar
 165 Sen seher vaḫti var üstünde otur Sözüümüñ toĝruluĝı andan görür
 157^b Gör ki ben toĝrı direm yoħsa yalan Bellü olur saña ol yerden nişān
 Var idi deryāda bir ulu semek Ululuĝ ta' rîfini olmaz dimek
 Her seher deryā yüzine çıkub ol Eyler idi hālîkına tâ' at ol
 Hâk te' ālāya 'ibâdet eyleyüb Gün çıkıncaya münâcât eyleyüp
 170 Vardı Dıĝyānūs oturdu tahtına Girmiş idi gice şeyḫān tahtına
 Çedi taht altında ol dîv-i la'în Karşu durdu didi ey şāh-ı zemîn
 Göklerüñ tañrı saña viridi selām Söyledi yine size uşbu kelām
 Didi ben gök hūkmüni ancaĝ kılam Yeryüzünü ala sen zîre kılam
 Yerde sen tañrısanbu göklerde ben Yeryüzüñ tañrı bölügin eyle sen
 175 Ger inanmazsan gör uşbu cāndur Şu yüzine çıkmuş bu îmāndur
 Bundan ulu hālĝ yaratmadı Hudā Sen çağur söyle benüm size Hudā
 İbtidādan göz kaçır mı yoħsa yoĝ Kendi bil her tañrıyı sen yoħsa yoĝ
 Kırhı kırhı didi ki ey canavar Yeryüzünüñ Tañrıyam ben nām-ver
 Kırhı sözı pîşinden ol yine Ka' r-ı deryāya girüben gizlendi
 180 İtmesün Hâkdan dirîĝ hālĝa 'azāb Āteş-i kahr-ıla kılmasun kebāb
 Bu işe aldandı ol kibr-i la'în Ben Hudāyı didi dururdu zemîn
 158^a Hālĝa buyurdu baña tâ' at kıluñ Yeryüzünde siz beni tañrı bilüñ
 Bu sebebden ezdi 'ālem ser-be-ser Hizmetinde var idi altı püser
 Nesl-i peyĝamberler idi cümlesi Mūsî-i ' İmrān dîn-i pāk ehli
 185 Ulusunuñ adı Yemliĝā idi Cümle yoldāşlarına erzā idi
 Hîdmetine olur idi rüz u şeb Eyler idi ol la'în ' ayş u tarab
 Yatmış idi bir gün ol ehl-i saĝar Hîdmetin eylerdi Yemliĝā be-ser
 Bir cibîn kondı yüzine nāgehān Yemliĝā cehd itdi olmadı nihān
 Ol la'în uyandı cehd itdi kova ' Āciz oldu kaçdı özge [bir] eve
 190 Öz özine didi Yemliĝā ' aceb Buña hîdmet eylerem ben rüz [u] şeb
 Bu dir [ki] ben tañrıyam bellü bilüñ Cümleñüz buña gelüñ secde kıluñ
 Bir cibînden ' āciz oldu nātüvān Tañrınıñ ' āşî kulıdur bî-ĝümān
 Yeri göĝi yaradan oldur Hudā Uşbu kâfirden bizi kılsun cüdā
 Gündüz idüp ol la'înüñ hîdmetin Gice eylerdi Allāhuñ tâ' atın

- 195 Uşbu minvāl üzre geçdi rüzigār Qalması Yemliḥāda şabr u qarār
 Bir gün öz taḥt üzre yaturdı la‘in Ḥidmetinde uşbu altı nāzenin
 Nāgehān bir kürbe indi bacadan Qorḥudan hūş gitdi kāfir qocadan
- 158^b Qorḥusından ṭonına sıdı la‘in Tāze kıldılar şol altı nāzenin
 Didiler gönlünde bu tañrı degül ‘Āşīdür buña diyen egri degül
- 200 Bir pisikden bu kadar hevl eyledi Qorḥudan iç ṭonına bevl eyledi
 Bir gice Yemliḥā ol qardāşları Cān [u] dilden sevgilü yoldāşları
 Öz evine çağırub didi nihān Size men disem gerek size ‘ayān
 Qorqaram sırrımı ızhār idesiz Yuḥuyan düşmeni bī-dār idesiz
 Didiler sen atamız yerindesin ‘İlm-i deryānuñ bir derindesin
- 205 Didiler kamu sıra pūş olunuz Her ne diseñ oña ḥāmūş olunuz
 Didi ey qardāşlarum siz gördüñüz Bacadan indi pisigi urdunuz
 Qorḥudan iç ṭonına sıdı la‘in Olmadı öz taḥt üzerinde emin
 Yine bir gün yoḥlamışdı nāgehān Bir cibin qondu yüzine o zamān
 ‘Āciz oldu qaçdı andan ḥalvete Düzmedi bir cibinüñ miḥnetine
- 210 Ben faqīr andanbe-ser incinmişem Belki andan ṭoğrı yol öğrenmişem
 Didi Allāh öldürür cān viridi ol Ṭoğrı yol ṭutana imān viridi ol
 Yeri gögi yaradan Ḥaḫdur ise ‘Āşī quldur tañrıya ol dü-siyāh
 Nā-‘ilācum aña minnet eylerem Gice Allāha ‘ibādet eylerem
- 159^a Böyle geçdi [hep] müddet-i rüzigār ‘Ādetüm budur benüm leyl [ü] nehār
- 215 Didiler ḥaḫ buña biz [de] kailüz Her ne emrün biz o yanda mailyüz
 Kürbeden vehm eyledin günden berü Gönlümüz dutmaz yaqin andan şaru
 Gönlümüz görsek anı eyler firār Bu sebebden daḫi olmuş bī-qarār
 Her gice şubḥa degin bī-dār olub Ol seg-i murdārdan bī-zār olup
 Ḥayli çoḫdur geçürürüz rüzigār ‘Ādetimiz uş budur leyl [ü] nehār
- 220 Oldı Yemliḥā bu sözden şād [u] kām Doldı imān nūr-ıla qalbi tamām
 Oldı andan şonra viridi anlaruñ Şıdḫ-ıla Ḥaḫkı bilen mü‘minleruñ
 Gündüz ol mel‘una ḥidmet eylemek Gice Allāha ‘ibādet eylemek
 Geçdi bir nev‘-ile ḥayli rüzigār Bülbül-i şūrīde nisbet rüzigār
 Gice gündüz Allāha yalvardılar Yuḥusuzdan be-ser [ü] şadr kırdılar
- 225 Bī-gümān her kişinüñ düşmeni var Emīr-zāde ulunuñ şeyṭanı var
 Uşbu ḥālden oldu düşmen bā-ḥaber Geldi Dıḫyānusa bir ehl-i saḫar
 Didi ey yer tañrısı bilgil ‘ayān Öz gözümlen görmüşem ḥaḫkı ‘ayān
 Uşbu Yemliḥā ile qardāşları Gice gündüz hem enis yoldāşları
 Görmeyüñ gök tañrıya ṭā‘at kıılır Her gice şanma olar rāḫat kıılır
- 159^b 230 [Her] gice bī-dār yuḥusuzlıqların Ser ‘urubdur belki gizlü yüzlerin

- Bu haberden anda oldılar qarîn Ğazaba geldi pes kibr-i la'î'n
 Bir öküz düzmüş-idi yağırdan ol İçi koğuş doludı çağırdan ol
 Her kime kılsa ğazab içirdiler Çâkrı itdiler kimi içer diler
 Kızdırurlar idi anı hüb ete İçine salurdılar cân acısa
 235 Yanar idi olur idi ol eser Bu 'azâbı çekmişidi kavm-i ser
 Altıdan mü'minleri getürdiler Kâfirüñ qarşusına yaturdılar
 Getürüp kızdırur idi ol közi *
- Didi Yemlihâya kim ey nâm-ver N'oldı kim 'ömrüñüzden oldı bî-zâr
 Özge tañrıyı tutup siz âşikâr Secde kılungsız aña leyl ü nehâr
 240 Didi hâşâ özge tañrı-ıla öz Birden özge tañrı kabül kılavuz
 Ger bizi düşmen söziyle dutasın Āteş-i süzân içinde atasın
 Şoñra pişmân olacaksın bî-gümân Hâşâ dirilür dañi oddan yanan
 Ol la'înüñ göñli nerm oldı çü mum Didi ol ğammâza ey merd-i zalüm
 Sen neden bunlara bühtân eyledüñ Ādem iken kâr-ı şeytan eyledüñ
 245 Emir kıldı anı odda yañdılar Aña hep 'ibret göziyle bañdılar
 160^a Bu belâdan oldılar anlar necât Hürrem oldı [ki] bu işe bā-şifât
 Geçdi bu nev'-ile bir hayli zamân Şol la'înden tenge geldi mü'minân
 Anlara Yemlihâ dermân eyledi Bir gice anları mihmân eyledi
 Didi halka sırrumuz oldı 'ayân Bir gizlilik olmaz ey kamu zamân
 250 Şimdi bile bu la'î'n bizi kırar Çağura dürlü itmeklikler ider
 Geliñüz başımız alup gidelüm Bu fenâ dünyâ evine göçelüm
 Ava çıkarınca günden bu la'î'n Kırk gün avlar yazını ol ehl-i kîn
 Vaqt-i fırsat bir tarafa gidelüm Bu la'înüñ mekânı terk idelüm
 Bu söze cümlesi kâil oldılar Cümlesi kaçmağa mâil oldılar
 255 Bir nice günde şikâra gitdi ol Şol beyânlar [bir] şaruya dutdı yol
 Aldı Yemlihâ la'î'nden ruşsatı Virdi ol mel'ün olara mühleti
 Nice günden şoñra dil-gîr oldılar Birbirine cümle dest-gîr oldılar
 Bâdiyâ atlara oldılar süvâr Çıkdılar yazıya olup ber-karâr
 Didiler çıkan yazılıklar kılub Eñsemüzce gelse ğazâlik kılub
 260 Yol dutalum yedinden rāh-ı girîz Haq te'âlâ bizi [getüre] 'azîz
 Çünkü Yemlihâ dü-rev oldı revân Gitdi ardınca anuñ beş nev-cüvân
 160^b Şehrden çün oldılar anlar ırağ Kıydılar ol arada at [u] yarağ
 Çün yayağ yüridiler hayli zamân Oldı düçâr anlara koyın çoban
 'Azmiñüz kande ise kıluñ beyân Sordı çoban anlara ey merdümân

* II. mısra metinde yoktur.

- 265 Didi [ki] biz sırrumızı dimenüz Anuñ içün cānımızda kıymanuz
 Ƙorhuz size anı ızhār itmege Degme yere āşikāre itmege
 Didi çoban dutduñuz dīn-i Hāķı Bildüñüz şolda [ki] āyīn-i Hāķı
 Söyleñüz sırruñuzı kılām nihān Tañrı hāķķı kimseye kılmaz beyān
 Didi Yemliḫā bir evden kaçmışuz Bu fenā dūnyā işinden geçmişüz
- 270 Bilmişüz Dıķyānūs tañrı degül Kim anı ‘āşī bilen egri degül
 İstemege çıkmışuz ol Hālīķı Cümle maḫlūķātlarınıñ rāzıķı
 Yaradan Allāha ṫā‘at kılmaga Aña şāyeste ‘ibādet kılmaga
 Didi çoban ben de bu fikr itmişem Ol la‘īne özimi öğretmişem
 Oluram ben yazıda leyl ü nehār Bir arada eylemez göñlüm qarār
- 275 İster idüm tā ki ḫamdüm bulmuşam Ğamlu idüm ğamsız ādem bolmuşam
 Allāhi isterseñüz bir dem duruñ Ben gelince uşbu yerde oturuñ
 Ƙoyunlar şāḫiblere ṫapşurayum ṫapşurukdan soñra size ireyüm
 Yoldāşum ben size ḫande gitseñüz Eylerüm her ne iş size isteñüz
- 161^a Durdılar anlar revān gitdi cūvān Geldi gerisine ol *ba‘d ez-zamān*
 280 Düşdiler yola revāne oldılar Ƙorhudan ğāyet divāne oldılar
 Baķdı Yemliḫā gerü görđi ki it Gelür ardında didi kim ey igit
 Uşbu it on yıl baña yoldāş idi Gice gündüz yazıda ḫardāş idi
 Hīç ḫoyundan ayru olmazdı müdām Pāsbānlık eyler idi şubḫ [u] şām
 Bu ‘aceb şimdi ḫoyundan ayırđur Ardımızca zīrimüz dutup gelür
- 285 Benüm elüm varmaz anı öldürem Yalvaruben gerüsine döndürem
 Size ruḫşatdur ki anı urasız Urmagil dönmese hem öldüresiz
 Döndüler ṫāş-ıla anı urdılar ṫāş ile bir ayağın sündürdiler
 İt şu yerde ḫaldı anlar gitdiler Gör ki miskīn ite daḫi n’itdiler
 Baḫdı Yemliḫā gerü görđi gelür Aksaya ğāḫı yıķılur ğāḫ yürür
- 290 Döndi çobana didi [ey] yārimuz Cān u dilden sevgilü dildārımız
 Bunı döndür yoḫsa rüsvā oluruz Gizlü yerde ehl-i ğavġā oluruz
 Ƙomazam bu it bizi eyler ‘ayān İş getürür başumuza bir yamān
 Didi elüm varmaz anı döğmege Der ne döğmek dilüm ile söğmege
 Yazıda on yıl baña yoldāş idi Gelse düşmen üstüne ḫoldāş idi
- 161^b 295 Size ruḫşat virmişem kılıñ helāk Eylemezen sizüñ ile iştirāk
 Döndiler [ol] iti [pek] çok döğdiler Bir ayağın daḫi sündürdiler
 ‘Āciz oldı yürümekden nātüvān Nuṫuķ virđi aña Hāķ açdı zebān
 Didi kim ey ṫālibān-ı rāh-ı Hāķ Yola nice gide[yin] ben bī-ayaķ
 İki ayağımı çün sündürdüñüz Beni ğüyā eyleyüp döndürdüñüz
- 300 Siz seven ṫoğrı yolu ben de sevem Sizi her kim sevmese anı ḫapam

- Yeri gögi yaradanuñ kuluyam Haq bilür kim ma'rifetden doluyam
 Öziñüzden dönmezem öldürseñüz Öldürüp düşmanumu güldürseñüz
 İ'tikâdları yine oldu kavî Ma'rifetlen tolı şol imân nürü
 Nebbet-ile boynunu getürdiler Ol faķiri menzile yetürdiler
 305 İrdi küh[un] dâmenine ol zamân Didi Yemliĥâ çobana ey cüvân
 Biz yazı yüzini hiç görmemişüz Uşbu aralarda hiç yürmemişüz
 Yorĥunuz bir yer gerek olsa ĥarîn Yoĥlıyavuz bir dem ol yerden emîn
 Didi bu yerleri [ben] çoĥ görmüşem Ėoyun ile munda ben çoĥ yürmüşem
 Yaz günü bu daĥ yiñe yaylaĥ idi Ėoyı ĥış günde daĥi ĥışlaĥ idi
 310 Taĥ başında bir maĥara vardurur Seng-bâz durur anuñdur içidür
 162^a Ol maĥara olda bir hoş çeşme var İdelüm ol kehfün içinde ĥarâr
 Yüridiler çıĥdılar taĥ üstüne Geldiler [ol] çeşme-sâruñ üstüne
 İçdiler suyunı bes aç oldılar Yiyecek nesneye muĥtâc oldılar
 Var idi çeşme yanında bir dıraĥt Ėurma ağacı ĥurumuş idi saĥt
 315 El getürüp Yemliĥâ ĥıldı du'â Didi ey Rezzâĥ [u] ey Bârî Ėudâ
 Bu taleb ĥıldıĥımız yol haĥ ise Ol la'îñüñ yolu ki nâ-haĥ ise
 Bu ağacdan bize bâr vir yiyelüm Ėarnımızu doyuruben uyalum
 Ol zamân gördi [ki] ağac virdibâr Tökdi Haĥ öñlerine degmiş şemâr
 Yidiler ĥurmayı toyunca tamâm İldılar tañrıya şükrânı hemân
 320 Ol maĥaranuñ içine girdiler Şaydılar öz menziline irdiler
 Yatdılar yuĥudular ĥaĥ u henâk Oldı ervâĥı olardan infisâk
 İt daĥi iki ayaĥın uzadub Ėapuya toĥrı biri yol gözedüp
 Yatdı yuĥu ĥapdı anı nâgehân Ėaflet yuĥusına gitdi ol zamân
 Bir zamân geçdi işitdi ol la'îñ Ėaçmış ol altı ĥulâm-ı ehl-i dîn
 325 Ėışm-nâk oldı be-ser ol bî-ĥâre âb İstemege çıĥdı anlar bâ-gâzab
 Geldiler daĥ dâmenine irdiler Daĥa toĥrı oluruben yürdiler
 162^b Gitmez oldı aĥları çoĥ boşdılar Cümlesi andan aşıĥa düşdiler
 Ėün piyâde oldılar andan revân Ol maĥaraya irişdiler hemân
 Gördi Dıĥyânüs olar yatmış uyur Didi cellâda ki başların ayur
 330 Ėün cilve-dâr oldı şeytân-ı la'îñ Didi öldürmege ĥayr olmaz yaĥîn
 Bunları bu yerde bend itmek gerek Ėapusın muĥkem ĥılıp gitmek gerek
 Yazdırup târîĥini ĥazdurdı seng Eyledi mü'minleri ol yerde teng
 Şöyle yıldur ki olar oldı helâk Rîze-ĥâk olmadan ĥayli zamân [ĥâk]
 Didi olduĥa la'îñ-i bî-ĥisâb Ayda bir kerre gelür ol bî-kitâb
 335 Begler ile 'ayş u 'işretler ĥılıb Anlar için ĥayli ĥasretler ĥılıb
 Gider idi şehre ol kibr-i la'îñ Gitdi âĥir dünyâdan ka'r-ı zemîn

- Dār-ı ‘uqbāya kıluvamaz sefer Oldı ol mel‘ün tu‘ me-i nār u sağar
 Andan özge şehr-i Efsus üzre pâdişâh Elli nefer olmuş ol şâhib-sipâh
 Halka çü ‘ayânî oldı [ki] ‘ayân Eyledi emr-i şerî‘at birle beyân
 340 Küfri İslâma mübeddel eyledi Qamu müşkil işleri hâll eyledi
 Hâk te‘âlâ anı göge ağdurup ‘Āleme nūr-ı şerî‘at at yağdırup
 Çünkü üç yüz toköz ıl oldı tamâm Yuğudan uyandılar hep ve‘s-selâm
 163^a Uğrudan durdılar oturdılar Allâh adın dillere getürdiler
 Birbirine didiler çoğ yatmışuz Yuğlamışuz özümüzden gitmişüz
 345 Biri didi ne kadar yatduk ola Didi bir gün bā-buçuk yatduk ola
 Didi Yemliḡā çobana yā çoban Şehre gitsek bizi bilür merdümân
 Üstümüze gelmesün nāḡâh belâ Bu sebebden olmayalum mübtelâ
 Aqçe al sen şehre var getür ta‘âm Qarnumuz açdur virelüm aña kâm
 Aldı aqça eline oldı revân Bile çıqdı Yemliḡā gördi ‘ayân
 350 Ol mağara qapuda köhne dīvâr Ba‘zı yıḡılmış kimisi ber-qarâr
 Hırma ağacuñ yerinde yoğ eşer Çeşme suyunı qurumuş ser-be-ser
 Didi özüñe ne girmiş bu cihân Didi biz çoğ yuğlamışuz ey çoban
 Bunca tağyır bir gice handa olur Olsa uşbu bilmeyenüden olur
 Sen otur esbābuñı virgil baña Uşbu benüm esbābum virem saña
 355 Göreyüm [ol] çarḡı [ne] gerdişdedür Halk-ı ‘âlem cümlesi ne işdedür
 O çoban esbābını giydi hemân Yemliḡā yola düşdi oldı revân
 İrdi dervāzege gördi bir ‘âlem Qapuda dikmiş anı ehl-i kerem
 Ol ‘âlem üstünde ḡaḡ yazmışdılar Çevresinde ḡendeḡi qazmışdılar
 163^b Qapucıda sordı Yemliḡā nedür Bunda qoymuş bunu kim dīvānedür
 360 Didi var git bu aradan ey delü Şehre gitmek dilerseñ var ilerü
 Bu ‘âlemdür göge uzatmış seri Bunda dikmiş tañrınıñ peyğamberi
 Qazdı ḡendeḡ kişiler eglemesün El degüben anı yerinden almasun
 Sen meger dīvānesin ey bü‘l-heves Danışursın sözi ‘abes ‘abes
 Dün [ü] gün ben [bu] şehirden gitmişem Bir gice bir gün dıḡarda yatmışam
 365 Didi ey dostum beni işâr kıl Yuğuda isem beni bî-dâr kıl
 Görürem tağayyür itmiş bu cihân Nice ḡaldür bilmemişem ey cüvân
 Durdı girdi şehre [ol] vehim-nâk Girdi bāzâr içine ol dîn yasaq
 Nân-ı pez dükkânına oldı revân Didi ekmek vir baña ey nev-cüvân
 Al bu aqçe vir bahâsın varayum Yolcuyam yoldâşlaruma ireyüm
 370 Gördi ḡubbâz aqçeyi kıldı nikâ Didi bu ne aqçedür digil baña
 Genc mi bulduñ yoğsa ey merd-i ġarîb Uşbu naqdi görürem ben ki ‘acîb
 Didi ben genc bulmadum inan igit Doğrı söylerem [bunu] benden işit

- Uşbu şehriñ şehriyârüñ nağdidir Bu nice söz söylemenüñ vaqtidir
 Didi şehriñ pâdişâhı sikkesi Bu degül bunı geçürmez evvelkisi
 164^a 375 Var ise vir özge aqçe göreyüm İstedükçe saña ekmek vireyüm
 Bir [iki] aqçe dañi gösterdi ol Nânü kılmadı hıç birin qabül
 Sözi toğrı söyle bulduñ ise genc Yoğsa gâyet de bulursın derd ü renc
 Didi Yemlihâ ‘aceb dīvānesin Susamışsen bu garībün qanesin
 Sen ki Dıqyānūsı bilmez müsün Ekmekle bu aqçeyi almaz musın
 380 Oldı ol arada çok gavğa bülend Pâdişâh hâdimlerinden merd-i çend
 Nāgehān ol yerde hâzır oldılar Yükrüşüben ol araya geldiler
 Didiler uşbu ne kıldür bu ne qāl Bize söyleyün bilelüm uşbu hâl
 Didiler uşbu igit irdi bu dem Nânü dükkânına basdı qadem
 Ekmege aqçe virür genc-hāneden Eline girmiş aña vīrāneden
 385 Sordılar handesin ey merd-i garīb Didi bilmezem bu hâletdür ‘acīb
 Görürem bu dünyā ‘aceb gerdişdür Yoğsa ben yuğudayum ya bu düşdür
 Ben bu şehrimden dün ü gün varmuşam Bir gice ancak yazıda durmuşam
 Dıqyānūs aqçesidür bilün bil İtmeyünüz benüm ilen çok qālil
 Dutdılar Yemlihâyı hem itdiler Pâdişāhuñ hıdmetine gitdiler
 390 Var idi ol yerde iki pâdişâh Biri mü‘min biri kâfir dü-siyâh
 164^b Sordı andan pâdişāhey nev-cüvān Hansı yerdensin bize qıl gel ‘ayān
 Genc eger bulduñ ise saña helāl Hışsemüz vir olmasun size vebāl
 Didi ben genc bulmadum ey pâdişâh Ko yalan disem benüm ehl-i günāh
 Dün ü gün uşbu şehirden gitmişem Bir gice yazıda mesken dutmuşam
 395 Uşbu şehriñ şāhı Dıqyānūs ola Hâşā incitmek bize nāmūs ola
 Didi kim Dıqyānūsı biz bilmenüz Bir senün sözüñe hıç inanmanuz
 Doğrı söyle söziñi işidelüm Hem yine aña göre iş idelüm
 Didi yoğdur zerrece sözüm yalan Dıqyānūs aqçesidür uşbu inan
 Her kime disem sözüm kılmaz qabül Ben garībi dem-be-dem eyler melül
 400 Padişāhuñ bir vezīri var idi Gice gündüz hem enīs ü yār idi
 Oğumuş İncil hūb tefsīr-ile Pâdişāha söyledi tedbīr ile
 Ey şehinşāh-ı cihānsın bellü bil Bunuñ ile itmesünler qāl [ü] qāl
 Görmüşem tefsīr-i İncilde ‘ayān Var imiş bir pâdişāh evvel zamān
 Adı Dıqyānūs-ı bī-gümrāh imiş Cümle ‘ālem hālkına bed-rāh imiş
 405 Tañrılıq da‘ vāsın idermiş ‘ayān Kaçmış ol gümrāhdan altı cüvān
 Bir çoban ile bir it yoldāş olur Cümlesi birbirine qoldāş olur
 165^a Bir mağara girüben hem yuğulmuş Haq te‘ālā anları hem sağulmuş
 Üç yüz toquz ıl olubda tamām Uyanur bir uğrudan anlar ey hümām

- Getürüp ol demde ‘İsāya İmān Yine yuħuya girdiler ol zamān
 410 İhtimāl anlardan ola bu igit almanuz āzurge siz benden işit
 Döndi Yemliħāya didi ey cüvān orħma o aħvālũni eyle beyān
 Dıyānūs çodan devr ile abũl orħma ya üřenme ya olma melũl
 Ol la‘inden soñra elli pādiřāh Oldı şehr-i Efsusa řāhib-sipāh
 Geldi ‘İsā nebī İncil ile alka es-selām getürdi dil ile
 415 Söyle öz ħālini ey nev-cüvān İřidelũm özüñ eyle [ki] ‘ayān
 Düzdü Yemliħā yerinden ol zamān aldırub barmağı getürdi İmān
 Tāze kıldı dīnini řād oldı ol Ğuşsa vü ğamlardan azād oldı ol
 Sergüzeştin söyledi ol ser-be-ser Her ne gedı anlara virdi ħaber
 Didiler var mı bu yerden ħanumān Ya senũñ oğul uřağũñ ey cüvān
 420 Didi bir oğlançuğum var ne bilem Öldü mi ol aldı mı ya ne bilem
 şol filan maħallededür ħānemüz De ne ħāne menzil-i vīrānemüz
 Didiler [ki] bize göster ey emīn ātırımız cem‘ ola nāzenīn
 165^b Durdı Yemliħā eve oldı revān alk-ı ‘ālem düşdi ardınca hemān
 Kūçelerden gezdi evin bilmedi Nā-‘ilāc oldı řāatı almadı
 425 Geldi Cebrāil emīn dutdı elin Aldı gitdi aña gösterdi evin
 Girdi evin ehline virdi selām Aldılar selāmını durdı tamām
 İki kiři vardı evden ħaraca Beř on igit dağı ğöñli nūraca
 Didi Yemliħā bu ev benüm dūrür İmdi bilmezem bunda kimler durur
 Ol cüvānlar durdılar şavaşmaga Uşbu Yemliħā ile şalaşmaga
 430 Bir ħoca didi řavařmañ ğörelũm Evvel andan ne kişidür soralum
 Yerlü yerinde şamu oturdılar ocaya Yemliħāyı getürdiler
 Didi evvel sen adını söylegil ātırũñ itdükce ħürmet eylegil
 Didi Yemliħā durur adum benüm Yo idi nice evlādum benüm
 Didi dur atam diridür getürem Bir aradan ħidmetũne yetürem
 435 Anı bir zembīle oymuşlar idi Pābuğ-ıla bile şarmuşlar idi
 Evde bir şuş kimi olmuşıdı ol Bī-nihāyet belki ğöçmüşıdı ol
 Getürüp zembīli öñden oydılar Sũh ile aruncuğın devirdiler
 Ğözin açdı ğördü Yemliħāyı ol Ağladı ğāyetde oldı ol melũl
 166^a Didi bu benüm atamdur bī-ğümān Ben bu ħālde bu ise böyle cüvān
 440 Cümle durup ayağına düşdiler Birbirini oçup ouşdılar
 şehri ħalkı geldiler cümle tamām Elin öpüp oldı cümle řādumān
 Pādiřāh dağı ayağına düşdiler ‘Özürler Yemliħādan her dem diler
 Dir idi dem-be-dem ey yüzü māh Biz seni āzurge kılduk bī-ğünāh
 ātırũñı eyle sen bize ħelāl şol sebebden olmuşuz ehl-i vebāl

- 445 Didi [ki] Allâhdan olsun necât Emn içinde olasız hayyü'l-memât
 Didi ey ferzendlerüm bellü bilün Uşbu yere getürinüz bir külüng
 Uşbu evde koymuşam [ben] hayli zer Dıkyânūs aqçesidür bî-ħad zer
 Qazdılar çıkardılar beş altı küp Cümlesi altün gümüş birle tolu[p]
 Penc yek ayurdı şâha virinüz ol Şâh anı almaga itmedi qabül
- 450 Viridi cümle aqçeyi evlâdına Kısmet itdiler kamu ahfâdına
 Kamu kâfirler Müselmân oldılar Şâh-ile hep ehl-i imân oldılar
 Oldı bu devlete Yemliħâ sebab Qaldılar ol arada 'ayş u tarab
 Didi yoldâşlarımız açdur gidem Uşbu ni' metden onlara yetürem
 Didiler Yemliħâyâ ol iki şâh Biz hem anda varalum ey yüzi mäh
- 166^b 455 Olardur Haq [biz] ziyâret idelüm Tâkat olduqça ri' âyet idelüm
 Didi Yemliħâ ne' am gitmek gerek Gidüp olara tavâf itmek gerek
 Andan atlandı kamu oldı revân Qal[ma]dı Efsusda hiç bir cüvân
 Geldiler dağ dâmenine irdiler Atdan inmiş Yemliħâyı gördiler
 İndiler andan kamu ender zamân Didi Yemliħâ bilün ey merdümân
- 460 Munca müddet beni Allâh saklamış Kim dir üç yüz toquz ıl âdem yuħlamış
 Uşbu hâlden anlaruñ yoħdur ħaber Böyle tâ kim gitmek olmaz bî-ħaber
 Görse bu ħalkı olurlar vehm-nâk Qorħudan olur kamu sı zehr-çâk
 Size ħâşıl olur andan [çok] vebâl Baña olmaz yirüñi sımak ħelâl
 Siz duruñ bu yerde ilettem ta'âm Bildüreyüm bu ħâli anlara tamâm
- 465 Anları âgâh [u] bî-dâr eylerem Şoñra ben sizi ħaber-dâr eylerem
 Cümle aħsent didiler oldı revân Anı görüp cümle oldı şadumân
 Didiler ey yârimüz yoldâşımız Cân [u] dilden sevgilü yoldâşımız
 Şükr Allâha seni gördük esen Göñlümüz dutdı qarâr geldiñ esen
 Biz seni tanub dutdı çağlaruq Senden ötri bî-nihâyet ağlaruq
- 470 Didi Yemliħâ evvel yiyüñ ta'âm Söyleyem andan size bir ħoş kelâm
- 167^a Yidiler içdiler götürüldi ħân Didiler söyle sözüñ ey reh-nümân
 Didi Yemliħâ ki munda gelmişüz Belki üç yüz toquz ıl da ölmüşüz
 'İbret için Haq bize virmiş ħayât Kâfir elinden bize virmiş necât
 Ol la'inden soñra elli pâdişâh Gelmiş Efsus şehre şâhib-i sipâh
- 475 Leşkeriyle geldi sizi görmege Sizi görüp ħâliñizi şormaga
 Eylemiş 'İsâ nebî ħalka zuhür 'Âleme baş eylemiş şer' iyle nür
 Bu sözi işitdi kamu şad oldılar Şıdğ-ile imân şahâdet didiler
 Didiler Yemliħâ nic' itmek gerek Uşbu yerden qancarü gitmek gerek
 Siz ne dirsiz baña söyleñ aşikâr Leşker ile pâdişâh itmiş qarâr
- 480 Muntazırdur görmege sizi olar Şehre hem teklîf ider sizi olar

- Varsaker dünyāya māil oluruz Dīnimüz noḡşān [u] cāhil oluruz
 Yalvaralum Ḥaḡḡa alsun cānımız Tāze ter kılsun bizüm ĩmānımız
 Şaḡlamuş bu çaḡdan tañrı bizi Şaḡlasun şimden gerü yine bizi
 Tenimüz saḡ [u] selāmet ber-devām Dīnimüz ĩmānımız tāze tamām
- 485 Bu söze cümlesi kāil oldılar Cümlesi ölmege māil oldılar
 El getirüb Yemliḡā kıldı du‘ā Müstecāb kıldı du‘āsını Ḥudā
- 167^b Canların ḡabz itdi hem Perverdigār Ḳaldılar ol kehf içinde ber-ḡarār
 Ḥayli müddet ḡaldı leşker intizār Gitdi anlaruñ [hemi] şabr u ḡarār
 Geldiler ol kehfе yaḡın irdiler Pādişāhlar ḡār içine girdiler
- 490 Gördiler ölmüş ḡamu kıtmır ile Şol yaradan Tañrınuñ taḡdır ile
 Çok teessüfler çeküp aḡlaşdılar İki pādişāh birbiriyle çekişdiler
 Biri eydür ben kılam bunda binā Beklerem ben ‘ömrüm olunca fenā
 Biri eydür bu yeri mescid kılam Mü‘min olanlara ḡoş miḡāt kılam
 Arada ḡavḡa bülend oldu yaḡın Birbirin öldürmege oldu yaḡın
- 495 Ḡālib oldu [mü‘min-i] pāk-i‘tiḡād Ol orada mescid yapıdı oldu şād
 Şād u ḡürrem geḡinür emān-ile Bu fenādan ḡöçdiler ĩmān-ile
 Yoḡ bu fenā dünyānuñ ḡiḡi‘tibār Ḳalmadı ḡiḡ kimse devlet ber-ḡarār
 Kim ki geldi dünyāya gitmek gerek Mülk ü mālı cāhı terk itmek gerek
 ‘Aḡl olan alur ḡıyāmet azuḡın Tevbesüni boyar birle yazuḡın
- 500 Ey **Faḡırī** tevbe kııl Allāha dön Ḥāne-i ‘ömr olmamışken ser-nigün
 Ol ‘azizler ḡürmeti-ḡün yā ilāh Gerḡi bī-ḡad ḡoḡdurur bizde ḡünāh
 Geḡ bu ‘āşī ḡulları āzād kııl Raḡmetüñ birle bizi dil-şād kııl
- 168^a Eyleme maḡrüm-ı dīdār-ı Rasül İltimāsımız budur eyle ḡabül
 Sen Kerīmsin kere müñ ḡoḡdur senüñ Bendelere dergeḡüñ açuḡdur senüñ
- 505 Biz ḡünāh-kār besī sensen Şabūr Geḡ ḡünāhlardan bizüm sen yā Ḡāfūr
 ‘Āşilikde geḡdi ḡün eyyāmımız Dergeḡüñden özge yoḡ melceimüz
 Bī-nihāyet eyledünse ger ḡünāh Yarın itme rüz-ı maḡşer rüy-siyāh
 Şol ḡamu aşḡāb-ı kehfün ḡaḡḡı-ḡün Cümle āl-i ‘abā dīnün ḡaḡḡı-ḡün
 Geḡ bizüm cürm ḡünāhumdan yā Kerīm Ḳılma maḡrüm raḡmetüñden yā Raḡīm
- 510 Ni‘metin boldur senüñ [bī]-pāyān Seni Ḥaḡ bilmeyenün ĩmānıyoḡ beyān
 Bize şeyḡān mekrinden virḡil ḡalāş Ḳorḡaruz anuñ mekrinden ‘ām [u] ḡaş
 İdelüm ḡizmetüñi fermān-ile Gidelüm dergāhuña ĩmān ile
 Ol Kerīm-i Gird-ḡār-ı kār-sāz V‘ey Raḡīm [ü] pādişāh-ı bī-niyāz
 Oḡuyanı dinleyeni yazanı Raḡm eyle yā Ḡāfūr [u] yā Ḡanī
- 515 Kııl **Faḡırī**nün du‘āsı müstecāb Dest-ḡir ol uşbu bendeye rüz-ı ḡisāb
 Ḡarīḡ-i raḡmet-i Yezdān kesr-i bād Ki kātib rā bī‘l-ḡamdi küned yād

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de ölümden sonra dirilişin en önemli delillerinden biri olarak işlenen Ashâb-ı Khef kıssası, ilhamını Kur'an'dan alan Müslüman Türk müellif ve şairleri etkilemiş ve kıssayı manzum ve mensur şekillerde, yeniden kaleme almaya sevk etmiştir. Bu eserlerden biri, Fakîrî adlı bir şaire ait olan yukarıdaki manzumedir. Eserden hareketle Fakîrî'nin 1453 sonrasında bir tarih ile XVI. asır başlarında yaşadığı tahmin edilebilmektedir. Eserde kullanılan dil ve ifade hususiyetleri de bu durumu desteklemektedir. Ancak eldeki mevcut bilgiler ile Fakîrî'nin kimliğini ve kişiliğini tam olarak ortaya koyabilmek mümkün değildir.

Hikâye-i Ashâb-ı Khef, eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini taşıması yanında önemli oranda Farsça ve Arapça kelime hazinesine de sahiptir. Bu bilgilerden hareketle eseri, bir geçiş dönemi eseri olarak kabul etmek mümkündür. Dilimize Arapça ve Farsça kelimelerin bol miktarda girdiği bu geçiş döneminde, İslâmiyet'i zihinlere ve gönüllere daha iyi yerleştirebilmek için bu tür Kur'an merkezli metinlere sıklıkla rastlanmaktadır.

Bu tür metinler, inşa edildikleri çağlarda, hem çocuklara hem de büyüklere okunarak veya anlatılarak, bir eğitim aracı olarak kullanılmış olmalıdır. Kolay ezberlenmesi ve akılda kalması için bazen manzum olarak kaleme alınan bu hikâyeler, Türk milletinin hafızasında ve kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Zira İslâmî ve insanî değerleri bu tür hikâyeler, kıssalar, menkabeler, masallar vb... içerisine yerleştirerek vermenin bir eğitim metodu olduğu muhakkaktır. Bu minvalde hikâyede, sayı itibarıyla az olsa ve karşılarında güçlü, zalim ve kendisini tanrı olarak gören bir pâdişah olsa da, inananların ve Allah'a iman edenlerin muhakkak kurtuluş ve zafere ulaşacağı teması vurgulanmış, bu düşünce yerleştirilmeye çalışılmıştır.

Ashâb-ı Khef hikâyesi, daha önceleri meşhur ve popüler bir hikâye olduğu hâlde, son yıllarda Müslüman zihinlerden birazcık uzaklaşmış bir olgudur. Bugün ancak bu hikâyenin nerede yaşandığı yönündeki tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Zira bünyesinde Ashâb-ı Khef mağarası olan her bölge hâdisenin kendi bölgelerinde cereyan ettiğini ifade etmekte ve Ashâb-ı Khef'i sahiplenmektedir.

Her ne kadar bugün bu tür hikâyeler üzerinden değerler eğitimi yapma imkânı yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuş ise de, dünyada hızla artan inanç

turizminin Ashâb-ı Kehf'e olan merak ve ilgiyi artırdığı ve daha da artıracığı muhakkaktır. Ashâb-ı Kehf mağaralarıyla ünlü Türkiye bu hususta önemli bir merkez olmaya namzettir. Bu tür eserler, belki biraz daha modernize edilerek ve günümüze uyarlanarak çocuklarımıza, gençlerimize yeniden sunulurken; diğer taraftan, inançlar açısından son derece önemli bu mekânlar, birer turizm mekânı hâline getirilmeli, bunun için gerekli her türlü faaliyet gerçekleştirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Çınarcı, M. Nuri. *Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in Tezkiretü'ş-Şuarâ'sı ve Transkripsiyonlu Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2007.
- Dağhan, Mehmet Diyadin. *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 1998.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Erdem, Mevlüt - Demir, Ahmet. "Metinsel-Aşkınlık Bakımından Ashâb-ı Kehf'in Türk Dili ve Edebiyatına Yansımaları". *Millî Folklor* 121 (Bahar 2019): 16-29.
- Ersöz, İsmet. "Ashâb-ı Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 465-467, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Esrar Dede. *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*. haz. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Fakîrî. *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf*. Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2461/8: 152^a-168^a, Ankara Millî Kütüphâne.
- "Fakîrî". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 3: 151-152. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. trc. Asım Baltacıgil. 4 Cilt. İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1988.
- İpekten, Haluk ve diğerleri. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- İsen, Mustafa. *Latîfî Tezkiresi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Kılıç, Filiz. *Meşarîrü'ş-Şuarâ İnceleme Tenkitli Metin*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1994.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şuarâ*. haz. İbrahim Kutluk. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981.
- Koncu, Hanife. "Bir Ashâb-ı Kehf Kıssası: Hâzâ Kıssa-i Ashâbü'l-Kehf". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Amil Çelebioğlu Hatıra Sayısı* 10/10 (2013): 275-318.
- Mehmet Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

- Sert, Özlem. *Hristiyan ve İslam Kültürlerinde Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) İnancı*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Şenödeyici, Özer – Yakar, Ahmet. *Yedi Uyurlar Lafzalı Nuri'nin Ashâb-ı Kehf Manzumesi*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsu'l-A'lâm*. (Tıpkı Basım) 6 Cilt. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Travay, Nesrin. *Fakîrî'nin Risâle-i Ta'rifât'ının Edisyon Kritiği*. Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1939.
- Ulçugür, İsmail. *Fakîrî ve Risâle-i Ta'rifât'ı*. Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1947.
- Yılmaz, Kaşif. "Fakîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 131-132, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Kaşif. *Fakîrî, Şehrengiz-i Fakîrî, Risale-i Fakîrî*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1978.
- Yılmaz, Nuran. "Klâsik Türk Şiirinde Ashâb-ı Kehf: İslâmî'nin Mesnevîsi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak 2006): 34-65.
- XIII. *Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, haz. Ömer Asım Özsoy ve Dehri Dilçin. 8 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969-1977.
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Fakîrî", erişim: 28 Nisan 2019. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3777>

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

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2019, (15): 393-425

Taberî'nin "el-Câmiu'l-beyân" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler
Ezdâd Words in the Qur'an According to "al-Câmiu'l-bayân" of Tabarî

Selami YALÇIN

Dr. Öğr., Sakarya Üni. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, Sakarya Uni. Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya/Turkey

yalcinselami23@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-00067-7076-9498

Atıf: Yalçın, Selami. "Taberî'nin 'el-Câmiu'l-beyân' Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 393-425. **Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.557767>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 393-425

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Taberî'nin "el-Câmiu'l-beyân" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler

Öz: Arapçadaki bazı kelimeler zıt anlamlar taşımaktadır. "Ezdâd" başlığı altında incelenen böyle kelimelerle ilgili bazı eserler yazılmış, onların ortaya çıkış nedenleri incelenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de de zıt olgular çoğunlukla farklı lafızlarla, nadiren de ezdâd kelimelerle ifade edilmiştir. Bazı müfessirler tefsirlerinde ilgili âyetleri açıklarken bu kelimeleri zıt yönleriyle ele almışlardır. Burada asıl sorun Kur'ân'da ezdâd türünde kaç kelimenin bulunduğu hususunda ittifakın bulunmamasıdır. Bu yüzden ilk dönem müfessirlerinden Taberî'nin "*Camîu'l-beyân*" tefsirinde kaç kelimeyi "ezdâd" olarak kabul ettiği önem arz etmektedir. Zira aynı zamanda bir dilci olan müfessirin bu konudaki açıklamaları kelimelerin doğru anlaşılmasına ışık tutacaktır. Bu sebeple Taberî'nin tefsirinde "ezdâd" olarak tanımladığı kelimeler araştırılmıştır. Dilcilere göre bu kategoride sayılan kelimelerin Kur'ân'da geçtiği âyetlere Taberî'nin verdiği manalar incelenmiş; onun "ezdâd" kabul ettiği Kur'ân'daki 33 kelime hakkındaki açıklamaları burada aktarılmaya çalışılmıştır. Yöntem olarak ise önce dilciler ile başka bazı müfessirlerin ilgili âyette geçen "ezdâd" kelimeye verdikleri anlamlar aktarılmış sonra da Taberî'nin âyetteki kelimenin manasıyla ilgili açıklamaları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân'da Ezdâd, Ezdâd, et-Taberî, el-Câmiu'l-beyân, Zıt Anlamlı Kelimeler, Eş Anlamlı Kelimeler.

Ezdâd Words in the Qur'an According to "al-Câmiu'l-bayân" of Tabarî

Abstract: Some words in Arabic express opposite meanings. Some works related to such words studied under the heading of "ezdâd" were written and the reasons for the emergence of such words were examined. In the Qur'an, the opposite phenomena are generally stated with different words and rarely expressed in the ezdâd words. A group among mufasssirs have discussed these words in opposite directions when explaining related verses in their exegesis. The main problem is that there is no consensus about how many words in the Qur'an are of the type of ezdad. Therefore, it has an importance that how many words Tabarî, one of the first period mufasssirs, considered as "ezdâd" in his "al-Câmiu'l-bayân". The explanations of the mufasssir, who is also a linguist, will shed light on the correct understanding of the words. That's why, the words which Tabarî describes as ezdad in his work are examined. The meanings given by Tabarî to the verses which include the words that are counted in this category by linguists are analyzed and his explanations about the 33 words in the Qur'an which he accepted as "ezdâd" are aimed to be relayed here. For the method, firstly, the meanings given by linguists and some other mufasssirs to the "ezdâd" word in the related verse were explained and then Tabarî's explanations about the meaning of the word in the verse were discussed.

Keywords: Tafsir, Ezdâd Words In the Qur'an, Ezdâd, al-Tabarî, al-Câmiu'l-bayân, Antonym, Synonym.

الكلمات المتضادة في القرآن التي ذكرها الطبري في تفسيره "جامع البيان"

الملخص: يدل بعض الكلمات في اللغة العربية على معانٍ متضادة، وألف بعضُ الكتب الذي يبحث عن هذه الكلمات بعنوان الأضداد، وتدرس أسباب ظهورها. و عتبر عن ظاهرة التضاد في القرآن الكريم بالفاظ مختلفة، وبنفس الكلمة على الدور. ولذلك فإننا نجد بعض المفسرين يتناولون الكلمات عند شروحيهم الآيات ببيان ضدها. وهناك مشكلة أخرى: لأن المفسرين لم يتفقوا في تثبيت الكلمات الأضداد في القرآن وكم هي أعداد الكلمات المتضادة فيه. ولذا فمن المهم أن نعرف عدد الكلمات المتضادة التي ذكرها أحد قدماء المفسرين وهو الطبري في كتابه جامع البيان. وإضافة إلى ذلك أن شرح هذه الكلمات من قبل مفسر لغوي الطبري تعتبر في غاية الأهمية لفهم هذه الكلمات. وبهذا السبب فقد تم بحث هذه الكلمات المتضادة التي ذكرها ابن جرير الطبري في تفسيره. وتم هذا البحث المعاني التي ذكرها الطبري في تفسيره الآيات القرآنية المعودة في المتضادات حسب تصنيف اللغويين، بالإضافة إلى الكلمات الثلاثة والثلاثين التي يعدها الطبري من الكلمات المتضادة. أما المنهج الذي سارت عليه الدراسة فإنها تعتمد أولاً ذكر أقوال اللغويين في الكلمات التي عُدَّت من المتضادات ومن ثم تتناول كلام الطبري حول هذه الكلمات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الأضداد، القرآن، الأضداد، الطبري، جامع البيان، كلمات متضادة، كلمات مترادفة.

GİRİŞ

Tefsir çalışmalarının amacı Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi anlaşılması ve Allah'ın maksadının açıklanmasıdır. Müfessir bunun için Kur'ân'daki her âyeti incelerken araştırmasını daha da derinleştirerek kelimeleri de tahlil etmeye çalışır. Özellikle dirâyet tefsirinde kelimelerin lafzî manaları, etimolojik yapıları ve i'râb durumları önemli bir çalışma alanıdır. Zira Allah'ın maksadının anlaşılmasında kelimeler hayati öneme sahiptir. Bu nedenle İslâm'ın ilk asrından itibaren günümüze kadar İslâm Tarihi boyunca Kur'ân kelimeleri üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır.

Kelimeler bir veya birden çok anlamı ifade etmek üzere kullanılabilirler. Bu durum pek çok dilde olduğu gibi Arapçada da dilcileri meşgul etmiştir. Fakat Arapçada bir kelimenin birden çok anlamda kullanılmasının yanında bir de zıt anlamlarda kullanılması Kur'ân araştırmacılarının da dikkatini çekmiştir. Zira Kur'ân'da bir tek sözcükte karşıt anlamların varlığına rastlamak mümkündür. Bu türdeki kelimelere "ezdâd", kitaplara da "kitâbu'l-ezdâd" denilmiştir.

Ezdâd'la ilgili yazılan müstakil bazı kitapların dışında, eserlerinde bu konuda ayrı bir bahis açanlar da olmuştur. Yine dilcilerin dışında Taberî (ö. 310/923) başta olmak üzere bazı müfessirler de eserlerinde ezdâd kelimelerle ilgili bilgilere yer vermişlerdir.

Ülkemizde özellikle Arapça ve tefsir alanında akademik çalışma yapanlar "ezdâd" konusuyla ilgilenmiş, kitap ve makaleler kaleme almışlardır. Abdulmuttalip Arpa'nın "*Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri*", Ali Benli'nin "*Muhammed el-Medenî et-Trabzunî ve Risale fî Beyâni'l-Ezdâd*", Muharrem Çelebi'nin "*Ezdâd*", ve "*Arapça'da Ezdâd Meselesi*", Süleyman Recep Çıbıklı'nın "*Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meâllere Yansımaları*", Fadime Kavak'ın "*Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*", ile Mustafa Öncü'nün "*İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un (ö. 206/821) "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapça'da Ezdâd Olgusu*" makaleleri kayda değer çalışmalardır.

Bu alanda yurt dışında ve yurt içinde bazı kitaplar yayınlanmış ve tez çalışmaları yapılmıştır. Telif edilen eserler farklı sayıda ezdâd kelimeyi ele almışlardır. Muhammed b. Ferhân ed-Dûsûrî'nin "*el-Edzdâd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm inde'l-müfessirîn*" isimli tezinde 84; Latruş Muhammed Lemîn'in "*el-Ezdâd ve tercümetühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ila'l-lugati'l-Firansiyeye inde Ebî Bekr Hamza*" isimli Yüksek Lisans Tezinde isim, fiil ve harf tasnifi yapılarak alfabetik sırayla 80; Ahmet Muhtâr Ömer'in "*el-İştirâk ve't-tezâd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*" kitabında 58; Talib

Muhammed İsmail ve Nûr Ahmed Abdullah'ın birlikte kaleme aldığı “*et-Telâzumu'd-delâlî li elfâzi'l-ezdâd fi siyâki'l-Kur'ânî*” eserinde 37 kelime alfabetik sıraya göre ele alınarak incelenmiştir.

Ülkemizde Abdulmuttalip Arpa, “*Kur'ân'da Ezdâd*” adlı kitabı yayınlamıştır. Eser, Türkçe yazılmış olması açısından önemlidir. Kitap, Dûsûrî'nin “*el-Ezdâd fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm inde'l-müfessirîn*” isimli tezine çok benzemektedir. Arpa, Dûsûrî'nin tezinde listelediği 84 ezdâd kelimesinin üçü (“*صَيِّنٌ، مَا، طه*”) haricindeki bütün kelimeleri, onun yöntemine benzeyen bir şekilde ele almıştır.

Arapçadaki ezdâd kelimeler hakkında ezdâd kitaplarında ittifak bulunmamaktadır. Bu çalışmada günümüzde yazılmış olan eserlerin vermiş olduğu ezdâd kelime listeleri esas alınarak Taberî tefsirinde bunların hangilerine zıt anlam verildiği araştırılmıştır. Ezdâd türü kelimelerin ortaya çıkış sebepleri ve onların zıt anlamlarını bilme yöntemleri izah edilmiştir. Kelimeler alfabetik sırayla ele alınmıştır. Dilciler ile tefsircilerin kelimeye verdiği anlamlar aktarıldıktan sonra bahse konu olan kelimenin zıt anlamda geçmekte olduğu âyetin Arapçası ve meâli yazılmıştır. Kelime başka âyetlerde de geçmişse onlar da aynı şekilde yazılmış; Taberî'nin kelimelere verdiği manaların izi sürülmüş ve ifadeleri karşılaştırılmıştır. Hadislerde ilgili kelimenin kullanımı varsa bazen o da nakledilmiştir.

1. Ezdâd'ın Lügavî ve İstîlâhî Anlamı

Sözlükte “ezdâd”, zıt kelimesinin çoğulu olup bir şeyin tersi, aksi, karşıtı vb. anlamlara gelmektedir.¹ İbn Sîde (ö. 458/1066), “bir kelimenin, siyah-beyaz gibi aynı anda bir arada bulunması mümkün olmayan zıt nitelikler ve birbirinin karşıtı olan zıt iki şey için kullanılması manasına gelir.” derken; İsfehânî (ö. 502/1108) ve başka dilciler, “siyah-beyaz, hayır-şer gibi aynı cinsten olan ve özel bir nitelikte birbirinin karşıtı olan iki şey için kullanıldığını” söylemişlerdir.²

Terim olarak “ezdâd” ise yazılışları aynı fakat manaları zıt olan kelimelere denir.³ Yani bir lafzın hem belli bir manaya hem de onun karşıtı bir manaya delalet

¹ Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), 3: 263; Muhammed b. Ferhân ed-Dûsûrî, *el-Edzdâd fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm inde'l-müfessirîn* (Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, 1430), 19; Abdulmuttalip Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd* (Ankara: Gece Kitaplığı, Yason Yayınevi, 2014), 81; Muharrem Çelebi, “Arapça'da Ezdâd Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (ts.): 38; Mustafa Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un “Kitâbu'l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/ 2 (2013): 298.

² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cefal (Beyrut: Dâru ihyâi turasî'l-Arabî, 1996), 4: 173; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1412), 1: 503; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 263.

³ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 173; Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 21; Muharrem Çelebi, “Ezdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 47; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 14; Fadime Kavak,

etmesidir.⁴ باع "satmak- satın almak", الجَوْنُ "beyaz-siyah, aydınlık-karanlık" kelimeleri buna örnek olarak verilebilir.⁵

Ezdâdın Arapçaya özgü bir olgu olmadığı söylenebilir. Türkçede de çok anlamlı ve zıt anlamlı kelimeler bulunmaktadır. Zira "yavuz" kelimesinin "kötü, fena" ve "iyi, güzel" anlamalarına geldiğini biliyoruz. Yine "paralanmak" kelimesi hem "parasızken para elde etmek" hem de "sıkıntı ve üzüntü içinde olmak" anlamında kullanılır. Aynı şekilde "bitmek" kelimesi hem "tükenmek, sona ermek" hem de "ortaya çıkmak, yeşermek" manasında kullanılmaktadır. Konu etraflıca incelendiğinde Türkçede de aynı olgunun mevcut olduğu görülmektedir.⁶ Ancak ezdâd kavramı Türkçedeki "karşıt anlamlı sözcükler" manasında değildir.⁷ Birden fazla mana içermeleri yönünden, zıt anlamda olan ve zıt olmayan farklı iki manaya gelen müşterek lafızlara benzerler;⁸ ancak bu tür kelimeler, bir lafızda iki karşıt (zıt) mana içerirler.⁹ Zıt anlamlılara الجَوْنُ "siyah-beyaz" ile الجَلَلُ "büyük-küçük" kelimelerini,¹⁰ zıt olmayan farklı anlamlara gelen kelimelere ise العَيْنُ "göz, göze" kelimesi örnek verilmektedir.¹¹

Arapça nazıl olan Kur'ân'ın, ilk muhataplarının dilini kullanması doğal olduğu gibi zorunlu bir durumdur. Bu çerçevede Kur'ân, Arapların konuşmalarında ve şiirlerinde kullandıkları hakikât, mecâz, tasrih, kinâye, icâz ve itnâb gibi söz sanatlarını en yüksek düzeyde ve edebi bir şekilde kullanmıştır. Bu edebi sanatların oluşumunda kelimelerin çok anlamlılık özelliği şüphesiz önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bu düşünceden hareketle Kur'ân'da ezdâd türü kelimelerin kullanılması olağan bir durumdur.¹²

⁴ "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 124; Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzunî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd", *Eskiye Dergisi* 31 (Güz-2015): 153.

⁴ Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 298.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 101-102; Çelebi, "Ezdâd", 47; Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 299.

⁶ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr/index.php>. (05.12.2017); Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 302.

⁷ Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 298.

⁸ Muhammed el-Medenî et-Trabzunî, *Risâle fî beyâni'l-ezdâd*, thk. Ali Benli, *Eskiye Dergisi* 31 (Güz-2015): 168; Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzunî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd", 148.

⁹ Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", 124.

¹⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 175-176; Medenî, *Risâle fî beyâni'l-ezdâd*, 168; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 117; Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzunî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd", 152-153.

¹¹ Medenî, *Risâle fî beyâni'l-ezdâd*, 168.

¹² Abdulttalip Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (2010): 33-34.

2. Ezdâd'ın Ortaya Çıkış Sebepleri

Dil âlimleri ezdâdın ortaya çıkışının en önemli nedenleri arasında kelimenin konuluşundan sonra ortaya çıkan değişiklikleri; istiâre,¹³ lehçe farklılıkları, anlam genişlemesi, ses değişiklikleri, vezin farklılıkları, kelimenin iki ayrı kökten gelmesi ve psikolojik ve sosyal sebepleri saymaktadırlar.¹⁴ Arpa, sebeplere şunları da eklemektedir:

- a- Kelimenin dildeki ilk vazedilmesi,
- b- Komşu dillerden aktarım,
- c- Belağî etkenler: Hazif, ihtisâr, mecâz ve istiâre gibi edebi sanatlar,
- d- Sarf'a dayalı etkenler."¹⁵

Arapların kabile hayatı yaşamaları ve onların farklı lügatler kullanmaları Arapçada ezdâddan sayılan kelimelerin oluşmasına ve belki de başka dillerdekilerden daha fazla bulunmasına yol açmıştır. Mesela bir kabiledede جُزْ kelimesi "beyaz" anlamında kullanılırken başka bir kabiledede "siyah" anlamında kullanılmış, sonra iki kabile bu farklı istimali birbirlerinden almışlardır.¹⁶ Arpa, Suyûtî'den (911/1505) ezdâdla ilgili şunu nakletmektedir:

"Arap dilinde bazı kelime ve cümleler birbirlerini izah, itmam ve beyân ederler. Böylece bir kelime iki zıt anlamda kullanılmış ise onun hangi anlamda kullanılmış olduğu bazı karineler vasıtasıyla anlaşılabilir."¹⁷

Ezdâdın doğmasında kelimelerin şekillerinde meydana gelen değişikliğin önemli etkisi olduğu ileri sürülmekte ve bu değişiklikte bazen tashîf bazen de tahrifin rol oynadığı tahmin edilmektedir. Mesela hem "gizledi" hem "açıkladı" anlamındaki اَسْرَ fiili aslında "gizledi" manasındadır. Bu kelime اَشْرَ "açıkladı" ile karıştırılarak şın sesi sîn sesine dönüştürülünce iki ayrı mana ifade eder hale gelmiştir.¹⁸

Kutrub: "Araplar dillerindeki genişliği göstermek üzere kelimelere zıt anlamlar yüklemişlerdir." derken; bir başkası: "Bir kelime iki zıt anlama gelirse, bu kelime aslında tek anlama sahiptir, sonradan anlamında genişleme olmuş ve zıt ek bir anlam kazanmıştır."¹⁹ demiştir.

¹³ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 173.

¹⁴ Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", 125-127; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 94-100.

¹⁵ Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 94-100; Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", 20-23.

¹⁶ İsmail- Abdullah, *et-Telâzum*, 29.

¹⁷ Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", 18.

¹⁸ Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", 47-48.

¹⁹ Medenî, *Risâle fi beyâni'l-ezdâd*, 168.

3. Bir Kelimenin Ezdâd'dan Olduğu Nasıl Bilinebilir?

Kelimenin zıddından ayrılması öncelikle karineyle bilinir. الَّذِينَ يَنْظُرُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ “Rablerine kavuşacaklarını ve Ona döneceklerini bilenler.” (el-Bakara 2/46) âyeti kerimesindeki ظَنَّ kelimesinin siyâk ve sibâkına bakıldığında, onun kesin bilgi ifade etmekte olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Zira ahirette hesap vermek büyük bir iman prensibidir, ondan şüphe etmek küfürdür.²⁰ Ayrıca hiçbir akıl sahibi Allah'ın kendisine kavuşma hususunda şüphe edenleri övdüğünü düşünemez. وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ “Zünnun (balık sahibi) hakkında söylediğimizi de an. O, öfkelenerek giderken, kendisini sıkıntıya sokmayacağımızı sanmıştı.” (el-Enbiyâ 21/87) âyetinde geçmekte olan ظَنَّ kelimesi ise Hz. Yûnus hakkındadır ve “ummayı ve sanmayı” ifade etmektedir. Zira hiç bir Müslüman Yûnus'un (as) Allah'ın gücünün kendisine yetişemeyeceğine inandığını söyleyemez.²¹

İkinci bilme yöntemi ise lügat ve dilcilerin vazgeçilmez kaynağı olan cahiliye dönemi ile İslâm'ın ilk dönemlerindeki Arap şiirine müracaat etmektir. Sonra Hz. Peygamber'in (sav) hadisleri de kelimenin istimali ve anlamları hakkında önemli bilgiler içermektedir. Özellikle ilk döneme ait bütün bu bilgileri derlemiş olan Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân'ı* ezdâd kelimelerle ilgili önemli bir kaynaktır ve geniş malumatlar ihtiva etmektedir.

4. Taberî'ye Göre Kur'ân-ı Kerim'de Geçen Ezdâd Kelimeler

İyi bir dilci olan Taberî aynı zamanda tefsirinde dil yönünden kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durur ve onların Arap dilindeki kullanılışlarını inceler. Sarf ve nahiv meselelerinde Basra ve Kûfe âlimlerine dayanır. Ancak genelde Kûfe nahivcilerinin görüşlerini tercih eder. Zaman zaman kelimelerin i'rabları üzerinde önemle durur ve nahivcilerin manayı açıklayıcı mahiyetteki görüşlerine yer verir.²²

Taberî pek çok konuda olduğu gibi dil konusunda da engin bir birikime sahiptir. Kelimelerin lügat anlamlarına hâkimdir. Kendisinden önceki ulemanın kelimelere verdiği manalara vakıftır. Bir sözcüğün anlamını verirken onun Kur'ân'daki ve hadislerdeki kullanımlarından, şiirden ve Arapların günlük konuşmalarındaki istimallerinden yararlanmaktadır. Kelimelerden kastedilen manayı açıklamak için bazen şairin adını zikrederek, bazen da zikretmeden eski

²⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 174.

²¹ Medenî, *Risâle fi beyâni'l-ezdâd*, 168.

²² İsmail Cerrahoğlu, “Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 106.

Arap şiirlerinden örnekler (şevâhid) getirir.²³ Onun bu birikimi ve tutumu, ezdâd olarak nitelenen kelimelerle ilgili yaptığı açıklamalara da yansımaktadır.

Müfessirin, Arapça'daki ezdâd kelimelerin varlığı olgusunu ve onların Kur'ân'da bulunduğu görüşünü kabul ettiği görülmektedir. الشفق kelimesini açıklarken: "Bazıları da şafak, hem kızılığın hem de beyazın adıdır, demektedir. Bunlar onun ezdâddan olduğunu söylediler. Kanaatime göre sözün doğrusu şudur: Yüce Allah bununla hem gündüzün gidişine, hem de gecenin gelişine yemin etmiştir."²⁴ demektedir. Benzer bir açıklamayı عسعس kelimesi için de yapmaktadır. et-Tekvir 81/18'deki âyette geçmekte olan kelimeyle ilgili: "Bununla hem gecenin gidişine hem de gündüzün gelişine yemin edilmektedir." ifadesini kullanmaktadır.²⁵

Onun bu sözlerinden, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de bir kelimeye aynı anda zıddı olan iki manayı ifade etmiş olduğunu kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Bu da Taberî'nin bunu üslup zenginliği olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Ancak o, ezdâdın ortaya çıkış nedenleriyle ilgili değerlendirmelere girmemektedir. Dilcilerin kelimelere zıt anlamlar verdiğini, bazı ezdâd kelimelerde farklı tutumlar sergilediklerini söylemektedir. Kelimeleri açıklarken bazen Basralıların, Iraklıların ve Kûfelilerin diğer dilcilerden farklı verdiğini manaları da zikretmektedir.²⁶ Bazen kelimeyi ezdâd olarak tanımlamakta, bazen de ezdâd nitelemesi yapmadan farklı âyetlerde ona farklı veya zıt manalar vermektedir. Kelimeyle ilgili kendisinden önceki dilcilerin görüşlerini naklederken onların âyetlerden, şiirlerden veya Arapların sözlerinden verdikleri şahitleri de aktarmaktadır. Taberî bazen de "Arap dilciler şöyle demektedir"²⁷ veya "Araplar bu manada kullanmaktadır"²⁸ diyerek dilcilerin görüşlerini aktarmaktadır. Kendi görüşü olarak verdiğini manalarla ilgili hadisten,²⁹ şiirden³⁰ veya Arap kelâmından şahitler getirmektedir.³¹

Taberî'nin yaptığı başka önemli bir şey ise ele aldığı ezdâd kelimenin manasıyla ilgili kendisinden önce söylenmiş sözleri senetleriyle birlikte nakletmiş

²³ Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân", 7: 106.

²⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24: 318.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 257.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 496-501; 18: 84; 24: 318.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 55-56; 83-84; 23: 62.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 498; 24: 370.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 232-234.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 17-19; 2: 200-201; 4: 511; 5: 496-498; 17: 523-524; 18: 83;

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 17-19; 2: 200-201; 18: 83-84.

olmasıdır. Sahabeden İbn Abbâs,³² Hz. Ali,³³ Hz. Ömer, Hz. Âişe, İbn Mesûd, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muaviye ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (r.anhum) kelimenin manasıyla ilgili rivâyetler nakletmektedir.³⁴ Özellikle İbn Abbâs'tan çok sayıda nakilde bulunmaktadır. Tabîinden ve tebeu't-tabîinden Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713),³⁵ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714),³⁶ Mücâhid (ö. 103/721),³⁷ İkrime (ö. 105/723),³⁸ Dahhâk (ö. 105/723),³⁹ Hasan Basrî (ö. 110/728),⁴⁰ Katâde (ö. 117/735),⁴¹ Atiyye (ö. 111/729-30),⁴² Zeyd b. Eslem (ö. 136/754),⁴³ Süddî (ö. 127/745)⁴⁴ İbn Zeyd,⁴⁵ Kelbî (ö. 146/763)⁴⁶ ve İbn Cüreyc'den (ö. 150/767)⁴⁷ kelimelerin anlamlarıyla ilgili nakiller yapmaktadır. Bazen bu nakillerin tahlilini de yapmakta ve kendi kanaatini ifade etmektedir.

Taberî'nin "Câmiu'l-beyân"da ezdâd kategorisinde saydığı veya farklı âyetlerde zıt manalar verdiği kelimeler ise şunlardır:

4.1. أُمَّة: Bir Kişi/Topluluk

Kelime hem "bir tek insan" hem de "insanlardan bir topluluk" anlamında ezdâddandır.⁴⁸

Taberî kelimeyi çok anlamlı kelimelerden saymıştır. İnsanlardan bir topluluğa ve Allah'a itaat eden abîd bir adama "ümme't" denildiğini söylemektedir.⁴⁹ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا "Böylece sizi ortada bulunan bir ümmet kıldık." (el-Bakara 2/143) âyetinde geçen kelimeye "bir sınıf insan, bir asırda yaşayan insanlar" anlamını verirken,⁵⁰ Kasas 28/23. âyetteki kelimeye "birçok insan, insanlardan bir kısmı" manasını

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 500-506; 5: 502; 15: 9-10; 18: 636-637; 22: 559-560; 23: 485; 585; 24: 256-257.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 506; 24: 256.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 500-511.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-640.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-639.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 19; 2: 49; 5: 503; 14: 417-418; 15: 9-10; 17: 232-234; 18: 638-639; 22: 558-560; 24: 20, 256-257.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 636-640; 5: 503; 22: 559-560.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 504; 15: 9-10; 17: 232-234; 22: 559-560; 23: 486; 24: 256-257.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638; 24: 256.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 503; 14: 417-418; 15: 9-10; 17: 232-234; 18: 636-637; 22: 559-560; 24: 256-257.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 256-257.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-640.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 19-20.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 19; 14: 168; 23: 585; 24: 256-257.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-639.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 19-20; 2: 49; 17: 232-234.

⁴⁸ Latruş Muhammed Lemîn, *el-Ezdâd ve tercümetühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ila'l-lugati'l-Firansiyeye inde Ebî Bekr Hamza* (Yüksek Lisans Tezi, Cezair, 2007-2008), 64; Ömer, *el-İştirâk*, 141.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 221.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 141.

vermiştir.⁵¹ "İbrahim, şüphesiz Allah'a boyun eğen ve O'na yönelen bir önderdi." (en-Nahl 16/120) âyetinde ise kelimeyi tekil anlamda "insanlara hayrı öğreten kişi" şeklinde izah etmiştir.⁵²

4.2. بَرَحٌ : Bir Yerde Kalmak/Bir Yerden Ayrılmak

Kelime, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939) ve Kutrub tarafından; "gizli olanın açığa çıkması ve açıkta olanın gizlenmesi"; "bir yerde kalmak ve bir yerden ayrılmak, gitmek" manalarında ezdâddan sayılmıştır.⁵³

Taberî, "Artık babam bana izin verene kadar bu yerden ayrılmayacağım." (el-Yûsuf 12/80) âyetindeki اَبْرَحَ لَنْ اَبْرَحَ ifadesine "ayrılmamak, terk etmemek" manası vermekte ve: "Babam, bulunduğum bu yerden (Mısır'dan) ayrılmama izin verinceye kadar buradan ayrılmayacağım" açıklamasını yapmaktadır. Daha sonra İbn İshâk'ın buna benzer görüşünü nakletmektedir.⁵⁴

Müfessir, "Buna sarılmaktan vazgeçmeyeceğiz." demişlerdi." (et-Tâhâ 20/91) âyetindeki اَبْرَحَ لَنْ اَبْرَحَ tabirine "(mevcut hâlde) kalmak, ayrılmamak" manasını vermektedir. "Buzağıya tapanların "Mûsâ bize dönene kadar buzağıya ibadet etmeye devam edeceğiz." dediler" açıklamasını yapmaktadır.⁵⁵

Taberî'nin, "Musa, genç arkadaşına: "Musa, genç arkadaşına: "Ben iki denizin birleştiği yere ulaşmaya yahut yıllarca yürümeye kararlıyım" demişti." (el-Kehf 18/60) âyetindeki اَبْرَحَ لَنْ اَبْرَحَ ifadesine ise yukarıdaki açıklamalarından farklı olarak "durmayacağım" anlamını vermektedir. Bu açıklamasını desteklemek için de İbn Zeyd'in ifadeye "sonlandırmayacağım" manası verdiğini;⁵⁶ Arap dilcilerin de bu kelimeyi لا اَزُولُ anlamında kullandığını ifade etmekte ve Ferezdak'ın şu beytini buna şahit olarak aktarmaktadır:

فَمَا بَرَحُوا حَتَّى تَهَادَتْ نِسَاؤُهُمْ ... بِيَطْحَاءِ ذِي قَارِ عِيَابِ اللَّطَائِمِ.⁵⁷

Müfessirin "durmayacağım" manasını vermesini gerektiren âyetteki حَتَّى اَبْلَغَ kelimesinin "bir zaman ve bir asır" ifadesidir. Taberî حُقُبٌ kelimesinin "bir zaman ve bir asır"

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 551.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 316-317.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 141; İsmail - Abdullah, *et-Telâzum*, 43.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 208.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 358.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 55.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 56.

anlamında olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Bu durumda da mana "bir asır boyunca yürüyeceğim" şeklinde olmaktadır.

Müfessir بِرَحْ kelimesine yukarıdaki manaları verirken kelimenin ezdâddan olduğunu söylemeden ona "ayrılmayacağım (burada duracağım)" ve "durmayacağım" zıt anlamlarını vermektedir.

4.3. بِطَانَةٍ: İÇ KISIM/DIŞ KISIM

Kelime hem "iç" hem "dış" anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹ Öncü, Kutrub'tan naklen, مُتَّكِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَانَتِهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ "Orada, örtüleri parlak atlastan yataklara yaslanırlar." (er-Rahmân 55/54) âyetinde yer alan بَطَانَتِهَا kelimesinin طَوَاهِرُ "dış" anlamında olduğunu, Âlûsî'den ise (ö. 1270/1854) "iç, astar" manasına geldiğini, bununla beraber âyete "içi ve dışı kalın ipekten olan döşekler" şeklinde bir anlamın da verilebileceğini, aktarmaktadır.⁶⁰

Taberî kelimeyle ilgili şunları yazmaktadır:

"Arap dilcileri bu kelimenin bazen "iç yüzü" bazen de "dış yüzü" anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü her iki taraf da onun yüzüdür. Araplar göğün gördüğümüz yüzüne; وَهَذَا بَطْنُ السَّمَاءِ، وَهَذَا ظَهْرُ السَّمَاءِ "bu, semanın dışı; bu, semanın içi" demişlerdir."⁶¹

4.4. بَلَاءٌ : Nimet/Ceza

Asmaî (ö. 216/831) kelimeyi ezdâddan saymıştır.⁶² Bazen nimet ve bağış, bazen sıkıntı ve ceza manalarına gelmektedir.⁶³ Taberî, "kelimenin aslı Arapçada "imtihan ve deneme" manasındadır. Sonra hayır ve şer için kullanılmaya başlanmıştır. Zira imtihan ve deneme bazen hayır, bazen şer için olmaktadır." demektedir; kelimenin A'râf 7/168. âyeti ile Enbiyâ 21/35. âyetinde imtihan anlamında geçtiğini belirtmektedir.⁶⁴

İhtilafa yol açan husus ise aynı lafızlardan oluşan Bakara 2/49, A'râf 7/141 ve İbrahim 14/6. âyetlerinde geçen بَلَاءٌ kelimesidir. Bakara'daki âyet şöyledir:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبُّونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

"Size işkence eden, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden sizi kurtarmıştık; bu Rabbinizin büyük bir imtihanı idi." (el-Bakara 2/49).

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 56.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 62.

⁶⁰ Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 324.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 62.

⁶² Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 159.

⁶³ Dûsûrî, *el-Edzâd*, 164.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 49; 22: 38.

Buradaki “belâ” kelimesine Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), İbn Atiyye (ö. 383/993) ve Kurtubî (ö. 656/1258) gibi bazı müfessirler “öldürmeye” işaret etmektedir gerekçesiyle “ceza” anlamını verirken; İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zeccâc (ö. 311/923) gibi bazı müfessirler de “başınıza gelen bu durum” ifadesi “kurtulmaya” işaret etmektedir gerekçesiyle “nimet” anlamını vermişlerdir.⁶⁵ Taberî, kelimenin yukarıdaki âyette “nimet” anlamında olduğunu söylemekte⁶⁶ ve Mücâhid ile İbn Cüreyc’den bu manada nakilde bulunmaktadır.⁶⁷ وَلَيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بِلَاءٌ حَسَنًا “Allah bunu, inananları güzel bir imtihana tabi tutmak için yapmıştı.” (el-Enfâl 8/17) âyetinde geçen kelimeye de yine “nimet” anlamını vermektedir.⁶⁸ İbrahim 14/6. âyetin tefsirinde de: “Bazen belâ, bu mevzuda “nimet”, bazen de “insanlara isabet eden sıkıntılar” anlamında olur.” demektedir.⁶⁹

4.5. أَحْوَى : Yeşil/Siyah

İbnü'd-Dahhân (ö. 569/1174) ve Sâgânî (ö. 650/1252) kelimeyi ezdâddan kabul ederken,⁷⁰ İbnü'l-Enbârî tam bir zıtlık olmaması nedeniyle kelimeyi biraz tereddütle ezdâddan saymıştır. “Koyu yeşil, canlı ve diri bitki” ile “kuruyup siyah çerçöp hâline gelmiş bitki” anlamlarını vermiştir.⁷¹

Taberî, وَالَّذِي أَخْرَجَ الْأَمْزَجَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى “O, yeşillikler bitirmiştir. Sonra da onları siyah çerçöpe çevirmiştir.” (el-A'lâ 87/4-5) âyetinde kelimenin “koyu yeşil, canlı ve diri bitki” ile “kuruyup siyah çerçöp hâline gelmiş bitki anlamlarına” geldiğini ifade etmektedir.⁷² “Selin üstündeki siyah çöp”, “yeşil iken kuruyan”, “yeşil bitki ve bakla iken kuruyan ve sel ile rüzgârın sürüklediği çöp hâline dönen” manalarına geldiğini yazmaktadır. Bitkilerden koyu yeşil olanlarına Arapların “siyah” dediğini de söylemektedir.⁷³

4.6. أَخْفَى : Gizlemek/Açıklamak

Hem "bir şeyi gizlemek" hem de "bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak" manasına gelmektedir.⁷⁴ Âyette kelime “gizleme” anlamında şöyle

⁶⁵ Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 164-165; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 159.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 49; 13: 85.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 49.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 448.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 525.

⁷⁰ Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 206; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 174.

⁷¹ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 352-353; Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 206; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 174.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 370.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 370.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 287; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 6: 2329.

geçmektedir:⁷⁵ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ "Ben, sizin gizlediğinizi de, açığa vurduğunuzu da bilirim." (el-Mümtehine 60/1). Cevherî (ö. 393/1003) "neredeysen üstündeki örtüyü açacaktım" anlamını vermektedir.⁷⁶

Taberî, "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا" "Zamanını gizli tuttuğum kıyâmet mutlaka gelecektir." (et-Tâhâ 20/15) âyetinin "gizlemek" ve "açıklamak" anlamında zıt iki manada tefsir edildiğini belirtmiş ve her iki görüşle ilgili delilleri aktarmıştır. "Gizleyecektim" anlamını verenler "neredeysen kendimden bile gizleyecektim" şeklinde tefsir ederlerken, "açıklayacaktım" diyenler Arap şiirinden deliller getirmişler ve burada bu anlamın daha doğru olacağını savunmuşlardır.⁷⁷

4.7. خَلْفَ : Hayırlı Evlat/Hayırsız Evlat

Kelime Kur'ân'da hem "hayırlı" hem de "hayırsız evlat ve halef" anlamında geçmektedir. Taberî, lâmin fethasıyla خَلْفَ olarak okunduğunda hayırlı halef, hayırlı evlat; lâm harfi cezimli خَلْفَ şeklinde okunduğunda ise kötü halef/evlat anlamına geldiğini söylemektedir.⁷⁸ Hz. Hûd'un (as) kavmine olan davetini haber veren; وَأَنْذَرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً "Düşünün ki O sizi, Nûh kavminden sonra onların yerine getirdi ve yaratılıştaki sizi onlardan üstün kıldı." (el-A'râf 7/69) âyetindeki kelimenin hayırlı halefler manasında geçtiğini şöyle ifade etmektedir: "Hz. Nûh'tan sonra onların yeryüzüne yerleştirildikleri, ona halef kılındıkları beyân edilmektedir."⁷⁹

Taberî kelimenin aşağıdaki âyetlerde ise "arkalarından gelen hayırsız nesiller" anlamında olduğunu söylemektedir.⁸⁰ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْتَى "Onların ardından da (âyetleri tahrif karşılığında) şu değersiz dünya malını alıp, (nasıl olsa bağışlanacağız, diyerek) Kitab'a vâris olan birtakım kötü kimseler geldi." (el-A'râf 7/169). فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَصَاغُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَةَ "Nihayet onların peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar; nefislerinin arzularına uydular." (el-Meryem 19/59).

4.8. الرَّجَاءُ : Ümit Etmek/Korkmak

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 311.

⁷⁶ Cevherî, *Sihâh*, 6: 2329.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 286-288.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 209; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 293.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 505.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 209, 18: 215.

Kelime, “ummak, talep etmek ve korkmak, kaçmak” manalarına gelmektedir.⁸¹ Taberî “recâ”, “arzu etmek” ve “korkmak” anlamına gelir” demektedir.⁸² إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ “İman edenler ve hicret edip Allah yolunda cihad edenler var ya, işte bunlar, Allah'ın rahmetini umabilirler.” (el-Bakara 2/218) âyetinde kelimeye “ummak ve arzu etmek”;⁸³ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا “Ne oluyorsunuz ki Allah'a büyüklüğü yakıştıramıyorsunuz.” (en-Nûh 71/13) âyetinde ise “korkmak” anlamını vermiştir.⁸⁴

4.9. الْمَسْجُورُ : Dolu/Boş

Kelime hem "dolu" hem de "boş" anlamına gelmektedir.⁸⁵ مِجْرَانِ الْمَسْجُورِ; “Kaynayan denize and olsun.” (et-Tûr 52/6) âyetinde kelimeye, "doldurmak" anlamını vermiştir.⁸⁶ Suyun zamanla buharlaşması ve kaynayıp etrafına taşmasıyla bulunduğu kap "boşalır". Dolayısıyla مَسْجُور kelimesinin hem “dolu” hem de “boş” anlamında tefsir ve tercüme edilebilmesi mümkündür.⁸⁷

Taberî kelimenin “dolu”, “kaynatılmış” gibi anlamlara gelebildiğini, ancak bu âyette “dolu” anlamının daha tercih edilebilir olduğunu söylemektedir.⁸⁸

4.10. أَسْرٌ : Gizledi/Açıkladı

Kelime ezdâd kitaplarında "gizlemek" ve "açığa vurmak" anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁹ İbnü'l-Enbârî, bu âyetteki أَسْرٌ fiilini müfessirlerle birlikte dilci Ferrâ'nın (ö. 207/822) “gizlemek” anlamında yorumladığını aktarmıştır.⁹⁰ Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Kutrub'a göre ise kelime açığa çıkarmak anlamındadır.⁹¹ İbn Sîde, hem “açığa vurmak”, hem de “gizlemek” manasında kullanılır, diyerek ezdâddan saymıştır.⁹²

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 320; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 178; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabi, 2002), 1: 190, 10: 44; Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, 135; Çıbıklı, “Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları”, 227.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 634.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 319-320.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 635.

⁸⁵ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 178.

⁸⁶ Çıbıklı, “Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları”, 231.

⁸⁷ Çıbıklı, “Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları”, 231.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 460.

⁸⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 91; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1994), 2: 550.

⁹⁰ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 45.

⁹¹ Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un “Kitâbu'l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, 323.

⁹² İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177.

Taberî, kelimeye وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلَكُمُّ "Zulmedenler, gizli toplantılarında: "Bu zat, sizin gibi bir insandan başka bir şey midir?" diye konuşurlar." (el-Enbiyâ 21/3) âyetinde "bu insanlar kendilerine yaklaşmakta olan kıyameti gizlediler" ve "aralarındaki gizli konuşmayı açıkladılar" anlamlarını verirken;⁹³ وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا لَلدَّامَةِ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ "Haksızlık etmiş olan her kişi, yeryüzünde olan her şeye sahip olsa, onu azabın fidyesi olarak verirdi. Azabı görünce pişmanlık gösterdiler." (el-Yûnus 10/54) âyetinde "gizlemek" anlamını tercih etmekte ve şöyle demektedir:

"Bu müşriklerin liderleri, Allah'ın, kendilerini çepeçevre kuşatmış olan azabına baktıklarında pişmanlıklarını alt sınıflardan ve ayaktakımlarından gizlediler ve bu azabın kendi başlarına geleceğine kesin kani oldular."⁹⁴

4.11. سَامِدٌ : Neşeli, Eğlenceli/Kızgın, Kederli

İbnü'l-Enbârî ve Kutrub kelimenin Yemen lehçesinde "neşeli, eğlenceli", Tayy lehçesinde ise "kederli" anlamında olduğunu söylemiştir.⁹⁵ Taberî, أَقِمْنِ هَذَا الْحَدِيثَ تَعْجِبُونَ، "Bu söze mi şaşıyorsunuz? Gülüyorsunuz. Ağlamıyorsunuz. Habersiz oyalanmaktasınız." (en-Necm 53/59-61) âyetini tefsir ederken önce kendi yorumunu yazarak kelimeye "eğlenmek, öğüt ve ibret almaktan gafil olmak" anlamını vermiştir.⁹⁶ Daha sonra İbn Abbâs'tan "eğlence"; İbn Abbâs, İkrime ve Katâde'den, "Yemen lehçesine göre şarkı söylemek"; Mücâhid'den "oyun oynamak, gafil olmak"; İkrime'den "Himyerce şarkı söylemek" ve "gafil olmak"; Dahhâk'tan ise "oyun ve eğlence" manasına geldiğine dair rivâyetler nakletmiştir.⁹⁷ Kelimenin zıt anlamıyla ilgili ise Mücâhid'den, "öfkeli, kızgın, kederli" manasına geldiğine dair farklı senetlerle rivâyetler aktarmıştır.⁹⁸

4.12. شَرَى : Sattı/Satın Aldı

Müşteri parayı verip malı alan, bâyi' ise malı veren ve parayı alan kimsedir. Şirâ ve bey' zıt anlamda birbirlerinin yerine kullanılabilen kelimelerdir.⁹⁹ Kur'ân'da bey' kelimesi "satmak" anlamında Tevbe 9/111. âyette, şerâ ise "satın almak" anlamında birkaç âyette geçmektedir.¹⁰⁰

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 410.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 103.

⁹⁵ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 43; Düsürî, *el-Edzâd*, 279; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 205-206.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 558.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 559-560.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 558-559.

⁹⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 453.

¹⁰⁰ Bk.: el-Bakara 2/16, 86, 102, 207; el-Âl-i İmrân 3/199; et-Tevbe 9/111.

“Şerâ/işterâ” fiili “satmak” ve “satın almak” anlamlarında zıt manada da kullanılmaktadır.¹⁰¹ Kelime Nisâ sûresinde “dünya hayatını verip ahiret hayatını satın almak” manasında şöyle geçmektedir: فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ “O halde, dünya hayatı yerine ahireti alanlar, Allah yolunda savaşsınlar.” (en-Nisâ 4/74). Taberî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) bu âyetteki kelimeye “satmak” anlamını vermişlerdir.¹⁰²

Taberî, اُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى “Onlar, doğruluk yerine sapıklığı satın aldılar.” (el-Bakara 2/16) âyetinde kelimenin “satın almak” anlamında olduğunu ifade etmiş;¹⁰³ Bakara, 2/102 ve 207. âyetlerde “satmak” anlamında olduğunu;¹⁰⁴ “Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme sattılar.” (el-Yûsuf 12/20) âyetinde ise kelimenin “satmak” manasına geldiğini söylemiş ve buna dair İbn Abbâs, Mücâhid, Dahhâk ve Katâde’den rivâyetler nakletmiştir.¹⁰⁵ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي النَّوْرِاتِ وَالْإِنجِيلِ وَالْفُرْآنِ “Allah şüphesiz, Allah yolunda savaşıp, öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını Tevrat, İncil ve Kuran’da söz verilmiş bir hak olarak cennete karşılık satın almıştır. Verdiği sözü Allah’tan daha çok tutan kim vardır? Öyleyse, yaptığınız alışverişe sevinin; bu büyük başarıdır.” (et-Tevbe 9/111) âyetinde geçen “işterâ” ve “bey” kelimelerinin her ikisine de “satmak” manasını vermiştir.¹⁰⁶

4.13. الشَّفَقُ : Kızılık/Beyazlık

Hem “aydınlığa” hem de akşam vakti batı ufkundaki “kızılığa” verilen isimdir.¹⁰⁷ Kelime Kur’ân’da şöyle geçmektedir: فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ “Akşamın alaca karanlığına and olsun.” (el-İnşikâk 84/16). Ferrâ, kelimenin hem “kızılık” hem de “beyazlık” anlamına geldiğini; kaybolmasıyla yatsı namazı vakti giren beyazlık olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Taberî kelimenin ezdâddan olduğunu söylediğini belirtmekte ve manasıyla ilgili şöyle demektir:

¹⁰¹ Ali b. Hasan el-Hunâî el-Ezdî, *el-Müntehab min garibi kelami'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Amrî (Câmiatu ümmi'l-kura, 1989), 1: 584; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14: 428; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 453.

¹⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 541; Ebu'l-Kasım Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gevamidi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1407), 1: 534.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 311-312.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 455; 4: 246.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 9-10.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 498-500.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 318; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10: 160; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10: 180.

¹⁰⁸ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1. Baskı (Mısır: Dâru'l-Mısır, ts.), 3: 251.

"Yatsı namazının giriş vaktini belirten şafak kızılılık olanıdır."¹⁰⁹ "Şafak, bazılarına göre akşamleyin güneşin etkisiyle batı ufkunda beliren kızılığa denir. Iraklılardan bir grup bu görüştedir. Bazıları beyazlıktır, demektedir. Bazıları da şafak, hem kızılığın hem de beyazın adıdır, demektedir. Bunlar onun ezdâddan olduğunu söylediler. Kanaatime göre sözün doğrusu şudur: Yüce Allah bununla hem gündüzün gidişine, hem de gecenin gelişine yemin etmiştir."¹¹⁰

4.14. صَفْرَاءُ: Sarı/Siyah

Dûsûrî ve Arpa, Tevazzî (ö. 233/847), Ebû Hâtim (ö. 255/869), Ebu't-Tayyib (ö. 351/962), İbn Dahhân ve Münşî'nin (ö. 1001/1592/) صَفْرَاءُ kelimesini ezdâddan saydıklarını aktarmaktadır.¹¹¹

Taberî, "Mûsâ, onun, bakanların içini açan parlak sarı renkli bir sığır olduğunu söylüyor" dedi." (el-Bakara 2/69) âyetinde geçen kelimenin manasında ihtilaf bulunduğunu belirtmekte, kimilerinin "koyu siyah", kimilerinin "boynuz ve toynaklarının sarı", kimilerinin de "sarı" anlamını verdiğini nakletmektedir.¹¹² Kendi görüşünü de şöyle yazmaktadır:

"صَفْرَاءُ kelimesinden kastın "siyah" olduğunu sanıyorum. Nitekim siyah deveyi nitelerken: "هَذِهِ اِبِلٌ صَفْرَاءُ، وَهَذِهِ نَاقَةٌ صَفْرَاءُ" (bu siyah devedir, bu siyah devedir.) demişler ve onunla siyahı kast etmişlerdir. Ancak bunu deve için söylemişler. Çünkü onun siyahlığı sarıya çalmaktadır. Şairin şu sözü bu türdendir:

تِلْكَ خَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رِكَابِي ... هُنَّ صَفْرَاءُ أَوْلَادُهَا كَالرَّيْبِيبِ.

"İşte şu atım ve devem ondandır. Onlar siyahtır, yavruları da kuru üzüm gibidir." Araplar deve için bu tabiri kullandıkları sığır için böyle dememişlerdir. Bununla beraber Araplar siyahlığı sarılıkla nitelememişlerdir. Koyu siyahı karanlıkla vasfetmişler ve ona: "وَأَسْوَدُ غَرْبِيبٌ وَدَجُوجِي" "kopkoyu siyah ve karanlık" demişlerdir. Ona, "هُوَ أَسْوَدٌ فَاقِعٌ." (o kapkaradır) demeyip; "هُوَ أَصْفَرٌ فَاقِعٌ" (o sapsarıdır) diyerek onu sarılıkla nitelemişlerdir."¹¹³

4.15. صَارَ : Alışmak-Toplamak/Parçalamak

Kelime "alışmak, ısınmak, toplamak, parçalamak" anlamlarına gelmektedir.¹¹⁴ Kur'ân'da ise şöyle geçmektedir: "قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصِرْهُنَّ إِلَيْكَ" "Öyleyse dört çeşit kuş al, onları kendine alıştır." (el-Bakara 2/260). Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Ebû

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 318.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 318.

¹¹¹ Dûsûrî, *el-Ezdâd*, 298; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 218.

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 199-200.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 200-201.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 474.

Hayyân (ö. 745/1344), “Bu âyetteki فَصُرُ ifadesini “parçalamak” ve “toplamak” gibi iki farklı anlamda yorumlarlar.”¹¹⁵

Taberî, kurrâ'nın bu kelimenin okunuşunda ihtilaf ettiğini söylemektedir. “Kelimedeki ص harfini ötreli olarak okuyanlar ona, meyletme anlamında “ فَصُرْهُنْ “kendine bağla, kendine yönelt” manasını vermektedirler.” demektedir.¹¹⁶ Sonra Arapların kelimeyi bu manada kullanımına şu örneği vermektedir: “ صُرْ وَجْهَكَ “إِلَيَّ” denilir. Bununla, “yüzünü bana çevir”, manası kast edilir.” Kelimeyi ص harfinin ötreli okunuşuyla “parçala” manasının da verilebileceğini söylemektedir.¹¹⁷ Basralıların ص harfinin ötreli ve esreli okunuşuyla “parçala” manasını verdiklerini; “ صار يصير ” şeklinde esreli okunuşuyla “meylettir” anlamında da kullandıklarını belirtmektedir.¹¹⁸ Bu durumda kelimenin صَرَى (tuz vermek) fiilinden türediğini; “sevmek, meyletmek, yönelmek, alışmak, ısınmak, güvenmek, birleştirip karıştırmak, toplamak, yırtmak ve parçalamak” manalarına geldiğini belirtmektedir.¹¹⁹ Bu görüşü desteklemek için kelimenin “parçalama” anlamında kullanıldığı şu beyitleri nakletmektedir:

فَلَمَّا جَذِبْتُ الْحَبْلَ أَطْتُ نُسُوعَهُ ... بِأَطْرَافِ عِيدَانٍ شَدِيدٍ أُسْوَرُهَا
فَأَذْنْتُ لِي الْأَسْبَابَ حَتَّى بُلَّغْتُهَا ... بِنَهْضِي وَقَدْ كَادَ ارْتِقَائِي يَصُورُهَا.¹²⁰

Kûfelilerin ص harfini esreli olarak “فاصرهن” kıraatini kalb edip “فصرهن” şeklinde okumalarının hatalı olduğunu, zira bu okuyuşun kelimeyi “olmak” manasındaki “صار يصير” kalıbına soktuğunu ve bunun Araplarca bilinmeyen bir istimal olduğunu söylemektedir.¹²¹

Müfessir, İbn Abbâs, Katâde, Mücâhid, İkrime, Dahhâk, Süddî, Rebî' ve İbn İshâk'ın “parçala” anlamını verdiğini nakletmektedir.¹²² Son olarak ise kendi kanaatini şöyle dile getirmektedir: “Bu rivâyet ettiğimiz görüşlerden, “onları parçala” anlamındaki sözümüzün doğruluğuna açıkça delalet vardır... “Kendine alıştır, kendine çevir ve topla” manasını verenler ise küçük bir gruptur.”¹²³

4.16. ضِدٌّ : Yardımcı/Zıt, Düşman

¹¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 254-255; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420), 2: 624.

¹¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 495.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 496.

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 496-501.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 498-501.

¹²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 496-497.

¹²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 501.

¹²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 502-504.

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 504.

Cevherî kelimeye "zıt", "eş, benzer";¹²⁴ İbn Sîde ve İsfehânî "aynı cinsten oldukları hâlde özel bir nitelikte birbirinin karşısı olan iki şey"; Çelebi ise "yardımcılar" ve "düşmanlar"¹²⁵ manalarını vermektedir.¹²⁶

Taberî, وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا "Onlara düşman olacaklardır." (el-Meryem 19/82) âyetindeki kelimenin manasında ihtilaf olduğunu söylemektedir. "Yardımcılar", "arkadaşlar", "düşmanlar" ve "bela" anlamını verenler olduğunu belirtmekte ve bu görüşlerin sahiplerinden nakillerde bulunmaktadır.¹²⁷ Kendi görüşü olarak ise, "zıddın, Arapçada hilaf anlamına geldiğini, bir kişi başka bir kimseye işinde karşı geldiğinde "onun yaptığını bozar" veya "onun bozduğunu onarır." demektedir.¹²⁸

4.17. ظَنَّ: Şüphe/Kesin Bilgi

Zan kelimesi "şüphe" ve "يَقِين" (yakîn)¹²⁹ anlamlarına gelir.¹³⁰ Nadir de olsa "yalan" ve "suçlama" anlamında kullanılmaktadır.¹³¹ Taberî, Arapların ظَنَّ kelimesini hem "şüphe" hem de "yakîn" anlamlarında kullandıklarını belirtmektedir.¹³² "Bu, bir şeyin zıddıyla isimlendirilmesine benzemektedir... Bunun delilleri Arapçada ve şiirde sayılmayacak kadar çoktur."¹³³ demektedir.

Zeccac (ö. 311/922) ve Taberî, وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا فَلْتُمَّ مَا نَدْرِي مَا وَظَّنُّوا أَن السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِقِينَ "Doğrusu Allah'ın verdiği söz gerçektir, kıyâmet saati şüphe götürmez" dediği zaman: "Kıyâmetin ne olduğunu bilmiyoruz, yalnız yoktur sanıyoruz, buna dair kesin bir bilgi elde etmiş değiliz." derdiniz." (el-Câsiye 45/32) ve وَظَّنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعُهُمْ خُصُونَهُمْ مِّنَ اللَّهِ "Onlar da kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı." (el-Haşr 59/2) âyetlerindeki kelimeyi "şek ve şüphe" anlamlarında yorumlamış ve "onlar güçlerinin ve kalelerinin kendilerini koruyacağını sandılar" şeklinde tefsir etmiştir.¹³⁴ Taberî, Nisâ 4/157;

¹²⁴ Cevherî, *Sihâh*, 2: 500-501.

¹²⁵ Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", 39.

¹²⁶ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 173; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 503; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 263.

¹²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 250-251.

¹²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 251.

¹²⁹ Yakîn: Terim olarak "doğruluğunda şüphe bulunmayan bilgi, sabit ve kesin inanış" manasına gelmektedir.

¹³⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 174; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 190.

¹³¹ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 16; Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", 26.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 17-19; 23: 585.

¹³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 17-19.

¹³⁴ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (Beyrut: Alemu'l-kutub, 1988), 5: 143; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 86; 23: 264.

Yûnus 10/66; Câsiye 45/24 ve Hucurât 49/12. âyetlerindeki kelimeye “tahmin, zan” manalarını vermiştir.¹³⁵

Müfessir, *“الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْفُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رُجْعُونَ”* “Rablerine kavuşacaklarını ve Ona döneceklerini umanlardır.” (el-Bakara 2/46) âyetindeki kelimenin “bilmek” manasına geldiğine dair Ebû Âliye (ö. 90/709), Mücâhid, Süddî, İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve İbn Zeyd’den nakiller aktarmıştır.¹³⁶ Zeccâc bu âyetle ilgili, “aksi takdirde eğer şüphe duysalardı kâfir olurlardı” demiştir.¹³⁷ Taberî yine, *“إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي”* “Doğrusu bir hesaplaşma ile karşılaşacağımı umuyordum.” (el-Hakka 69/20), *“وَلَمَّا أَتَى الْفِرَاقَ”* “Artık ayrılık vaktinin geldiğini sanır.” (el-Kıyâme 75/28) ve *“وَأَنَّ ظَنَّنَا أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا”* “Yeryüzünde kalsak da, başka yere kaçsak da, Allah’ı aciz kılamayacağımız gerçeğini şüphesiz anladık.” (el-Cin 72/12) âyetlerindeki *ظَنَّ* kelimesini İbn Abbâs, Katâde ve İbn Zeyd’in “emin olmak, kesin bir şekilde bilmek” anlamında tefsir ettiklerini, belirtmiştir.¹³⁸ Müfessir, Bakara 2/230, 249; Yûsuf 12/42; Kehf 18/53; Sâd 38/24; Fussilet 41/48 ve Kıyâme 75/28. âyetlerde geçen *ظَنَّ* kelimesini “yakîn” anlamında tefsir etmiştir.¹³⁹

4.18. تَظَاهَرَ : Desteklemek/Arkasını Dönmek

Kelime “destekleme, yardım etme ve arkasını dönme, desteklememe” manalarında kullanılmaktadır.¹⁴⁰ Öncü, Türkçede kullanılan “arka çıkmak” ve “arkadan vurmak” deyimlerindeki gibi bir kullanımı çağrıştırdığını söylemekte ve Kutrub’un kelimeye hem “arka çıkmak, yardımcı olmak” hem de “ihtiyacın giderilmemesi, arkaya atılması” anlamını verdiğini, nakletmektedir.¹⁴¹

Taberî, *“إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحَ الْمُؤْمِنِينَ”* *“Ey Peygamber’in eşleri! Eğer ikiniz de Allah’a tevbe ederseniz, kaymış olan kalpleriniz düzelmiş olur. Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmağa kalkarsanız, bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrâil, iyi müminler ve melekler de yardımcısıdır.”* (et-Tahrim 66/4) âyetindeki *تَظَاهَرَا عَلَيْهِ* ifadesine “diğer hanımlara karşı birbirlerini desteklemek”, “Resulullâh’a karşı gelmek ve eza vermek,” manasına geldiğine dair nakillerde bulunmuştur.¹⁴²

¹³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9: 377; 15: 143; 22: 80; 22: 304.

¹³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 19-20.

¹³⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 331.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23: 585.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 598; 5: 352; 16: 109; 18: 48; 21: 181; 21: 489; 24: 76.

¹⁴⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 179.

¹⁴¹ Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub’un “Kitâbu’l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, 320.

¹⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23: 485-486.

Müfessir, ظَهِيرًا kelimesine, İsrâ 17/88,¹⁴³ Kasas 28/17, 86¹⁴⁴ ile Sebe 34/22,¹⁴⁵ âyetlerde "destekçi, arka çıkan, yardım eden"; وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا "Allah'ı bırakıp, kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere kulluk ederler. İnkâr eden, Rabbine karşı gelenin (şeytanın) yardımcısıdır." (el-Furkân 25/55) âyetinde ise "yönelmemek, sırt çevirmek" manasını vermiştir.¹⁴⁶

4.19. عَزَّرَ : Mazeret Sunmak/Mazeret Göstermemek

Kelimeyi İbnü'l-Enbârî, İbnü'd-Dahhân, Sâgânî ve bazı dilciler ezdâddan saymıştır.¹⁴⁷ "Geçerli mazereti ortaya koymak" ve "geçerli mazereti ortaya koyamamak" anlamındadır.¹⁴⁸ الْمُعْذَرُ kelimesi zıt anlamda olup "özrü olmadığı hâlde mazeret iddiasında bulunan" ile "haklı olarak mazeret beyân eden" kimsedir.¹⁴⁹

Taberî, "الإِعْذَارُ" ile "الإِعْذَارُ"ın "özür dilemek" anlamında olduğunu;¹⁵⁰ وَجَاءَ مِنَ الْأَعْرَابِ الْمُعْذِرُونَ "Bedevilerden, özür beyân eden kimseler geldiler." (et-Tevbe 9/90) âyetindeki kelimeyi Katâde ve Mücâhid'in "mazeretinde yalan söyleyen", ve yine Mücâhid'in "mazereti olan" manası verdiğini belirtmektedir.¹⁵¹ Müfessir, يَعْذِرُونَ إِلَيْكُمْ "İfâde (Seferden) onlara döndüğünüz zaman size özür beyân edecekler. De ki: (Boşuna) özür dilemeyin! Size asla inanmayız." (et-Tevbe 9/94) âyetinde ise kelimeye "yalan ve batıl olarak mazeret ileri sürmek" anlamını vermektedir.¹⁵²

4.20. عَسَسَ : Karanlık Girdi/Karanlık Çıktı

Geceleynin "karanlığın çökmeye başlaması" ve "karanlığın dağılması" anlamlarına gelmektedir.¹⁵³ Sözlük anlamı itibariyle "gelmek ve çekip gitmek"¹⁵⁴ anlamlarına gelen as'ase kelimesi, daha çok gecenin başlangıcı ve bitişi anlamında kullanılarak özel bir anlam kazanmıştır. "Kararmaya yüz tuttuğunda geceye andolsun." (et-Tekvir 81/17) âyetindeki عَسَسَ kelimesi ezdâd kategorisinde değerlendirilmiştir.¹⁵⁵ İsfehânî, kelimenin her iki zıt anlama da gelebileceğini

¹⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 547.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 542.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 395.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 286.

¹⁴⁷ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 57; Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 324; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 227; İsmail-Abdullah, *et-Telâzum*, 125-126.

¹⁴⁸ Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 227.

¹⁴⁹ Ragıb, *el-Müfredât*, 1: 555; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 545-546.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 417; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 545.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 417-418.

¹⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 424.

¹⁵³ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 178; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6: 139.

¹⁵⁴ Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 431.

¹⁵⁵ Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuştan, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", 30.

belirterek âyette gecenin başlangıç ve bitişine; karanlığın az ve zayıf olduğu, inceldiği duruma işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁶

Çıbıklı, Tâhir b. Âşûr (ö. 1394/1973) ve İbn Atıyye'nin Müberred'den (ö. 286/900) şunu naklettiklerini söylemektedir:

"Allah gecenin yönelmesine ve geçip gitmesine birlikte yemin etmektedir. Bu fiilin tercih edilmesinin sebebi "yemin edilmeye layık iki hâli" aynı anda ifade etmesinden dolayıdır. Çünkü bu iki durum Allah'ın kudretinin göstergelerindedir. Zira ışık karanlığı, karanlık da ışığı izler."¹⁵⁷

Taberî kelimenin manasında ihtilafa düşüldüğünü söylemektedir. İbn Abbâs, Hz. Ali, Ebû Abdirrahmân, Mücâhid, Katâde, Dahhâk ve İbn Zeyd'in "gecenin arkasını dönüp gitmesi"; Hasan Basrî ve Atıyye'nin "gecenin gelmesi" anlamını verdiğini nakletmektedir. Doğru olanın ise sonraki *إِذَا تَنَفَّسَ وَالصُّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ* "Ağarmaya başladığında sabaha andolsun." (et-Tekvir 81/18) âyeti nedeniyle "gecenin gitmesi" olduğunu, "bu âyetle hem gecenin gidişine hem de gündüzün gelişine yemin edildiğini" belirtmektedir.¹⁵⁸

4.21. عَسَى : İhtimal (Ummak)/Kesinlik

Ezdâddan olan kelime, "şek", "arzulamak" ve "kesinlik" anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁹ *عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُنَدَنَا* "Belki Rabbiniz size merhamet eder; fakat siz eğer yine (fesatçılığa) dönerseniz, biz de sizi yine cezalandırırız." (el-İsrâ 17/8). Kelime bu âyette "arzu etmek" ve "ummak" manasındadır.¹⁶⁰ Bazı dilciler kelime kullar için kullanıldığında "ummak", Allah için kullanıldığında "kesinlik" ifade eder, demektedir.¹⁶¹

Taberî ise kelimeye hem "ummak" hem de "kesinlik" anlamını vermiştir.¹⁶² İbn Zeyd'in "عَسَى kelimesinin mü'min için "zan", Allah için "kesinlik" ifade etmektedir." dediğini nakletmektedir.¹⁶³ Müfessir, birçok yerde "Kur'ân'da geçen bütün عَسَى kelimeleri vücûb anlamındadır." demişken;¹⁶⁴ *قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوْكُمْ* (Musa), "Umulur ki Rabbiniz düşmanınızı helâk eder ve onların yerine sizi yeryüzüne hâkim kılar da nasıl hareket edeceğinize

¹⁵⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 566; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6: 139.

¹⁵⁷ Çıbıklı, "Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları", 237.

¹⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 256-257.

¹⁵⁹ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 22; Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 305.

¹⁶⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 367; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 566; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15: 55.

¹⁶¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 367; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 566; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15: 55.

¹⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 388.

¹⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 168; 23: 585.

¹⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 579; 14: 168; 17: 389; 19: 608.

bakar" dedi." (el-A'râf 7/129) âyetiyle Hucurât 49/11. âyetinde ve başka yerlerde kelimeye "ummak" yani ihtimal anlamını vermiştir.¹⁶⁵

4.22. أَفْرَطَ : Öne Geçirmek/Geride Bırakmak

İbnü'l-Enbârî "öne geçirmek" ve "geride bırakmak, unutmak" anlamlarında ezdâddandır, demektedir.¹⁶⁶ Kutrub, Ebû Hâtim, Ebu't-Tayyib ve Sâgânî de kelimeyi ezdâddan saymıştır.¹⁶⁷

Taberî, أَفْرَطُونَ وَأَتَتْهُمْ مُعْرَطُونَ "Cehennem onların olduğunda ve önceden oraya gideceklerinde şüphe yoktur." (en-Nahl 16/62) âyetindeki مُعْرَطُونَ kelimesinin İbn Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid, Dahhâk ve Katâde'ye göre "geride bırakılanlar, ateşte terkedilenler, orada unutulmuşlar"; Katâde'ye göre "ateşe çabuk atılanlar" manasına geldiğini aktarır ve bu manaya destek için: "أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ" "Ben havza ilk geleniniz olacağım!"¹⁶⁸ hadisini nakleder. "Uzaklaşan, yıkılıp giden" manasına dair de rivâyetlerde bulunur. Son olarak da "öne geçirilenler, ateşe ilk atılanlar" anlamını tercih eder.¹⁶⁹

Müfessir, قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَيْنَا "Musa ve kardeşi: "Rabbimiz! Onun bize kötülük etmesinden veya azgınlığının artmasından korkarız" dediler." (et-Tâhâ 20/45) âyetindeki kelimenin "bize ceza vermede acele eder" manasını verir ve "suya veya eve giderken öne geçmek, acele etmek" anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁷⁰ Bu kelimedenden olan "ifrat"'ın, "israf, ceza verirken zulmetmek ve haddi aşmak"; "tefrit"'in ise "gevşeklik göstermek" manasına geldiğini söylemektedir.¹⁷¹

4.23. فَرَعٌ : Korkmak/Korkunun Gitmesi

Kelime "korkmak" ve "korkunun kendisinden gitmesi" veya "korktu" ve "yardıma gitti" anlamlarında kullanılabilir.¹⁷² Taberî kelimenin Neml 27/87 ve 89. âyetleri ile لَا يَحْرُفُهُمْ أَلْفَرَعُ الْأَكْبَرُ "En büyük korku bile onları üzmez." (el-Enbiyâ

¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 45; 22: 297; 22: 320; 23: 495; 23: 551.

¹⁶⁶ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 71.

¹⁶⁷ Dûsûrî, *el-Edzâd*, 352; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 242.

¹⁶⁸ Buhârî, *Rikâk* 53; Müslim, *Fezâil* 25 (2289).

¹⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 232-234.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 314.

¹⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 314.

¹⁷² İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177-178; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8: 253.

21/103) âyetinde “korkmak”;¹⁷³ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ “Sonunda, gönüllerindeki korku giderilince...” (es-Sebe 34/23) âyetinde ise “kalpteki korkunun silinmesi, korkunun gitmesi” anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁷⁴

4.24. فَعِهَ : Eğlenmek/Üzölmek

“Eğlenmek, tadına varmak, nimetlenmek” ve “üzölmek, pişman olmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁵ Taberî kelimeye, وَإِذَا أَنْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ أَنْقَلَبُوا فَكَيْبِينَ “Taraftarlarına vardıklarında bununla eğlenirlerdi.” (el-Mutaffifin 83/31) âyetinde “hoşlanmış, sevinmiş, keyiflenmiş”;¹⁷⁶ لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ “Orada meyveler ve her istedikleri onlarıdır.” (el-Yâsîn 36/57) âyetinde “arzu etmek” anlamı vermiştir.¹⁷⁷ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطًا مَّا فَطَرْنَاهُ فَتَكْفُرُونَ “Dileseydik onu kuru bir çöp yapardık da şaşar kalırdınız.” (el-Vâkıa 56/65) âyetinde ise تَكْفُرُونَ kelimesinin hem “hoşlanmak” hem de “pişman olmak, birbirlerini kınamak” anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁷⁸

4.25. فَوْقَ : Üst-Daha Büyük/Alt- Daha Küçük

Kelime “daha büyük” ve “daha küçük” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁷⁹ Kutrub, فَوْق kelimesinin “aşağı ve yukarı” anlamında ezdâddan olduğunu söylemektedir. Örneğin “bu karıncadır hatta karıncadan daha aşağıdır, küçüktür” denilmez, “daha yüksektir, büyüktür” denileceğini belirtmektedir.¹⁸⁰ Taberî, إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا “Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez.” (el-Bakara 2/26) âyetinde kelimenin “daha büyük ve daha küçük-daha az” manalarına geldiğini belirtmektedir.¹⁸¹

4.26. فُرُءُ : Temizlik Hâli/Hayız Hâli

Kelime, “temizlik” ile “hayız dönemi” anlamında kullanılmaktadır.¹⁸² Hicazlılara göre “temizlik”, Iraklılara göre ise “hayız dönemi” anlamına gelmektedir.¹⁸³ Hayız manasında kullananlar, Hz. Peygamber'in (sav) دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامًا

¹⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 504, 510; 18: 541-542; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 635.

¹⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 395-396; İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 635.

¹⁷⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 216; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 178.

¹⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 303.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 539.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 139-140.

¹⁷⁹ Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, 137; Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un “Kitâbu'l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, 324.

¹⁸⁰ Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un “Kitâbu'l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, 324.

¹⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 406.

¹⁸² İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 171; Vâhidî, *el-Vasît*, 1: 332; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 131.

¹⁸³ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 27.

.أَقْرَأَ نِكَ. "Hayızlı günlerinde namazı terk et."¹⁸⁴ hadisini delil olarak göstermişlerdir.¹⁸⁵ Aynı hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) حَيْضُكَ lafzıyla nakletmektedir.¹⁸⁶

Taberî, وَأَلْمَطَلَقْتُ يَتَرَبَّصَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ, "Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler." (el-Bakara 2/228) âyetindeki قُرُوءٍ kelimesinin anlamı hakkında Hz. Ömer, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer, İbn Mesûd, Ebû Musa el-Eş'arî (r.anhm), Mücâhid, Rebi', Katâde, Dahhâk, İkrime, Süddî ve Nehâî'den "hayız";¹⁸⁷ Hz. Ali, Hz. Aişe, Zeyd b. Sâbit (r.abhm) ve tabiinden pek çok kişiden "temizlik dönemi" olduğuna dair rivâyetler nakletmektedir.¹⁸⁸

Müfessir kendi görüşü olarak ise; "Arapçada kadın hayızlı olduğunda da temiz olduğunda da "أَقْرَأَتْ الْمَرْأَةُ" denir."¹⁸⁹ "Kelimenin Arapçadaki aslı "bir şeyin belirlenen vaktinin gelmesi"¹⁹⁰ ve "bir şeyin bilinen mutat vaktinin çıkması" manasındadır. Arapların, yıldızın batma zamanı geldiğinde ve yine doğma zamanı geldiğinde: وَأَقْرَأَ النَّجْمُ: (yıldızın batma/doğma vakti geldi) derler." demektedir.¹⁹¹ Son olarak da el-Bakara 2/228'deki قُرُوءٍ kelimesinin fıkhî hükmünü söylerken üç aylık temizlik müddeti beklemek gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹²

4.27. الْقَانِعُ : Kanaatkâr/Dilenci

İbnü'l-Enbârî kelimeyi ezdâddan saymış ve "içinde bulunduğu duruma razı olan ve kimseden bir şey dilenmeyen kimse, kanaatkâr" ile "dilenen kimse" anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁹³

Taberî, وَأَطْعُمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ, "Onlardan isteyene de istemeyene de yedirin." (el-Hac 22/36) âyetindeki kelimenin manasında ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Bazılarının, "verilene kanaat eden veya elindekine kanaat ederek kimseden bir şey dilenmeyen kimse" dediğini; İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime ve Katâde'nin, "iffetli, evindekiyle/ elindekiyle veya kendisine verilenle yetinen";¹⁹⁴ Hasan Basrî, Kelbî, Saîd b. Cübeyr, Zeyd b. Eslem ve İbrahim en-Nehâî gibi bazılarının, "dilenen";¹⁹⁵ Mücâhid gibi bazılarının "Mekke ehli, komşu, miskin, tamahkâr"; Zeyd b. Eslem ve

¹⁸⁴ Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kalacî (Karaçi: Camiu'd-dirasati'l-İslâmiyye, 1989), 3: 151.

¹⁸⁵ Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", 31.

¹⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Müessesetü'r-risâle, 2001), 40: 173.

¹⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 500-506.

¹⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 506-511.

¹⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 511.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 511; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177.

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 511.

¹⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 513.

¹⁹³ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 66.

¹⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 636-637.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-639.

İbn Zeyd'in "miskin"; İkrime'nin "tamahkâr" anlamı verdiğini nakletmiştir.¹⁹⁶ Kendisi ise "dilenen" manasını tercih etmiştir.¹⁹⁷

4.28. نَاءٌ : Güçlkle Kaldırmak/Yükün Altında Kalmak

Asmaî, İbnü'l-Enbârî, Ebu't-Tayyib, İbnü'd-Dahhân, ve Sâgânî kelimeyi ezdâddan saymıştır.¹⁹⁸ İbn Manzûr da kelimeye "güçlkle kaldırmak, yükün onu eğip bükmesi (kaldıramaması)" zıt anlamlarını vermiştir.¹⁹⁹

Taberî, وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ, "Biz ona, anahtarlarını güçlü bir topluluğun zor taşıdığı hazineler vermiştik." (el-Kasas 28/76) âyetindeki نُوءٌ kelimesine önce "ağır gelmek" anlamını vermiştir.²⁰⁰ Daha sonra bu husustaki ihtilafa dikkat çekerek kelimenin: "Bir topluluğa anahtarların ağır gelmesi, topluluğun güçlkle taşınması"²⁰¹ ve "bir topluluğun taşımaya gücünün yetmemesi" manalarına geldiğini belirtmiştir.²⁰²

4.29. وَرَاءٌ : Ön/Arka

Kelime hem "arka" hem "ön" anlamında zıt manalara gelmektedir.²⁰³ Kutrub, İbnü'l-Enbârî, Ebu't-Tayyib ve Münşî kelimeyi ezdâddan saymıştır.²⁰⁴ Kur'ân-ı Kerim'de kelime, Ahzâb 33/53, Hucurât 49/4 ve Haşr 59/14. âyetlerde zâhiri anlamı olan "arka" manasında geçmektedir.²⁰⁵

Taberî ve Zeccâc, مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ (16) يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسَبِّغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ أَرْدَانِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ (17) "Ardında cehennem vardır; orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu yudum yudum alacak fakat yutamayacaktır. Ölüm ona her taraftan geldiği halde, ölemeyecek, arkasından da çetin bir azap gelecektir." (el-

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 638-640.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 640.

¹⁹⁸ Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 460; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 279.

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 174-177.

²⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 618.

²⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 620.

²⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 621-622.

²⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 156; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 177; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5: 308-309; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 193, 15: 390; Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", 137; Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 302.

²⁰⁴ Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 474; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 289.

²⁰⁵ Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 290.

İbrâhîm 14/16-17). âyetlerindeki kelimeye, 16. âyette "önlerinde", 17. âyette ise "arkasında" anlamını vermektedir.²⁰⁶

Taberî kelimenin ezdâddan sayıldığını şöyle ifade etmektedir:

"Bazıları bu kelimenin ezdâddan olduğunu söylemektedir. Yani "verâ" ön ve arka manasına gelmektedir."²⁰⁷

Bu görüşte olanların delili olarak şu beyti nakletmektedir:

أَيْرَجُو بَنُو مَرْوَانَ سَمْعِي وَطَاعَتِي وَقَوْمِي تَمِيمٌ وَالْفُلَاةُ وَرَائِيَا.

"Kavmim Temim ve çöl önümde olduğu hâlde nasıl olur da Mervânoğulları benim itaat edip boyun eğmemi umarlar?" Taberî, "burada "önümde" anlamındadır... Önünde olan şeye böyle denilmesinin sebebi, senin onun arkasında olmandır."²⁰⁸ demektedir.

Taberî, *أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا* "Gemi, denizde çalışan birkaç yoksula aitti; onu kusurlu kılmak istedim, çünkü peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı." (el-Kehf 18/79) âyetindeki *وَرَاءَهُمْ* kelimesine "önlerinde"²⁰⁹; *فَيَنْتَرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ* "Ona İshak'ı, ardından Yakub'u müjdeledik." (el-Hûd 11/71) âyetinde ise "arkasında" anlamını vermektedir.²¹⁰

Müfessir kelimeyle ilgili ince bir ayrıntıya dikkat çekmekte ve bazı Arap dilcilerin *وَرَاءَ* kelimesini ezdâddan saymasını eleştirmekte, onu yanlış anlamlandırdıklarını ifade etmektedir. Zira *وَرَاءَ*'nin mekân ve zaman açısından farklı anlamları olduğunu ve bu yüzden "önünde ve arkanda olan" manasında zıt anlam taşıdığı zannedildiğini ve yukarıdaki beyitte geçen kelimeye "önünde" anlamı verildiğini ifade etmektedir. Bu konudaki görüşünü desteklemek için şöyle demektedir: "Mekân olarak önünde olan şey için, "sen onun arkasında olduğun için" "o arkamdır" dersin. Çünkü sen onun arkasındasın. Zira karşında olan kişinin sanki sen onun önünde o da senin arkanda olmuş olmaktadır."²¹¹ "Bazı Kûfeli dilciler önünde olana "arkamdadır"; arkanda olana "önümdedir" demeyi uygun bulmamışlardır. Sadece zaman bakımından, *وراءك برد شديد، وبين يديك حر شديد* "arkanda şiddetli soğuklar vardır", "önünde şiddetli sıcaklar vardır" sözünde olduğu gibi bunun uygun olabileceğini kabul etmişlerdir. Zira sen o soğuk/sıcak zamanın arkasındasın. Bu caizdir çünkü o gelen şeydir. Sanki o sana ulaştığında o

²⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 546-547; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 156.

²⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 547; 18: 83.

²⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 83.

²⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 83.

²¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 394; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 69; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 193.

²¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 83-84.

senin arkanda olacak ve sen de ona ulaştığında o, önünde olmuş olacaktır. Bu yüzden iki şekilde kullanımı da caizdir.”²¹²

4.30. أُورَغ : Teşvik Etmek/Engellemek

Hem “teşvik etmek” hem de “engellemek” anlamlarına gelmektedir.²¹³ Cevherî, “سُؤْلَمَانُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُورَعُونَ” “Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil olan ordusu toplandı. Hepsi toplu olarak gidiyorlardı.” (en-Neml 27/17) âyetindeki يُورَعُونَ kelimesine “dağınık olmayı önlemek, derleyip toplamak” anlamını vermektedir.²¹⁴

Taberî kelimenin bu âyette; “toplu hâlde giderlerken ordunun diziliş ve disiplinin bozulmaması için önden gidenlerin arkadan gelenleri engellemesi” manasına geldiğini belirtmektedir.²¹⁵ وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وُلْدِيَّ” “Süleyman: “Rabbim! Bana ve ana babama verdiğin nimete şükürde, hoşnut olacağın işi yapmakta beni muvaffak kıl.” (en-Neml 27/19) âyetindeki أَوْزِعْنِي kelimesinin ise; “bana ilham et, beni teşvik et” manasında olduğunu söylemektedir.²¹⁶

4.31. نَهَجْدٌ : Gece Uyumak/Gece Uyanık olmak

“Gece uyumaya” ve “uyanık olmaya” denir.²¹⁷ “el-Hâcid” hem “gece namaz kılan” hem de “uyuyan” anlamlarına gelmektedir.²¹⁸ Kelime Kur’ân’da şöyle geçmektedir: “وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ” “Geceleyin uyanıp, yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl.” (el-İsrâ 17/79). Taberî, الِهَجُودُ kelimesinin “uyku”, النَّهَجْدُ’ün ise “gece uyanık olmak”, “uyuduktan sonra uyanmak” anlamına geldiğini belirtmekte, şiirden delil getirmekte ve bu manada birçok rivâyet nakletmektedir.²¹⁹

4.32. هَجْرٌ : Terk Etti/Eğilip Şefkat Gösterdi (İlgilendi)

Kelime, “terk etme, ayrılma, bir yerden ayrılıp bir yere gitme” anlamına gelmektedir.²²⁰ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ “Yataklarında onları yalnız bırakın.” (en-Nisâ 4/34) âyetinde yer alan اِهْجُرُوهُنَّ kelimesi Kutrub’a göre, “süt emzirmesi amacıyla başka bir yavrunun üzerine eğilmesi için devenin burnuna takılan ip”²²¹ veya “iki deveyi

²¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 84.

²¹³ Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, 139.

²¹⁴ Cevherî, *Sihâh*, 3: 1297.

²¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 438.

²¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 440; Cevherî, *Sihâh*, 3: 1297.

²¹⁷ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 50; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6: 123; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 432.

²¹⁸ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 176.

²¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 523-524.

²²⁰ Cevherî, *Sihâh*, 2: 851; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 250-251.

²²¹ Öncü, “İlk Dönem Dilcilerden Kutrub’un “Kitâbu'l-Ezdâd” Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu”, 324-325.

ya da iki keçiyi birbirine ısıdırmak için boyunlarına takılan ip" anlamındaki *هَجَار* dan gelmişse²²² "bu durumda bu kelime hem "eğilme, şefkat gösterme" hem de "terk etme, yalnız bırakma" anlamında olup ezdâddan sayılmaktadır."²²³

Taberî, kelimenin üç anlamı olduğunu belirtmektedir: "Bir kişinin başka birisiyle konuşmayı ve sohbet etmeyi terk etmesi, kişinin sözünü tekrar ederek çok konuşması, devenin boynuna veya ayak bileğine takılan ip."²²⁴ Yatakları ayırmaksızın kadınlarla ilişkiye girmemek, aynı yatakta yatıp sırtını dönmek, cinsel ilişkiye girmemek ve konuşmamak anlamına geldiğine dair de nakiller aktarmaktadır.²²⁵

Taberî bu âyetteki kelimeniniple bağlamak manasında anlaşılması gerektiğini söylemekte ve "kadınları evlerindeki yataklarına bağlamak veya yattıkları evlerine onları bağlamak" anlamında olmasının daha doğru olacağını belirtmektedir. Bunun öğüt almak ve ikna olmak için daha uygun olacağını ifade etmektedir.²²⁶

4.33. هَلْ : İstifham/Te'kîd - Olumlu/Olumsuz

İbnü'd-Dahhân ve Sâgânî kelimeyi ezdâddan saymıştır.²²⁷ Edât, "menfi istifhâm" ve "müsbet tahkik" anlamında kullanılmıştır.²²⁸ İbnü'l-Enbârî, edâtın bazen "insanın bilmediği şeyi sormak için" bazen de "şüpheyi gidermek ve kesinliği belirtmek için" kullanıldığını; bilinen bir şey için söylendiğinde "ilzam etmek" anlamında, takrir ve tevbih manasında olduğunu belirtmektedir.²²⁹

Taberî, *هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ* "İnsanoğlu, var edilip bahse değer bir şey olana kadar, şüphesiz, uzun bir zaman geçmemiş midir?" (el-İnsân 76/1) âyetinde edâtın "haber" manasında olduğunu, inkâr için olmadığını, ancak bu âyetin dışında bazen "inkâr" yani "kimse bunu yapmaz" manasında kullanıldığını belirtir.²³⁰ *يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ* "O gün cehenneme: "Doldun mu?" deriz, o: "Daha var mı?" der." (el-Kâf 50/30) âyetinde ise ikinci *هَلْ*'in manasında ihtilaf olduğunu; kimisinin, "hayır, daha fazlasına yer yok", kimisinin de "arttır, daha fazlası yok mu" anlamını verdiğini nakletmektedir.²³¹

²²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 253.

²²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 306-309; Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", 324-325.

²²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 306-307.

²²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 302-303.

²²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 309-310.

²²⁷ Dûsûrî, *el-Edzdâd*, 467; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 284.

²²⁸ Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 285.

²²⁹ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 191-192.

²³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 87.

²³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 359-361.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılabilmesi için kelimelerin taşıdığı anlamları bilmek zaruret arzemektedir. Arapçanın hem kelime zenginliği hem de bir kelimeye çeşitli sebeplerle yüklenen manaların çokluğu tefsirle uğraşan ilim adamlarını lügat öğrenmeye yöneltmiştir.

Dilciler dışında bazı müfessirler de tefsirlerinde ezdâd kelimeler üzerinde durmuşlardır. Aynı zamanda bir dilci olan Taberî bu müfessirlerin başında gelmektedir. Müfessir, Arapçadaki ezdâd kelimelerin varlığı olgusunu kabul etmektedir. Ayrıca farklı dil ekollerinin bir kelimeye verdiği farklı manaları aktararak ezdâdın ortaya çıkış sebeplerine bir anlamda işaret etmektedir.

Taberî, Câmiu'l-beyân tefsirinde 33 ezdâd kelimeyle ilgili ayrıntılı bir şekilde bilgi vermektedir. Bilgileri bazen bir âyetin tefsirinde bir tek yerde aktarırken bazen farklı âyetlerin tefsirlerinde serpiştirilmiş bir şekilde serdetmektedir. Kelimenin geçmekte olduğu âyetleri karşılaştırmakta, lafzın farklı âyetlerde yüklendiği anlamı analiz etmeye çalışmaktadır. Kelimenin doğru anlaşılabilmesi için sözlerine başka âyetlerden, hadis-i şeriflerden ve özellikle şiirden şahitler getirmeye özen göstermektedir. Kendisinden önceki dilcilerin ve Arapların kelimeyi istimal şekillerini, bazen şiirden de şahit getirerek örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Ezdâd kelimelerin anlamıyla ilgili sahabeden, tabîinden ve tebeu't-tabîinden senedini zikrederek çok sayıda nakilde bulunmaktadır. Kelimenin manasıyla ilgili kendi görüşünü çoğunlukla nakilleri serdettikten sonra, bazen de âyetin tefsirini vermeye başlarken aktarmaktadır. Bazen de kelimeyle ilgili verilen bazı anlamları eleştirmektedir.

Taberî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de ezdâd kelimeler vardır ve Allah'ın bir kelimeye aynı anda zıddı olan iki manayı ifade etmiş olması bir üslup zenginliğidir. Kur'ân'da ezdâd türü kelimelerin varlığının onun "mübîn" vasfıyla çelişmediği kanaatindedir.

Sonuç olarak pek çok konuda olduğu gibi Taberî'nin Câmiu'l-beyân tefsiri ezdâd konusunda da bir kaynak eseridir. Ezdâd kelimeler tefsir dışında Kelâmın ve Fıkhın da ilgi alanına girmektedir. Bu tür kelimelerin müfessirlerce dikkate alınarak tefsir ve meâl çalışması yapmalarında fayda bulunmaktadır. Tefsir Usulü derslerinde ezdâd konusuna daha çok değinmek gerektiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Arpa, Abdulmuttalip. *Kur'ân'da Ezdâd*. Ankara: Gece Kitaplığı, Yason Yayınevi, 2014.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010): 9-34.
- Benli, Ali. "Muhammed el-Medenî et-Trabzunî ve Risale fî Beyâni'l-Ezdâd". *Eskiye Dergisi* 31 (Güz 2015): 147-172.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *es-Sünenu's-sağîr*. Thk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kalacî. Karaçi: Camiu'd-dirasati'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Camiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 105-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 47-48, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, Muharrem. "Arapça'da Ezdâd Meselesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (ts.): 34-50.
- Çıbıklı, Süleyman Recep. "Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir Ve Meallere Yansımaları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 221-247.
- Dûsûrî, Muhammed b. Ferhâ. *el-Edzdâd fi'l-Kur'ân-ı Kerîm inde'l-müfessirîn*. Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan Câmîatü'l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn, 1430.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Bahru'l-muhit fi't-tefsir*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ezdî, Ali b. Hasan el-Hunâî. *el-Müntehab min ğaribi kelâmi'l-Arab*. Thk. Muhammed b. Ahmed el-Amrî. Câmîatü ümmi'l-kura, 1989.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Me'âni'l-kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısır, ts.

- Karaman, Hayrettin – Özek, Ali – Dönmez, İbrahim Kâfi – Çağrı, Mustafa-Gümüş, Sadrettin - Turgut, Ali. *Kur'ân-ı Kerim Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Ezdâd*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Müessesetü'r-risâle, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Cefal. Beyrut: Dâru ihyaî turasi'l-Arabî, 1996.
- el-İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1412.
- İsmail, Talib Muhammed- Abdullah, Nûr Ahmed. *et-Telâzumu'd-delâli li elfâzi'l-ezdâd fî siyâki'l-Kur'ânî*. Ammân: Dâru kunûzi'l-ma'rife, 2015.
- Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012): 121-139.
- Komisyon. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Lemîn, Latruş Muhammed. *el-Ezdâd ve tercümetühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ila'l-lugati'l-Fıransiyeye inde Ebû Bekr Hamza*. Yüksek Lisans Tezi, Cezair: 2007-2008.
- Medenî, Muhammed et-Trabzunî. *Risale fî beyâni'l-ezdâd*. Thk. Ali Benli. Eskiyeni Dergisi 31 (Güz: 2015): 147-172.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ömer, Ahmet Muhtâr. *el-İştirâk ve't-tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü lisâni'l-Arab, ts.
- Öncü, Mustafa. "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013): 295-339.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyaî turâsi'l-Arabî, 2002.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2000.
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. <http://www.tdk.gov.tr/index.php> (05.12.2017)

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.

Zeccâc, Ebû İshak. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Beyrut: 'Alema'l-kutub, 1988.